

## ***Tex a Grecis dicitur*<sup>1</sup> : les épithètes divines dans le traité du troisième Mythographe du Vatican (ou Pseudo-Albrecht)**

---

GISÈLE BESSON  
ENS de Lyon  
Laboratoire CIHAM (UMR 5648)  
gisele.besson@ens-lyon.fr

Sous le titre « Noms et onomastique dans les pratiques mythographiques », le colloque organisé à Barcelone les 13 et 14 février 2020 attirait l'attention sur les enjeux de l'onomastique dans les récits mythologiques et visait à faire réfléchir sur « la relation entre les noms mythiques et les récits qui se déploient autour d'eux<sup>2</sup> » dans les pratiques mythographiques. Est-ce en effet par simple souci de *uariatio* qu'en quelques vers, au début du livre I des *Métamorphoses*, Ovide désigne Jupiter par son nom

---

<sup>1</sup> *Tex* est, selon le troisième Mythographe du Vatican, un des noms de Saturne (ch. I, 5. 4 ; voir plus bas sur le sens de cette mystérieuse désignation). Pour les références au texte du Mythographe, j'utilise les numéros de chapitre et de paragraphe des éditeurs précédents MAI 1831 et BODE 1834, mais j'ajoute un repérage des phrases qui figurera dans mon édition du traité (il ne s'agit donc pas des numéros de lignes renvoyant aux éditions du XIX<sup>e</sup> siècle).

<sup>2</sup> Appel à communication pour le colloque.

(*sub Ioue mundus erat*, le monde obéissait à Jupiter, v. 114) ou par divers qualificatifs : *pater omnipotens* (le père tout-puissant, v. 154, qui fracasse l'Olympe et autres montagnes pour vaincre les Géants), *pater Saturnius* (v. 163, que G. Lafaye dans la C.U.F traduit par « le père des hommes, fils de Saturne », lorsqu'Ovide souligne la soif de sang et la violence des hommes), ou encore *magnus tonans* (v. 170, « le souverain maître du tonnerre » selon G. Lafaye, lorsqu'Ovide évoque le palais du roi des dieux où doit se tenir l'assemblée divine) ? Ne verrait-on là qu'équivalents interchangeables ? Mais on sait aussi que le discours mythographique peut prendre des formes diverses et ne se contente pas toujours de récits : je m'intéresserai ici aux liens qui se tissent entre les différentes façons de désigner les dieux gréco-latins et l'ensemble du discours sur la mythologie antique telle qu'elle est relue au XII<sup>e</sup> siècle par un auteur désigné usuellement comme le troisième Mythographe du Vatican. À son époque, consacrer tout un traité à la mythologie (païenne) ne va plus de soi dans un monde désormais chrétien, et il convient d'examiner, au-delà des quelques récits mythologiques (d'ailleurs généralement sommaires dans ce traité), toute la construction que propose l'auteur dans sa relecture du paganisme, menée avec la distance évidente imposée par sa vision religieuse du monde. Quels sont donc les choix qu'opère cet auteur, en fonction de son projet, dans les informations dont il dispose pour dresser un tableau des mythes antiques ? Où, comment et pourquoi choisit-il de mentionner – ou non – les différentes désignations d'un dieu (ou plus généralement d'un personnage mythologique) ? Comment les épithètes divines fonctionnent-elles dans son traité ?

## 1. Le traité du Pseudo-Albrecht

Quelques mots d'abord pour situer l'auteur et ses méthodes. Ce traité semble bien avoir circulé au départ sans titre et sans nom d'auteur ; il est toutefois placé par plusieurs manuscrits sous le nom d'un *Albericus*<sup>3</sup>, dit parfois *Londoniensis*, en qui l'on a voulu voir successivement divers auteurs homonymes et que l'on a, depuis un article de 1943, identifié à un chanoine de Saint-Paul de Londres actif dans les années 1180<sup>4</sup>. Angelo Mai, le préfet de la Vaticane, à qui avait échappé l'édition *princeps* de 1520<sup>5</sup>, publie ce texte en 1831 avec deux autres traités mythographiques repérés dans les collections de sa bibliothèque, et le traité attribué à Albericus y a gagné cette désignation

<sup>3</sup> Cette attribution n'apparaît sous la plume du copiste que dans moins du tiers des manuscrits connus. Le traité reste souvent anonyme ou est attribué à divers auteurs, d'Augustin lui-même à Alexandre Neckam.

<sup>4</sup> RATHBONE 1943.

<sup>5</sup> Pour l'identification de la véritable *editio princeps* (JEAN DE MARNEF 1520), voir ZORZETTI et BERLIOZ 1996, p. xi ; deux éditions modernes (non critiques) : MAI 1831 et BODE 1834 (qui republie les trois mythographes du Vatican, en modifiant à peine, pour le troisième Mythographe, le texte de Mai grâce à l'adjonction de nouveaux manuscrits).

de troisième Mythographe du Vatican sous laquelle on le cite usuellement. Si l'identité de l'auteur reste toujours mystérieuse, divers indices solides tendent maintenant à montrer que l'ouvrage a en réalité été écrit dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle, dans le sud de l'Allemagne, ce qui m'a amenée à désigner l'auteur comme 'le Pseudo-Albrecht', afin de mieux marquer son origine<sup>6</sup>.

Son traité est une vaste compilation, très organisée, des sources disponibles à l'époque sur la mythologie et ses exégèses, et s'appuie principalement sur Servius, Fulgence, et le commentaire à Martianus Capella donné par Remi d'Auxerre. On y repère également d'autres emprunts, notamment au commentaire de Lactantius Placidus sur la *Thébaïde* de Stace, à Calcidius, à diverses scholies... L'auteur a structuré son exposé en 14 chapitres, consacrés chacun à un grand dieu (Saturne, Jupiter, Junon...) dans l'ordre des générations divines et, pour les deux derniers, à deux héros fils de Jupiter, Hercule et Persée. À l'intérieur de chaque chapitre peut se glisser un excursus sur une autre divinité considérée comme moins importante, mais dont le lien avec la divinité principale du chapitre est expliqué, comme Vesta avec Cybèle /Ops, Pan avec Apollon, Mars avec Vénus.

Ce traité a été très diffusé<sup>7</sup>, il a souvent été utilisé comme une sorte de dictionnaire de mythologie pour servir à la compréhension des poètes en particulier, et il a contribué aussi indirectement à fournir les informations utiles aux peintres qui devaient représenter les dieux antiques. Sans titre à l'origine, il est souvent intitulé dans les manuscrits *Poetarius*<sup>8</sup>, décrit de façon plus générale comme *Mythologiae fabularum* (mythologies des fables), ou plus spécifiquement compris comme guide de lecture pour Ovide (*Super fabulis Ovidii Metamorphoseon*, sur les fables des *Métamorphoses* d'Ovide...) et les lecteurs ajoutent souvent dans les marges des manchettes avec les noms mythologiques pour faciliter la consultation de l'ouvrage. De ses lectures allégoriques des mythes dérivent aussi des titres comme *de expositione fabularum* (explication des fables) ou *de integumentis fabularum* (les voiles / les allégories des fables)... C'est que le projet de l'auteur est de faire comprendre la sagesse profonde et la cohérence que contenaient à ses yeux, comme déjà pour les commentateurs anciens, les « inventions » mythologiques des poètes, et cette démonstration passe par le recours systématique à toutes les ressources d'une

---

<sup>6</sup> Cf. BESSON 2019.

<sup>7</sup> A. MAI mentionnait dans sa publication quatre manuscrits de la Bibliothèque Vaticane et G. BODE, en republiant le texte en a ajouté d'autres. Le décompte des manuscrits a été fait par ELLIOTT et ELDER 1947 et complété depuis par plusieurs savants. Travaillant pour la publication de ce texte dans la C.U.F., j'en ai repéré encore quelques-uns de plus ; le nombre des manuscrits actuellement connus dépasse la cinquantaine.

<sup>8</sup> *Poetarius* / *Poetarium*, *Poetria* (livre des poètes ou art poétique) ou titre équivalent, *S(c)intillarum poesis* (étymologiquement, recueil d'étincelles poétiques) ...

exégèse visant à faire ressortir le sens caché de ces récits qui pouvaient paraître choquants dans une lecture superficielle.

L'auteur affiche en outre dans une préface<sup>9</sup> sa volonté de ne rien inventer personnellement mais de transmettre seulement des informations autorisées, '*authentica*', dont on peut en effet presque toujours retrouver l'origine dans des ouvrages antérieurs : sauf pour Fulgence dont le style lui paraît à l'évidence trop compliqué, son œuvre est une mosaïque de citations le plus souvent absolument littérales ; le nombre d'interventions personnelles de l'auteur est réduit au minimum, ce qui d'ailleurs les rend d'autant plus significatives. Mais si l'œuvre est une scrupuleuse compilation, elle n'en témoigne pas moins des intentions personnelles du compilateur qui sélectionne certaines informations parmi toutes celles qui sont disponibles et qui les organise en fonction de son objectif<sup>10</sup>. Ainsi l'examen du traitement réservé aux épithètes divines et autres qualificatifs attribués aux dieux gréco-latins révèle bien la logique que met en œuvre le compilateur dans son écriture, même s'il est tributaire de l'information que lui transmettent ses auteurs de référence.

## 2. Une sélection parmi les épithètes divines

On verra plus loin, avec les exemples proposés, pourquoi il est difficile de donner un décompte chiffré précis des épithètes divines citées dans ce traité<sup>11</sup>. Mais dès le premier coup d'œil, il est évident que l'auteur s'intéresse de près aux noms que les Anciens donnaient aux dieux : ses quatorze chapitres comportent tous des remarques abondantes sur ces noms et épithètes, volontiers regroupées dans des paragraphes assez longs, comme pour Apollon pour lequel on pourrait dénombrer une demi-douzaine d'épithètes et quatre ou cinq autres qualificatifs (qui le décrivent plutôt qu'ils ne le désignent) dans la première page du chapitre.

Mais parmi toutes les désignations, même fréquentes, des dieux, épicleses proprement dites<sup>12</sup> (si nombreuses dans le monde grec et présentes en latin

---

<sup>9</sup> La préface n'est pas présente dans tous les manuscrits et n'a pas été publiée par les premiers éditeurs du traité, A. MAI et G. BODE ; elle se trouve sous le nom de Fulgence dans la préface (non paginée) de MUNCKER 1681 ; cf. aussi JACOBS et UKERT 1835. La préface du Pseudo-Albrecht est bien attestée dans les deux branches de la tradition, ce qui plaide pour son ancienneté ; elle existe en deux versions qui diffèrent essentiellement par la présence dans la rédaction longue d'un développement emprunté à Macrobe sur les diverses espèces de fables et d'une allusion à la critique augustinienne de la religion romaine.

<sup>10</sup> On ne méconnaît plus désormais le rôle personnel d'un compilateur même quand il semble ne faire que copier des auteurs connus ; cf. par exemple HATHAWAY 1989.

<sup>11</sup> Cf. note 56.

<sup>12</sup> Cf. BELAYCHE 2005. L'épiclèse est définie proprement comme une « épithète culturelle », c'est-à-dire de « celles qui désignent une divinité recevant un culte dans un lieu donné » (selon Sylvain Lebreton) ; elle se distingue donc, par son ancrage géographique, des « autres formes

aussi), théonymes ou épithètes « littéraires » diverses dont les poètes surtout usent souvent pour désigner les dieux sans employer leur nom, le Mythographe n'a pas collectionné aveuglément toutes celles qu'il rencontrait chez les auteurs latins auprès desquels il puise ses informations.

Même des lecteurs cultivés pouvaient peiner à identifier un dieu sous telle ou telle épithète : souvent déjà, dans l'antiquité tardive, Servius explicitait les épithètes divines pour les lecteurs de Virgile ; a fortiori, le problème se posait de façon plus aiguë au moyen âge pour des lecteurs éloignés de la culture antique, ce qui obligeait les commentateurs médiévaux à expliciter eux aussi ce type d'allusions qui n'étaient pas d'un déchiffrement immédiat. Or le Pseudo-Albrecht qualifie modestement ses lecteurs de *rudes*, ce qui semble renvoyer à un public scolaire<sup>13</sup>, et il cite souvent les auteurs classiques, particulièrement les poètes, aux premiers rangs desquels Virgile ; les épithètes ordinaires des dieux devaient donc constituer une information d'importance pour la compréhension des lectures scolaires et l'on aurait pu s'attendre à ce que le Mythographe collecte systématiquement les épithètes divines employées dans les auteurs classiques et éclaire leur emploi. Ses lecteurs ont de fait utilisé le traité comme un « manuel » introduisant à la lecture des poètes, comme le montrent les titres attribués et les annotations dans les marges des manuscrits<sup>14</sup>, mais son intérêt à lui est ciblé autrement, et de nombreuses épithètes ne retiennent pas son attention. La constatation s'impose : beaucoup manquent chez le Mythographe, même parmi les plus faciles à relever, ce qui prouve la volonté de trier pour ne retenir que ce qui lui paraît significatif.

---

de désignation des dieux comme celles qu'on trouve dans la poésie », ces épithètes poétiques (« aux yeux pers ») ou ces surnoms qui se substituent au théonyme (*Phoibos* pour Apollon). Pour les spécialistes de la religion antique, l'épiclèse est ainsi définie sans ambiguïté par son emploi dans le culte d'une divinité, mais en dehors des attestations archéologiques, les textes littéraires constituent une source commune de ces désignations des dieux que les médiévaux devaient apprendre à identifier dans les textes classiques. Pour se donner une idée du nombre de ces épithètes, on peut consulter pour le grec la Banque de Données des Epiclèses Grecques (LAHM, Université Rennes, <https://epiclesesgrecques.univ-rennes1.fr/infos.php>) ou la base d'épiclèses des divinités grecques et romaines hébergées par la MISHA (Maison interuniversitaire des sciences de l'homme Alsace, Univ. de Strasbourg : <https://www2i.misha.fr/flora/jsp/index.jsp>).

<sup>13</sup> Ch. XI (Vénus) 12. 1 : *Res ipsa hortari uidetur [...] hic [...] aliquid delibare, et (quia nec omnes omnia norunt, et hoc rudibus, id est nostri similibus, opusculum cudimus) altius inchoare*. La situation même semble réclamer que nous disions ici un mot rapide et aussi que nous commençons de plus loin (parce que tous les hommes ne savent pas tout et que nous forçons ce petit ouvrage pour ceux qui ne sont pas cultivés, c'est à dire pour les gens semblables à nous). Voir cependant ici la note 26 pour mieux apprécier cette restriction.

<sup>14</sup> Il pourrait être intéressant de mener une enquête sur les annotations marginales portées dans les manuscrits médiévaux d'œuvres classiques, pour savoir si certains lecteurs avaient le Mythographe sous la main en lisant Ovide ou Virgile et s'y référaient pour trouver une justification aux fictions des poètes. Mais la lecture suivie du traité du Mythographe était sans doute plus éclairante que l'éparpillement qui résulterait d'une annotation des auteurs.

Il suffit de donner quelques exemples parmi ce que le Mythographe connaissait forcément. Le *Saturnius pater* de Virgile (*Aen.* IV 372) n'est pas cité ; le très banal *omnipotens* pour désigner Jupiter n'est présent que dans des citations données dans des chapitres autres que celui sur Jupiter, même s'il qualifie trois fois ce dieu<sup>15</sup> (et une fois *Fortuna*<sup>16</sup>) ; le qualificatif virgilien *hominum sator atque deorum* (*Aen.* I 254) est absent pour Jupiter ... mais évoqué par une forme abrégée *sator omnium* pour désigner Saturne<sup>17</sup>, et le même qualificatif est appliqué à Pluton *sator rerum et finitor*<sup>18</sup> d'après Stace, *Theb.* VIII 91 ; une mention virgilienne d'un Apollon *Thymbraeus* honoré à Troie (*Aen.* III 85) et les précisions de Servius (*ad loc.* et à *Aen.* II 319) ne l'intéressent pas. Le lien avec une citation d'auteurs n'est pas non plus une motivation pour retenir une épithète : ainsi la glose de Servius en *Aen.* IX 567 citait Horace, *Odes* I 34.5, comme exemple d'emploi de *Diespiter* pour Jupiter, mais le Mythographe, au ch. III (Jupiter) 1. 6, perd cette référence à Horace pour ne plus garder que les variations de nom du même dieu.

Même dans certaines citations d'auteurs antiques qui utilisent un de ces qualificatifs divins, l'auteur du traité ne s'explique guère, comme si la forme en question n'apportait rien d'essentiel au traité. Prenons l'exemple d'Apollon, un dieu qui est désigné dans la littérature classique par un ensemble d'épithètes renvoyant aux cultes en un lieu donné, d'épithètes ou de locutions diverses évoquant souvent des aspects des récits le concernant.

On notera d'abord que certaines épithètes « géographiques » assez attendues d'Apollon n'apparaissent pas dans le chapitre consacré à ce dieu. Elles peuvent se trouver ailleurs, au hasard d'autres explications, mais elles ne sont alors ni commentées ni expliquées dans leur rapport avec Apollon et au contraire utilisées pour parler d'autre chose.

- au ch. XIII (Hercule) 7. 1, Hercule apprend qu'on lui dédierait un jour en Italie une *ara maxima*, un très grand autel, et c'est le *delphicus Apollo*<sup>19</sup> qui le lui prédit. Au ch. VIII (Apollon) 16. 9, si l'on mentionne Delphes, c'est pour parler des formes variées qu'un dieu prend selon les lieux : Apollon a forme humaine à Delphes, ailleurs forme de loup ou de *draco*. Il n'y a pas d'autre mention de Delphes, ce qui à propos d'Apollon surprend quelque peu.

---

<sup>15</sup> *Proel.* 13, ch. X (Pallas) 5. 13 (*pater omnipotens*) et ch. XI (Vénus) 14. 2.

<sup>16</sup> Ch. IX (Mercure) 9. 7.

<sup>17</sup> Ch. II (Ops) 6. 9.

<sup>18</sup> Ch. VI (Pluton) 1. 3.

<sup>19</sup> Emprunté à Servius, *Aen.* VIII 269, mais facile à trouver ailleurs (par exemple Ov. *Met.* II 543, ou *Delphos tenens* Ov. *Met.* IX 332...).

- au ch. XI (Vénus) 16. 11, Apollon n'est désigné que par son nom de *Clarius*<sup>20</sup>, « celui de Claros », à propos de devins qui jouissent d'une connaissance parfaite de leur art<sup>21</sup>, sans qu'aucune explication soit fournie ; toutefois au ch. VIII (Apollon) 5. 1, à propos d'un laurier à trois racines, on avait vu qu'Apollon avait un temple dans « l'île de Claros<sup>22</sup> ».

- au ch. XI (Vénus) 23. 6, on trouve *Cinthus*<sup>23</sup>, « celui du mont Cynthe », dans une citation de Virgile *Ge.* III 36, pour désigner Apollon rappelant à l'ordre le poète qui veut chanter les guerres au lieu des bergers. Il est question dans le passage des parties du corps consacrées à des divinités<sup>24</sup>. Le nom du dieu n'est pas autrement mentionné, le mot ne fait l'objet d'aucune explication : peut-on admettre que le lecteur a repéré l'épithète et en connaît déjà le sens ? Il n'est pourtant pas question du Cynthe ailleurs dans le traité<sup>25</sup>.

- une autre désignation d'Apollon se rencontre au ch. XII (Bacchus) 2. 9 comme *sancti Soractis custos*, une citation de Virgile<sup>26</sup>. Aucune explication n'est donnée sur le Soracte, qui n'est pas évoqué ailleurs, et ce n'est pas cette locution qui retient ici l'attention mais le *summe deum* qui l'accompagne : le

<sup>20</sup> On trouve l'épithète chez Pline, Virgile (par exemple *Aen.* III 360), Ovide, Stace..., comme adjectif ou substantif. Il calque le grec Κλάριος, (dieu) de Claros ou arbitre du sort.

<sup>21</sup> Vnde Virgilius omnia eis dat quos uult perfectos intelligi, ut : « Qui tripodes, Clarii lauros, qui sidera sentis, / et uolucrum linguas et prepetis omina penna ». C'est pourquoi Virgile [*Aen.* III 360-61] prête toutes ces pratiques à ceux [des devins] dont il veut faire comprendre la perfection, comme : « Toi qui comprends les trépieds, les lauriers du dieu de Claros, les astres, les langages des oiseaux et les présages de leur aile pleine de sens ».

<sup>22</sup> La localisation de Claros dans une île est déjà dans la source, Remi, *Comm. in Somnium Scipionis* I 10.8.

<sup>23</sup> Calque du grec Κύνθιος. On trouve cet emploi substantivé pour désigner Apollon chez Properce, Horace, Ovide ; et aussi Cynthia pour Diane ou pour la Lune.

<sup>24</sup> *Aures etiam Memoriae consecrarunt (unde est : « Cinthus aurem uellit »), frontem Genio (unde et deum illum uenerantes frontem tangebant), dextram Fidei, genua Misericordie (unde hec tangunt rogantes)*. Ils ont également consacré les oreilles à Mémoire (d'où : « Le dieu du Cynthe <me> tire l'oreille »), le front à Génie (c'est pourquoi aussi ils se touchaient le front en honorant ce dieu), la main droite à Bonne Foi, les genoux à Miséricorde (c'est pourquoi les suppliants les touchent).

<sup>25</sup> Sauf peut-être l'emploi de *Cynthia* comme épithète de Junon IV 3. 10, mais qui est expliquée, malgré la graphie, en lien avec le verbe *cingere*.

<sup>26</sup> *Aen.* XI 785 : *Summe deum, sancti custos Soractis Apollo* (Apollon, toi le plus grand des dieux, gardien du Soracte sacré), texte sans doute réputé connu des lecteurs, moins ignorants en réalité que ne le supposait leur désignation comme *rudes* ? Cette évocation des « débutants » participe certes du *topos* d'humilité, car les informations délivrées dans le traité sont en fait assez savantes et supposent une familiarité certaine avec la littérature latine antique ; mais peut-être est-ce aussi une précaution dans un ouvrage visant à démontrer la sagesse des païens : la lecture des auteurs classiques était admise dans le processus d'apprentissage du latin, mais déconseillée souvent par l'Église pour les chrétiens plus avancés. Il y a ailleurs d'autres indices de cette prudence du Mythographe (par exemple ch. VI 1. 9 sur les « vrais théologiens » à consulter sur un point sensible de dogme, le monde des morts).

Mythographe, qui traitait du qualificatif de *pater* attribué à Bacchus, l'explique en reprenant à titre de justification les explications de Servius sur le *summi patris* de Virgile, *Aen.* I 665, appliqué là à Jupiter (glose qui contient la citation d'*Aen.* XI 785), mais néglige complètement la glose en *Aen.* XI 785 qui s'étend sur la légende du Soracte ainsi que sur rapports avec les loups, sans que tout cela retienne l'attention du Mythographe.

Ces quatre épithètes présentes dans une citation sont donc déconnectées de tout rapport avec l'étude du dieu concerné. Et si nombre de désignations du dieu dans des textes que le Mythographe connaissait assurément n'ont pas été relevées, c'est qu'il a bien éliminé, dans la masse de ses informations, celles qui lui semblaient sans intérêt pour lui, sans doute parce qu'elles ne sont que des données factuelles, qui ne disent rien de plus qu'indiquer un lieu de culte du dieu, information dépassée pour cet homme du moyen âge. Relevant en fin de compte de l'histoire des « superstitions » païennes, elles n'ont aucune signification autre, donc aucune valeur pour la lecture allégorique que vise l'auteur : qu'apporterait en effet au lecteur médiéval de savoir qu'Apollon a eu un culte particulier à Delphes ou à Claros... ? Quelles sont dès lors les caractéristiques des désignation divines qui retiennent l'intérêt du Mythographe ?

### 3. Les épithètes significatives pour cette lecture de la mythologie

L'objectif du Pseudo-Albrecht, je l'ai dit, c'est de donner à ses lecteurs chrétiens une lecture acceptable de la mythologie païenne. Aussi a-t-il recours aux procédés habituels depuis l'antiquité dans l'exégèse de la mythologie, c'est-à-dire aux explications evhémériste, physique ou allégorique (avec une très importante place donnée à la lecture morale) qui donnent sens à ce qui ne serait pas acceptable autrement pour qui condamnait le paganisme dans son ensemble et particulièrement les monstruosité des mythes païens<sup>27</sup>. C'est en fait à travers ces filtres que le Mythographe sélectionne les épithètes divines qui l'intéressent. Il le fait comprendre implicitement quand il lie la variété des noms (*nomina*) et celle des sens (*significationes*) attribués aux dieux, comme on le voit dans la présentation d'Apollon et la « traduction » qu'il donne des noms divins :

Ch. VIII (Apollon<sup>28</sup>) 1. 1 *Primum Iouis filium Apollinem uolunt. 2 Hunc diuersis nominibus nuncupant et sub uariis significationibus frequentissime ponunt. 3 Dicitur*

<sup>27</sup> Cf. le texte célèbre de Macrobe, *Comm. in Somnium Scipionis* I 2. 6-12.

<sup>28</sup> L'annexe redonne tout le début du chapitre concernant Apollon afin de permettre de reconstituer plus facilement l'enchaînement que je morcèle pour les besoins de la démonstration. Les citations du Mythographe proposées dans cet article sont empruntées à l'édition critique que je prépare ; toutes les traductions (pour le Mythographe ou autre auteur) sont les miennes, sauf mention explicite.



*Apollo, id est perdens sine exterminans, quod suo calore omnes herbarum et arborum humores pellere uideatur.*

On veut que le premier fils de Jupiter soit Apollon. On le nomme de diverses façons et on lui donne très fréquemment des significations variées. Il est dit Apollon, c'est à dire 'causant la perte' ou 'détruisant'<sup>29</sup>, parce qu'il semble, sous l'effet de sa chaleur, chasser tous les éléments liquides des herbes et des arbres.

### 3.1. Apollo Licius et Apollo Delius

Le bloc d'ouverture au chapitre VIII sur Apollon, les paragraphes 1 et 3-4<sup>30</sup>, a retenu deux épithètes « géographiques », *Licius* (§ 1. 8) et *Delius* (§ 3. 1). L'explication par le lieu du culte (ce qui pourrait se rapprocher d'une explication evhémériste puisqu'il s'agit d'une réalité historique) est alors citée, mais elle est relayée par une explication d'un autre type : le simple rapport géographique est le moins riche de sens, comme partout ailleurs dans le traité où l'explication evhémériste occupe en fin de compte assez peu de place et gagne toujours à être doublée par une autre justification.

Ch. VIII 1. 8 *Dicitur Licius a Licio fano apud Delon maximo (unde Virgilius « Nunc Licie sortes »), sine a licio lykoy, id est lupo : sicut enim lupus pecora dilacerat, sic feruore suo omnem sol exsiccat humorem.*

Il est dit Lycien d'après le très grand temple lycien, à Délos (d'où Virgile : « Maintenant, les sorts lyciens »), soit d'après *licio lykoy*<sup>31</sup>, c'est à dire 'le loup' : de même en effet que le loup déchire les troupeaux, de même le soleil dessèche toute l'humidité par sa chaleur.

*Licius* est donc mis en relation avec le temple « lycien » d'Apollon, qui est ici étonnamment situé à Délos<sup>32</sup>. Quoi qu'il en soit de cette géographie

<sup>29</sup> L'étymologie vient de Fulgence *Mit.* I 12 (*Apollon enim Grece perdens dicitur* : en effet Apollon est dit en grec 'causant la perte') et de Remi, *Comm.* I 19. 11 (qui propose *exterminans*) ; l'on peut y voir une forme de participe présent grec qui serait apparentée à ἀπόλλυμι, lequel n'a d'ailleurs pour les Modernes aucun lien avec le nom d'Apollon (d'origine inconnue). Ce début du chapitre VIII est un collage subtil de différentes sources : partant principalement de la glose de Remi d'Auxerre à Martianus Capella, le Mythographe l'éclaire en remontant à la source de Remi, savoir Fulgence, *Mit.* I 12, en recombinaut les deux et en introduisant des précisions, comme la référence à Cicéron *de Natura Deorum* qui suivra (sur *Sol*).

<sup>30</sup> Pour cet enchaînement, cf. annexe, où le paragraphe 2 constituant une digression sur le dieu Pan n'est pas indiqué en entier, et n. 34.

<sup>31</sup> À comprendre sans doute comme le nominatif et le génitif du mot grec λύκος, le loup.

<sup>32</sup> Sur ce point le Mythographe est tributaire de sa source, Remi d'Auxerre (*Comm.* I 10. 7) qui commente un texte de Martianus Capella où voisinent Délos et *Licium* dans les manuscrits (même si les éditeurs ont corrigé en *Lyciam*, la Lycie). C'est peut-être la conséquence d'une explication (mal comprise ?) de Servius qui glose le *Delius uates* de Virgile, *Aen.* VI 12, en rapprochant *et nunc Lyciae sortes* de *Aen.* IV 377 (+ 346) : *DELIUS INSPIRAT VATES : Apollo fatidicus, et sic ait 'Delius', ut "nunc Lyciae sortes", id est Apollineae* (« Le prophète de Délos inspire » : c'est Apollon qui prédit l'avenir, et <Virgile> dit 'Délien' comme 'maintenant les sorts lyciens',

inexacte pour les Modernes, que le Mythographe a trouvée dans sa source, cette explication ne suffit pas au Pseudo-Albrecht : dans tout le traité, les épithètes correspondant à une localisation des cultes ne semblent guère porteuses de sens pour le Mythographe, on l'a dit, pas plus que les épithètes seulement explicables par un épisode particulier des exploits du dieu, le lien entre l'épithète et le récit mythique n'étant pas non plus au premier plan, comme on va le voir ensuite pour *Delius*. L'analyse continue donc, tirée toujours de Remi, et met en avant le rapport avec le loup<sup>33</sup> car cette interprétation physique reprend un aspect évoqué juste au-dessus (§ 1. 7) dans le chapitre sur Apollon, dieu solaire : le loup et le soleil sont des destructeurs de vie. Le loup revient d'ailleurs à propos d'Apollon quand est évoquée la figure que divers lieux de culte donnent au même dieu, on l'a vu plus haut : Apollon en figure de loup *apud Licium* (VIII 16. 9). Il y a donc là un « fil directeur » qui débute dès le paragraphe 1 avec l'étymologie proposée pour l'épithète<sup>34</sup>.

La situation est comparable pour *Delius*<sup>35</sup> qui apparaît aussi dans ce début de chapitre, § 3, donc dans la suite immédiate de l'ouverture du chapitre sur les désignations du dieu (après la digression sur Pan) :

Ch. VIII 3. 1 *Dicitur Apollo Delius, id est declaratio, quod sol omnia illuminet, sive a Delo insula in qua fingitur natus. 2 De cuius nativitate fabulam...*

Apollon est dit Délilien, c'est à dire 'manifestation', parce que le soleil illumine toutes choses, ou bien d'après l'île de Délos, dans laquelle on imagine qu'il est né. Parce que la fable à propos de sa naissance...

Cette fois la première explication est celle qui donne du sens (avant l'interprétation géographique) : *Delius* s'interprète comme *declaratio*, manifestation, mise en lumière. L'épithète est encore liée à la lumière du soleil : on voit se construire la cohérence thématique. Cette association du dieu avec le soleil, implicite dès 1. 1, avait été ensuite, avant d'être reprise ici, appuyée sur Cicéron, que le Pseudo-Albrecht a utilisé comme source explicite (1. 7) :

---

c'est-à-dire ceux d'Apollon). Ce peut être aussi la conséquence d'une difficulté du texte de Virgile déjà soulignée par Servius (*Aen.* III 332), puisque dans l'*Énéide* il est question (à propos des oracles qui envoient les Troyens en Italie) des *Lyciae sortes* – qu'Enée aurait donc consultés avant de quitter la Troade – alors que Virgile rapporte sa consultation de l'oracle à Délos. Une confusion avec le Lycée d'Arcadie ne résoudrait pas non plus la difficulté.

<sup>33</sup> L'épithète bien attestée de Lycien est actuellement interprétée soit comme « Destructeur des loups » (donc en effet sur la racine de λύκος, le loup), soit comme « Lumineux » (Λύκειος).

<sup>34</sup> La figure du loup amène une digression sur Pan (en VIII. 2) qui partage avec Apollon ce rapport avec le loup, ce qui interrompt pour quelques lignes la présentation d'Apollon.

<sup>35</sup> Cf. par exemple Virgile, *Aen.* III 162.

Cic. ND II 68 *Apollinis nomen est Graecum. Quem solem esse volunt, Dianam autem et lunam eandem esse putant, cum sol dictus sit vel quia solus ex omnibus sideribus est tantus vel quia, cum est exortus, obscuratis omnibus, solus apparet ...*

Le nom d'Apollon est grec. On veut qu'il soit le soleil, et l'on pense que Diane et la lune sont identiques, tandis qu'il est appelé 'Soleil' [sol] soit parce qu'il est le seul [solus] d'entre tous les astres à être aussi grand, soit parce que, quand il est levé, il apparaît seul alors que tous les autres se sont obscurcis.

Ps-Albrecht VIII, 1. 7 *Sol secundum Tullium dicitur uel quia solus ex omnibus sideribus tantus est, uel quia, cum est exortus, stellis omnibus obscuratis, solus apparet.*

Il est dit Soleil, selon Cicéron, soit parce qu'il est le seul d'entre tous les astres à être aussi grand, soit parce que, quand il est levé, il apparaît seul alors que toutes les étoiles se sont obscurcies.

L'explication conjoint ainsi une étymologie par rapprochement phonique (*sol/solus*) et deux justifications astronomiques ou physiques, que le Mythographe a réintroduites au milieu de la glose de Remi.

Ce n'est qu'ensuite que la deuxième explication, *sive a Delo insula*, renvoie à l'île où le dieu est né, établissant le lien entre le nom et un épisode mythique. Or cette explication, apparemment purement géographique, de l'épithète *Délien* sert à introduire le mythe de la naissance d'Apollon et permet en fait au Mythographe de revenir à son point de départ dans une belle boucle de raisonnement sur le thème de la lumière, en donnant une double étymologie du nom de l'île :

Ch. VIII 3. 15 *Delos autem, quia diu latuit et postea apparuit (nam delon Greci manifestum dicunt), uel, quod uerius putatur, quia, cum ubique Apollinis responsa obscura fuerint, manifesta illic dabantur oracula.*

Son nom est Délos parce qu'elle a été longtemps cachée et est apparue ensuite, (car les Grecs disent *delon* pour 'évident'), ou bien parce que – et c'est une opinion plus vraie<sup>36</sup> –, alors que partout les réponses d'Apollon étaient obscures, en ce lieu étaient donnés des oracles clairs.

L'étymologie, qui pour les médiévaux dit la vérité des choses, rattache donc Délos au thème antérieur (lumière, visibilité) porté par les mots *declaratio, sol, illuminare...* : Délos est l'île qui est apparue après avoir été cachée (rappel de l'adjectif grec *δηλος* / *manifestum*) et – mieux encore : *quod uerius putatur* – parce que les oracles d'Apollon étaient clairs à cet endroit. Mais voilà

---

<sup>36</sup> Ce jugement est repris de Servius *Aen.* III 73, source de tout le paragraphe ; mais le présent de Servius *putatur*, conservé alors que les autres verbes de la phrase sont renvoyés au passé (*fuerint* et *dabantur* là où Servius donne *sint* et *dantur*), montre que c'est aussi l'opinion du Mythographe.

en même temps un nouveau thème lancé, celui des pratiques oraculaires, qui tiendra une certaine place dans le chapitre<sup>37</sup>.

### 3.2 . Apollo Phitius

Revenons au début du ch. VIII, pour les premiers qualificatifs mentionnés à propos d'Apollon, juste après l'explication de son nom comme « destructeur ». Le Mythographe mentionne deux épithètes – ou plutôt deux explications de la même épithète, *Phitius... siue Phitius* (en 1. 4 et 5)<sup>38</sup>.

Ch. VIII 1. 4 *Dicitur Phitius uel a Phitone serpente, quem secundum fabulam mox natus interfecit, siue a greco uerbo phito, quod interrogo interpretatur (ipsum enim interrogabant et consulebant), 5 siue Phitius, id est fidem auferens. 6 Unde et Phitonem sagittis fingitur occidisse, quod omnis falsa credulitas, per tenebras orta, radiorum eius fulgore destruat ; phiton<sup>39</sup> namque credulitas interpretatur.*

Il est dit *Phitius*<sup>40</sup>, soit d'après le serpent Python (/Phiton), qu'à peine né <lui-même>, il a tué, selon la fable, soit d'après le verbe grec *phito* qui s'interprète comme 'interroge' (en effet on interrogeait et consultait Apollon), ou bien *Phitius*, c'est à dire 'enlevant la confiance' : c'est

<sup>37</sup> L'Apollon délien, l'explication du laurier avec les songes et les annonces d'avenir, et plus loin des développements sur les oracles, dans le chapitre sur Vénus, tous ces éléments tissent encore un réseau cohérent, qui ne peut être développé dans le cadre de cet article.

<sup>38</sup> Si l'on regarde les emplois de *siue*, qui apparaît par exemple pour évoquer plusieurs étymologies d'un même mot, on conclura plutôt que la même épithète reçoit des explications multiples qui, pour les médiévaux, peuvent être « vraies » simultanément parce qu'elles disent plusieurs facettes d'une réalité ; il n'est dès lors absolument pas nécessaire de supposer deux épithètes homonymes ou voisines, comme le font les éditeurs du traité.

<sup>39</sup> La forme avec un *-n* final est un peu plus fréquente dans les manuscrits que la forme en *o*.

<sup>40</sup> Je renonce ici à traduire pour ne pas limiter les possibilités multiples de rapprochement. L'embarras des éditeurs anciens est perceptible : ainsi, dans la deuxième occurrence de l'épithète, l'interprétation de Bode par *φύτιος* 'qui engendre', donnée en caractères grecs, pourrait certes correspondre à la graphie latine médiévale mais ne s'impose par aucun élément du texte et Bode lui-même la discrédite dans ses notes (cf. ci-dessous) ; l'explication proposée par le Pseudo-Albrecht suggère la famille du verbe *πειθω*, liée à l'idée de persuasion ou de confiance (évidemment sans rapport, comme le montre l'orthographe, avec la famille de Python). L'explication, qui vient sans doute de Remi, *Comm.* I 19. 11, est donnée sous une forme différente de celle que propose BODE : *Dicitur Pithius, id est fidem auferens* (sans variante dans l'édition LUTZ) ; c'est aussi le texte du Mythographe, malgré des erreurs de copistes gênés par le manque de clarté et le caractère apparemment péjoratif de cette étymologie, qui n'est expliquée qu'ensuite. Cette version, dépourvue de tout commentaire chez Remi, s'explique par l'analyse que donne Fulgence *Mit.* I 17 : la lumière d'Apollon, dit-il, détruit les ténèbres liés au doute, ce qui explique le meurtre du serpent Python, dont le nom est synonyme de 'crédulité, (mauvaise) croyance' (*Suorum radiorum manifestatione omnem dubietatis scindat caliginem, unde etiam Pitbonem sagittis interemisse fertur ; pithos enim Grece credulitas dicitur* : par la manifestation de ses rayons, il déchire toute l'obscurité du doute, si bien qu'on rapporte qu'il a tué Python de ses flèches, car *pithos* veut dire 'croyance' en grec). On voit là un bon exemple du travail du Mythographe qui combine le texte emprunté à Remi avec les explications de Fulgence.

pourquoi l'on imagine aussi qu'il a tué Python (/Phiton) à coups de flèches, parce que toute fausse croyance, née au milieu des ténèbres, est détruite par l'éclat de ses rayons : et de fait *phiton* s'interprète comme 'croyance'<sup>41</sup>.

Pour comprendre l'intérêt de cette épithète aux yeux du Mythographe, il est indispensable de passer par un (apparent) détour concernant l'édition de ce texte. Sous la forme ci-dessus, que je propose d'après ma collation de nombreux manuscrits, le développement du Mythographe, qui repose sur une série d'étymologies, se présente comme cohérent<sup>42</sup>. On sait que dans les sources où le Mythographe puise toutes ces étymologies, le grec est souvent transcrit d'après la prononciation tardive, si bien que par exemple la diphtongue *ει* est réduite au son *i*, comme l'est aussi le *υ* (notre *y*) ; la transcription en caractères latins facilite la confusion entre les différentes voyelles et la graphie médiévale introduit aussi des confusions entre les sourdes et les aspirées, puisque l'emploi du *h* peut être fluctuant, si bien que les familles étymologiques sont rapidement brouillées. Ces confusions permettent donc de rapprocher des familles de mots différentes, comme c'est le cas ici : le serpent Python, la forme approximative d'un verbe grec qui pourrait être quelque chose comme *πύθω*<sup>43</sup> et dont la traduction (j'interroge) conviendrait bien à la racine de *πυνθάνομαι*, et la famille de *πείθω*, persuader, tout peut s'écrire avec le même radical *phit-* aussi bien que dans toutes sortes de variantes combinant *p* ou *ph*, *i* ou *y*, *t* ou *th*.

Le problème que pose ce passage met en lumière les effets de brouillage créés par l'hypercorrection imposée aux textes latins du moyen âge par certains éditeurs modernes, forts de leur connaissance du grec et sans doute un peu apitoyés par les difficultés des médiévaux d'Occident à utiliser cette

---

<sup>41</sup> L'un des sens du nom *πειθώ* est 'docilité d'esprit, obéissance', mais Fulgence et le Mythographe traduisent par *credulitas*, qui n'est pas si éloigné. Il est amusant de noter que la valeur péjorative de *credulitas* n'a pas paru assez évidente au Mythographe (le mot peut s'employer en bonne part pour désigner la foi chrétienne), qui a renforcé le texte de Fulgence de l'adjectif *falsa*.

<sup>42</sup> Le texte sur lequel je m'appuie est celui de l'édition que je prépare. Il faut évidemment regarder de près les variantes graphiques dans les manuscrits pour tous ces mots grecs : sur les onze manuscrits retenus pour préparer l'édition critique (représentant les deux branches de la tradition), les épithètes sont régulièrement de la forme *Phitius* (éventuellement *Phicius* dans deux manuscrits), à part un couple aberrant *Phitotus/Phicius* dans un unique témoin ; le serpent est *Phiton* sans aucune variante, le verbe toujours *phito* (sauf une étourderie de copiste *pitbon*) et la *credulitas* est donnée majoritairement sous la forme *phiton* (et *phito* dans le manuscrit directeur de Mai et un autre manuscrit). Cette constance des graphies me paraît difficilement pouvoir être attribuée à une volonté normalisatrice de tous les copistes indépendamment les uns des autres et doit bien représenter les graphies adoptées par le Pseudo-Albrecht, dont l'ensemble fait sens, comme on va le voir, ... et écarte les propositions faites par les Modernes.

<sup>43</sup> Mais pas *πύθω* 'faire pourrir', qu'on a parfois invoqué pour le sort de la dépouille du serpent Python.

langue dans leurs explications, au point qu'on corrige leurs « barbarismes » pour rétablir une « vérité » du texte... en introduisant en outre des lettres grecques parfaitement anachroniques. C'est ce qui explique les formes adoptées par les éditeurs modernes du traité (Mai et Bode) et que je résume dans le tableau ci-dessous :

	Pseudo-Albrecht	A. Mai	G. Bode <sup>44</sup>
En 1. 4	<i>Phitius</i>	<i>Pythius</i>	<i>Pythius</i>
	<i>Phitone serpente</i>	<i>Pythone serpente</i>	<i>Pythone serpente</i>
	<i>greco uerbo phito</i>	<i>graeco uerbo πύθω</i>	<i>graeco uerbo πύθω</i>
En 1. 5	<i>Phitius</i>	<i>Phytius</i>	φύτιος (qui engendre, créateur)
	<i>id est fidem auferens</i>	<i>id est foedum auferens</i> <sup>45</sup>	<i>id est fidem afferens</i>
	<i>Phitonem</i>	<i>Phytonem</i>	<i>Pythonem</i>
	<i>phiton credulitas</i>	<i>phiton credulitas</i>	πειθῶ <i>credulitas</i>

Quant à la traduction de Philippe Dain<sup>46</sup>, elle donne « Pythien » pour la première occurrence mais 'traduit' (dissymétriquement et donc abusivement) le grec la seconde fois, en ajoutant de surcroît une causale qui détruit la structure du texte d'origine : « S'il est appelé 'Pythien', c'est soit parce que... il fit périr le serpent Python ; soit à cause du verbe grec πύθω 'j'interroge'... ; soit **parce qu'il est** 'le persuasif' (πειθός<sup>47</sup>), c'est-à-dire celui qui inspire confiance... ; en effet **le mot, la persuasion**, est l'équivalent de *credulitas*, la croyance ».

Ainsi la volonté de retrouver des étymologies validées par les linguistes modernes amène les éditeurs à négliger la pensée même des auteurs médiévaux et à leur imputer des incohérences : ignorant de la graphie

<sup>44</sup> Dans ses notes p. 138 du volume 2, BODE 1834 mentionne les graphies des manuscrits *phitius*, *phitone*, *phito*, *phitonem* dans deux manuscrits, et pour 1. 5 *fitios* (qu'il glose sans explication sur cette divergence avec son texte édité « *lege πείθιος* ») dans deux autres.

<sup>45</sup> Le manuscrit directeur de MAI, le Vat. lat. 3413, porte en fait *fedum afferens* avant correction, *fedum auferens* après correction (f. 25r) ; la leçon *fedum* est complètement isolée.

<sup>46</sup> DAIN 2005.

<sup>47</sup> Le mot est, c'est vrai, un doublet tardif du plus courant πύθω et peut être inspiré par le moins convaincant πείθιος que proposait BODE en note. Mais en donnant à l'épithète le statut d'un mot dont le sens serait repérable en latin, puisqu'il le traduit, et en l'intégrant arbitrairement dans une causale en français (qui efface la répétition de l'épithète), Ph. DAIN force encore le texte.

largement majoritaire des manuscrits du Pseudo-Albrecht (une seule épithète, plusieurs étymologies aux graphies stables), A. Mai proposait un système de deux épithètes proches, que ne distingue que leur graphie, avec étymologies multiples artificiellement articulées (cf. la graphie du serpent Python devenu Phyton à deux lignes d'intervalle) ; G. Bode suggère, lui, deux épithètes d'origine absolument différente, la seconde étant peu claire pour l'éditeur lui-même qui hésite. Enfin si la variante d'A. Mai, *foedum auferens* (ôtant l'horrible), est explicable par la glose qui suit, le serpent Python pouvant être qualifié de *foedus*, hideux ou criminel, le texte de G. Bode et la traduction de Ph. Dain qui en dépend pour *fidem afferens* introduisent une rupture de pensée : comment comprendre l'inversion entre « celui qui apporte la confiance » et celui qui tue le serpent Python, si le nom du serpent est mis en relation avec la *credulitas* et que le nom d'Apollon est justement lui-même en rapport avec la croyance ? Certes on peut comprendre qu'Apollon apporte la confiance (voire la foi ?) parce que la lumière tue les superstitions représentées par le serpent, mais comment rattacher la fin du développement ? L'argumentation me semble peu convaincante quand, avec Ph. Dain, on lit comme explication du meurtre de Python « parce que toute fausse croyance (*falsa credulitas*), issue des ténèbres, est renversée par l'éclat de ses rayons ; en effet le mot, 'la persuasion'<sup>48</sup> est l'équivalent de *credulitas*, la croyance » : la croyance (qui est tuée par Apollon avec le serpent) et la persuasion (qu'Apollon apporte), ce n'est pas la même chose... Le texte du Mythographe tel que le donne Bode et tel que le traduit Dain a perdu sa logique entre *fidem afferens* et *unde... fingitur*.

En réalité cette leçon *afferens* est mal attestée dans les manuscrits<sup>49</sup>. Au contraire *auferens* est régulièrement présent dans les deux branches de la tradition et est majoritaire. De plus, cette leçon est apparemment celle de la source du Mythographe, Remi *Comm. in Mart.* I 19. 11<sup>50</sup>, avec un sens qui convient mieux à l'ensemble du développement : « qui enlève la confiance (excessive) / la croyance », ce qui explique le meurtre du serpent dont le nom est compris comme « croyance », et précisé par le Mythographe pour ôter toute ambiguïté à l'épisode mythique grâce à l'adjonction de *falsa* ! La logique de l'explication ne tient qu'avec les leçons des manuscrits... Je plaide donc ici pour une collecte soigneuse des variantes dans toute édition d'un texte médiéval latin, particulièrement celles des noms propres et des mots grecs (ou donnés pour grecs), pour un respect de la graphie médiévale dans sa

<sup>48</sup> Le fait de traduire un étymon grec dont le sens n'est plus transparent pour le Mythographe autrement que par l'argument d'autorité de ce que lui affirment ses sources fausse son raisonnement.

<sup>49</sup> *Afferens* est la seconde leçon du manuscrit directeur de MAI, après une correction ; on ne la rencontre que dans un petit groupe de trois manuscrits étroitement apparentés entre eux et proches du manuscrit de MAI, et dans un autre manuscrit très isolé dans la tradition.

<sup>50</sup> Voir l'édition LUTZ 1962-1965, malheureusement indigente pour la tradition manuscrite !

propre logique et pour une plus grande prudence dans l'identification d'une *interpretatio graeca* héritée des auteurs anciens mais qui a au moyen âge perdu tout appui linguistique réel : on en tirerait une meilleure compréhension des auteurs et aussi sans doute de la circulation des textes<sup>51</sup>.

On conclura de ce détour par les questions d'édition que si le Pseudo-Albrecht étudie longuement cette épithète, *Phitius*, la première mentionnée dans le chapitre, c'est qu'elle est particulièrement riche d'enseignement pour le lecteur, parce qu'elle se justifie finalement par trois explications :

- une lecture liée au récit mythique, sous forme d'une double allusion (toutefois réduite à peu de choses) au meurtre du serpent Python. Le récit proprement dit n'en sera pas fait, pas plus qu'en VIII 3. 6 où Python /Phiton est de nouveau mentionné, ce qui montre au passage que le Mythographe a une certaine confiance dans la culture de ses lecteurs. Un épisode de la « vie » d'Apollon (selon la lecture évhémériste des dieux, en réalité hommes exceptionnels divinisés ensuite) n'est que le degré le moins significatif de cette exégèse de la mythologie et les récits de ce type ne sont que rarement détaillés dans tout le traité,

- une justification « cultuelle et historique » par les pratiques oraculaires, dont j'ai dit qu'il s'agissait d'un des thèmes du chapitre (*phito/interrogo*) ; la question de la divination sera reprise plus loin,

- et surtout une longue explication morale, d'où il ressort que la lumière du dieu solaire (Apollon) luttant contre les ténèbres (le serpent) et les fausses croyances trop assurées emporte la victoire, leçon implicitement spirituelle et chrétienne qui justifie l'intérêt pour les mythes déchiffrés selon cette grille.

### 3.3. Apollo Phebus

Apollon est aussi *Phebus*, *id est nouus*, explication tirée directement de Remi, *Comm.* I 15.7, qui ne donne aucune explication<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> Les notes des éditeurs seront en revanche parfaites pour accueillir leurs intéressants développements d'étymologie selon les normes linguistiques modernes et des 'rétro-conversions' en caractères grecs...

<sup>52</sup> La relation étymologique en grec de Φοῖβος avec l'idée de lumière, d'éclat est pourtant connue, par exemple de Macrobe *Sat.* I 17, 33. Ce même passage de Macrobe se poursuit toutefois par une remarque (17, 34) qui fait apparaître l'adjectif 'nouveau' : *Item Phaneta appellant ἀπό τοῦ φαίνειν et φαναίον ἐπειδὴ φαίνεται νέος, quia sol quotidie renouat se* (On appelle encore <Apollon> 'Phanès', d'après φαίνειν (apparaître), et 'φαναίον' (qui fait paraître, qui apporte la lumière) puisqu'il 'apparaît nouveau', parce que le soleil se renouvelle chaque jour) : peut-être est-ce là la source, mal comprise ou mal transmise, de Remi ? De son côté Servius, *Aen.* III 251, commente *Phoebus Apollo* par *purus, impollutus* : l'absence d'exégèse a pu détourner le Mythographe de cette explication.



Ch. VIII 4. 3 *Sed et Phebus, id est nouus, uocatur uel quod re uera sol in ortu suo cotidie nouus appareat, 4 uel quod secundum Epicureos de athomis constare et cum die nasci, cum die perire tradatur.*

Mais il reçoit aussi le nom de Phébus, c'est à dire 'nouveau', soit du fait qu'en vérité le soleil apparaît nouveau chaque jour à son lever, soit du fait que, selon les Épicuriens, on rapporte qu'il est composé d'atomes, et qu'il naît avec le jour, meurt avec le jour<sup>53</sup>.

Pour ce théonyme incontournable, Phébus, le Mythographe recourt cette fois à l'explication astronomique ou physique : simple apparence (c'est le choix du Mythographe comme le montre *re uera*) ou réalité dans les théories atomistes, chaque matin à son lever le soleil se montre renouvelé.

### 3.4. Apollo Nomius

On relève encore plus loin l'épithète de *Nomius*, héritée du grec νόμιος, 'pastoral' :

Ch. VIII 17. 1 *Quod uero Apollo, diuinitate ob occisos Cyclopa spoliatu, Admeti pecora pauerit (unde et iuxta Seruium a greco nomes, id est a pascuis, Nomius appellatur) phisica ratione fictum uidetur : 2 sol enim herbas et omnia pecorum alimenta producit. 3 Potest tamen secundum eundem et a tan noman, hoc est a lege chordarum, hoc uocabulum meruisse.*

Qu'Apollon ait fait paître les troupeaux d'Admète après avoir été dépouillé de sa divinité pour avoir tué les Cyclopes (c'est pourquoi, selon Servius, il est aussi appelé *Nomius* d'après le grec *nomes*, c'est à dire d'après 'pâturages') semble imaginé pour une raison physique : le soleil produit en effet les herbes et tous les aliments des troupeaux. Il peut cependant, suivant ce même Servius, avoir mérité cette appellation d'après *tan noman*, c'est à dire d'après 'la loi des cordes'.

La double étymologie est empruntée à Servius, *Ge.* III 2<sup>54</sup> (qui n'explique le premier rapprochement que par le mythe d'Apollon berger d'Admète) : νομή, le pâturage, ou νόμος dans son sens musical (d'où *lex chordarum*, le mode

<sup>53</sup> Cette explication atomiste, donnée par Servius, *Aen.* IV 584, était chez lui accompagnée de la condamnation *stulte dicunt*, que le Mythographe élimine, sans doute comme évidente à son époque.

<sup>54</sup> PASTOR AB AMPHRYSO *Amphrysus fluius est Thessaliae, circa quem Apollo, spoliatu diuinitate ob occisos Cyclopa, Admeto regi pauerit armenta dicitur : unde eum nunc inuocat. Qui Nomius uocatur uel ἀπό τῆς νομῆς, id est a pascuis, uel ἀπό τῶν νόμων, id est a lege chordarum* (« Berger de l'Amphrysus » : l'Amphrysus est un fleuve de Thessalie près duquel Apollon, dépouillé de sa divinité pour avoir tué les Cyclopes, a, dit-on, fait paître les troupeaux pour le roi Admète, c'est pourquoi il l'invoque à ce moment. <Apollon> est appelé *Nomius* soit d'après τῆς νομῆς, c'est-à-dire les pâturages, soit d'après τῶν νόμων, c'est-à-dire 'la loi des cordes'). En *Ge.* IV 7 aussi, le dieu est défini comme *pastoralis deus* sans autre explication ; en *Buc.* V 35 le caractère pastoral du dieu est encore en relation avec le mythe de ses fonctions chez Admète.

musical). Le Pseudo-Albrecht juge ici encore le lien avec un élément narratif du mythe comme insuffisant (et le récit mythique lui-même comme sans intérêt pour son propos) et il apporte donc à sa source un complément d'explication, là encore rattaché à la fonction solaire d'Apollon. Selon Raschke<sup>55</sup>, cet élément glissé entre les deux étymologies serviennes est tiré de Macrobe, *Sat.* I 17, 43-44 : on y rencontre en effet cette information, mais dans un passage qui nie tout lien avec la fable d'Admète. On ne peut exclure que le Mythographe dispose d'une autre source, mais on peut aussi voir là sa capacité à créer une synthèse de toutes les informations recueillies, même lorsqu'elles comportent des contradictions apparentes, et surtout son intérêt pour les exégèses physiques des épithètes divines qu'il a sélectionnées.

On notera enfin que la deuxième étymologie servienne permet d'introduire un nouveau thème essentiel pour parler d'Apollon, celui de la musique qui occupe toute la dernière partie du chapitre avec les Muses, Orphée...

Autrement dit, les épithètes du dieu servent de marqueurs, elles introduisent les thèmes successifs qui jouent un rôle structurant dans la présentation du dieu. En parcourant ses sources, le Mythographe ne relève que celles qui s'intègrent à sa démonstration à partir d'un commentaire qui les justifie et qui explique la place qu'il leur réserve.

#### 4. Autres moyens de caractériser un dieu

Pour compléter ce survol des épithètes apolliniennes, il faudrait ajouter qu'il existe aussi d'autres termes qui servent à caractériser le dieu : les Modernes ne les verraient pas tous comme des « épithètes divines », mais ils peuvent fonctionner exactement de la même façon en annonçant les thèmes dominants, avec des formulations latines comparables (*dicuntur, uocatur...*)<sup>56</sup>. Ainsi trouve-t-on ce bloc d'informations dans le paragraphe 4 du chapitre 8, mélange d'éléments physiques descriptifs, d'épithètes (déjà vues) et d'exégèses :

Ch. VIII 4. 1 *Apollinem etiam poete nonnumquam **parentem dicunt**, id est omnium creatorem, quod uidelicet quicquid in terra uel in mari nascitur operante solis calore procreatur. 2 Eundem tamen, cum sit **pater, imberbem** pingunt quod singulis diebus renascendo quasi iunior uideatur. 3 Sed et **Phebus**, id est nouus, **uocatur** uel quod re uera sol in ortu suo cotidie nouus appareat, 4 uel quod secundum Epicureos de athomis constare et cum die nasci, cum die perire tradatur. 5 **Intonsus***

<sup>55</sup> RASCHKE 1913 a repéré les sources du traité. Il est tout à fait possible que le Pseudo-Albrecht ait eu accès au texte des *Saturnales*, puisqu'il était à la disposition d'Erchanbert de Freising au IX<sup>e</sup> s. (Cf. REYNOLDS 1983, p. 233) et que le Mythographe travaillait dans cette région, mais il n'y a pas de citation indiscutable de cette œuvre dans le traité.

<sup>56</sup> La qualification comme 'épithète divine' est donc difficile à délimiter précisément en ce qui concerne le Mythographe, ce qui rend difficile les comptages, comme signalé plus haut.

*pingitur quod equales annis omnibus radios ministret. 6 Dicitur et auricomus a splendore aureo, itemque sagittarius a radiorum iaculis, quibus omnem penetrat mundum. 7 Hunc philosophi et poete nunc pro ipso sole, nunc pro augurii siue sapientie siue medicorum deo, nunc pro diuinatore aliquo, nunc pro ipso mundo, nunc pro quolibet sapiente uiro, nunc pro humane uocis modulatione ponere consueuerunt.*

Les poètes disent parfois aussi qu’Apollon est le père [*parentem*], c’est à dire le créateur de toutes choses, et ce parce que tout ce qui naît sur terre ou dans la mer est généré sous l’effet de la chaleur du soleil. Pourtant on le dépeint imberbe quoiqu’il soit père [*pater*], du fait qu’en renaissant chaque jour, il semble en quelque sorte un homme jeune. Mais il reçoit aussi le nom de Phébus, c’est à dire ‘nouveau’, soit du fait qu’en vérité le soleil apparaît nouveau chaque jour à son lever, soit du fait que, selon les Epicuriens, on rapporte qu’il est composé d’atomes, et qu’il naît avec le jour, meurt avec le jour. Il est dépeint avec des cheveux non coupés du fait qu’il distribue des rayons égaux à toutes les années. Il est dit aussi ‘aux cheveux d’or’ d’après son éclat doré, et de même ‘archer’ d’après les traits de ses rayons, avec lesquels il pénètre le monde entier. Les philosophes et les poètes ont coutume de le donner tantôt pour le soleil lui-même, tantôt pour le dieu de la prédiction ou de la sagesse ou des médecins, tantôt pour quelque devin, tantôt pour le monde lui-même, tantôt pour tout homme sage, tantôt pour la modulation de la voix humaine.

*Parens* reprend le caractère du soleil qui fait naître toute chose ; *pater*, qui pourrait porter le même sens, doit ici se lire comme un qualificatif marquant la vénération (‘auguste, vénérable, divin’) et évoque « l’âge mûr » – ou l’apparence physique qui y est associée – en contraste avec *imberbis*, qui est justifié dans le même sens que le *Phebus / nouus* qui suit (l’astre renaît chaque jour) ; *intonsus* (image classique du dieu aux longs cheveux) reçoit ici une explication astronomique, d’ailleurs peu claire<sup>57</sup> ; *auricomus* et *sagittarius* reprennent encore le thème solaire. Suit (en 4. 7) une phrase qui résume les thèmes de l’exégèse liée à Apollon : le soleil et la vie du monde, la divination (deux fois, dont une explication évhémériste), la sagesse (deux fois), la médecine, la musique.

À l’évidence, au début du chapitre, le nom du dieu lui-même (sans étymologie claire pour les modernes) sert déjà d’introduction générale, et il est lui-même glosé sur le même mode que ce que nous avons vu plus haut :

*Ch. VIII 1. 1 Primum Iouis filium Apollinem uolunt. 2 Hunc diuersis nominibus nuncupant et sub uariis significationibus frequentissime ponunt. 3 Dicitur Apollo, id est perdens siue exterminans, quod suo calore omnes herbarum et arborum humores pellere uideatur.*

<sup>57</sup> Les explications astronomiques que donne le Mythographe ne peuvent guère venir de Macrobe, *Sat.* I 17, 47, que RASCHKE indique pourtant ici comme source.

On veut que le premier fils de Jupiter soit Apollon. On le nomme de diverses façons et on lui donne très fréquemment des significations variées. Il est dit Apollon, c'est à dire 'causant la perte' ou 'détruisant', parce qu'il semble, sous l'effet de sa chaleur, chasser tous les éléments liquides des herbes et des arbres.

Apollon le destructeur, selon les explications de Fulgence et de Remi (cf. plus haut), *perdens sine exterminans* : l'idée, nous l'avons vu, est exploitée ensuite avec *Licius*, avec *Phitius* à propos du meurtre du serpent et de son interprétation. En outre elle est reprise plus loin, complétée par l'étymon grec, dans un long développement sur les différentes facettes ou images (*figurae*) du dieu ; on se rappelle que ce lien entre les *nomina* du dieu et ses *significationes* a déjà été souligné dès l'introduction du chapitre :

Ch. VIII 16. 9 *Sane numina pro locis tam figuras uarias quam etiam nomina diuersa sortiuntur : nam Apollo apud Delphos humana effigie, apud Licium lupina pingitur, apud Delon uero formam habet draconinam.* 10 *Constat etiam, secundum Porphirii librum quem Solem appellauit, triplicem esse Apollinis potestatem et eundem esse Solem apud superos, Liberum Patrem in terris, Apollinem apud inferos.* 11 [...]. 12 *Inde etiam tria insignia circa eius simulacrum uidemus : liram que nobis armonie celestis imaginem monstrat, griphem que eum etiam terrenum numen ostendit, sagittas quibus infernus et noxius deus indicatur.* 13 *Inde et Apollo a greco apollin, id est ab exterminando uel perdendo, ut diximus, dictus est : hinc est quod Homerus eum tam pestilentie dicit quam salutis auctorem.* 14 *Hinc et irato Apollini arcum et sagittas, placido uero citharam assignamus [...].* 15 *Dicitur autem et ideo liram habere quod per concordiam calor et humoris omnia temperantur.* 16 *Et mathematici asserunt, quotiens sol cum arcu apparuerit, pestilentiam subsequaturam.*

Les divinités obtiennent assurément, selon les lieux, aussi bien des figures diverses que des noms différents. Car on dépeint Apollon à Delphes sous une forme humaine, mais sous une forme de loup sur le Lycée<sup>58</sup> et une allure de serpent à Délos. Il est même établi, suivant le livre de Porphyre auquel il a donné le titre de *Solei*<sup>59</sup>, que la puissance d'Apollon est triple et que c'est le même qui est le Soleil chez les dieux d'en haut, Liber Pater sur la terre et Apollon chez ceux d'en bas. [...] De là viennent aussi les trois attributs que nous voyons à sa statue : la lyre, qui nous montre une image de l'harmonie céleste, le griffon<sup>60</sup>, qui le désigne comme divinité également terrestre, les flèches, par lesquelles il est indiqué comme dieu

<sup>58</sup> Les manuscrits et MAI donnent la forme au masculin, pour évoquer la montagne d'Arcadie ; BODE proposait la Lycie.

<sup>59</sup> Cette référence à Porphyre vient de la source, Servius, *Buc.* V 66.

<sup>60</sup> Le mot posait déjà problème aux copistes de Servius (*gripem, gripe, crype, griphem* avec des variantes sur les mots voisins) ; un relecteur de B (Bern. 363, du VIII<sup>e</sup> siècle) a noté au-dessus de la ligne : *uel capreum uel clipeum*, ou bien peau de chèvre (?) ou bien bouclier. Il doit s'agir du griffon, compagnon habituel d'Apollon, mais le féminin présent chez Servius comme dans les manuscrits du Mythographe peut indiquer que les médiévaux y ont vu un objet au demeurant mal déterminé. Cependant cette forme de féminin est attestée pour l'animal (par exemple dans la littérature sur Alexandre) même si elle est inconnue du latin classique.

infernal et mauvais. Il s'en suit aussi qu'Apollon est ainsi dit d'après le grec *apollin*, c'est à dire 'détruire' ou 'causer la perte', comme nous l'avons dit<sup>61</sup>. De là vient qu'Homère<sup>62</sup> le dit responsable tant d'épidémies que de retours à la santé. De là aussi que nous assignons à Apollon l'arc et les flèches quand il est irrité, la cithare quand il est paisible. [...] On dit aussi qu'il a une lyre parce que toutes choses trouvent l'équilibre par l'accord de la chaleur et de l'humidité. Et les astrologues soutiennent qu'une épidémie est sur le point d'arriver chaque fois que le soleil sera apparu avec son arc<sup>63</sup>.

Ainsi le thème solaire, le plus évident pour le dieu Apollon, était d'abord implicite en 1. 3 (*suo calore* implique que tous songent à l'assimilation courante au soleil) puis explicité en 1. 7 ; le thème du pouvoir destructeur d'Apollon a été lancé prioritairement (1. 3) avec la « traduction » de son nom, relayé ici avec l'étymon grec *apollin* (16. 13) et développé : destruction négative quand le soleil dessèche les plantes (1. 3 et 1. 8), positive quand le dieu combat les ténèbres (1. 5-6) ; cette idée est ensuite reprise pour illustrer une vision plus générale, élargie à l'ensemble des dieux : l'ambivalence (ou même polyvalence ?) de toutes les divinités, à travers l'exemple de l'Apollon bénéfique et de l'Apollon ravageur, et plus encore (16. 10) des trois facettes du dieu Apollon. D'autres aspects liés au rôle d'Apollon dans la musique, la médecine ou les oracles feront également par la suite l'objet de commentaires. Ainsi les qualificatifs et informations de natures diverses sur les dieux, mêlés aux épisodes mythiques proprement dits (très souvent de simples allusions sans récit circonstancié), tissent un réseau d'élucidations de la mythologie par l'histoire, la physique ou la morale.

## 5. Un procédé intégré à une stratégie chez le Pseudo-Albrecht

Apollon n'est pas, dans le traité, le seul dieu à être caractérisé par ses épithètes mais, par leur nombre, il est sans doute l'un des plus représentatifs de l'intérêt pour ces qualificatifs<sup>64</sup>, particulièrement exploités dans l'introduction des chapitres et l'annonce des différents thèmes d'exégèse liés au dieu, où l'on trouve aussi bien des noms divins que les autres formes de caractérisation du dieu. L'intérêt pour les épithètes et autres qualificatifs des

---

<sup>61</sup> On reconnaît là la famille de ἀπόλλυμι.

<sup>62</sup> La référence à Homère est évidemment empruntée à la source du passage, Servius, *Buc.* V 66.

<sup>63</sup> Allusion à certaines formes repérées lors de l'observation du soleil, comme on trouve chez Macrobe, *Sat.* I 17, 47, l'image de l'arc associée au fragment de disque solaire visible à son lever.

<sup>64</sup> On notera toutefois que Junon collectionne plus de dix épithètes, mais réunies dans un seul paragraphe (IV 3) et toutes (sauf la dernière) en relation avec le mariage et l'accouchement.

dieux est clairement lié au choix d'un plan d'exposition rigoureux par grands chapitres : c'est par leur intermédiaire qu'est dressé un premier portrait du dieu, au début des chapitres. On dit des nombreuses épithètes d'un dieu qu'elles servaient à mettre en lumière la diversité de ses aspects<sup>65</sup>, mais dans notre traité, ces énumérations aident plutôt à chercher une plus grande cohérence de l'énoncé : en orchestrant, comme une ouverture musicale, les thèmes principaux qui caractérisent un dieu de la mythologie, en réduisant le nombre de ces thèmes et en construisant une image moins éparpillée du dieu (sans pouvoir prétendre la rendre complètement unitaire), les épithètes et autres qualificatifs structurent le chapitre et aident à clarifier l'exposé<sup>66</sup>.

Sans s'attarder à une analyse détaillée, comparons avec le chapitre I, sur Saturne, un dieu qui n'est guère riche en épithètes dans la littérature latine<sup>67</sup>. Pour tenir le rôle d'introduction, on trouve des éléments descriptifs : Saturne est un sombre vieillard aux cheveux blancs avec pour attribut une faux et un serpent (ou dragon), c'est un dieu lié au temps (ce qui sera expliqué plus loin dans le chapitre), mais aussi à l'agriculture, deux thèmes qui se retrouvent dans les étymologies de son nom<sup>68</sup>.

Ch. I 1. 1 *Primum deorum Saturnum ponunt. 2 Hunc mestum, senem, canum, caput glauco amictu coopertum habentem, filiorum suorum uoratorem, falcemque ferentem, draconem etiam flammium, qui caude sue ultima deuorat, in dextra tenentem inducunt. [...]*

2. 1 *Historia quidem habet Saturnum patrem et Iouem filium regna in Creta obtinuisse. 2 Inter quos bello orto, cum preualuisset Iupiter, fugatus Saturnus Italiam petiit ibique a Iano, qui tunc regnabat, receptus, cum eum usum uinearum et falcis docuisset, in partem est admissus imperii sibi que oppidum fecit. 3 Hic itaque in agricultura magnum impendens exercitium et per annone prerogationem ad se populos attrahens, a saturando Saturnus meruit appellari.*

On donne Saturne pour le premier des dieux. On le représente affligé, vieux, avec des cheveux blancs et la tête couverte d'un voile gris,

<sup>65</sup> Cf. BELAYCHE 2005.

<sup>66</sup> On peut comparer l'impression d'émiettement que donne la lecture de Fulgence avec la structure des chapitres du Pseudo-Albrecht. Ainsi par exemple dans la présentation de Proserpine et Cérès, unies autour de leur nature de déesses de la végétation, à comparer avec la source, Fulgence, et avec le premier Mythographe du Vatican, ce que je ne peux développer ici.

<sup>67</sup> Dans la base *Epiclèses* de Strasbourg (cf. note 12), une seule épithète relevée pour Saturne (*senex*) contre une quinzaine pour Apollon (latin seulement).

<sup>68</sup> La seconde étymologie, cicéronienne, sera donnée en 8. 6 : *Saturnum dicit eum Tullius nominatum quod annis saturetur* (Cicéron dit qu'il a été nommé 'Saturne' par ce qu'il est rassasié [*saturetur*] d'années), renvoyant ainsi au thème du temps.

dévoreur de ses propres enfants, portant une faux<sup>69</sup>, et tenant également dans sa main droite un serpent<sup>70</sup> crachant des flammes, qui dévore le bout de sa queue. [...]

Voici assurément ce que contient l'histoire : Saturne, le père, et Jupiter, son fils, occupèrent leurs royaumes en Crète, mais la guerre éclata entre eux ; comme Jupiter l'avait emporté, Saturne mis en déroute gagna l'Italie ; accueilli là par Janus, qui régnait alors, il reçut une part de son pouvoir parce qu'il lui avait enseigné l'usage des vignes et de la faux, et il se fit une place forte. Ainsi, se consacrant à la pratique assidue de l'agriculture et attirant les peuples à lui en leur distribuant les récoltes, il mérita l'appellation de Saturne d'après le fait qu'il les rassasiait.

Un peu plus loin, on voit apparaître deux autres noms du dieu pour analyser le sens des mythes, et c'est l'occasion de justifier des éléments de la première description du dieu :

I 5. 1 [...] *Saturnum etiam philosophi in figura temporis accipiunt : unde et grece enim Cronon, id est tempus, appellant. 2 Hinc et nonnulli caput eius ob hoc tectum asserunt quod ignotum sit temporis principium. 3 Ideo a filio pulsum esse, quia sequens tempus, quod quodam modo ex precedente gignitur, succedendo preteritum pellat. 4 Sed et Tex a Grecis dicitur quia apud eos t trecenta, e quinque, x sexaginta significat : et hic, ut probant computiste, dierum totius anni est numerus. 5 Tex etiam comedens siue consumens interpretatur. 6 Vnde et filios suos dicitur deuorasse ; quod ideo fingitur quia tempus quecumque gignit genita consumit. 7 Omnia namque orta occidunt et aucta senescunt.*

Les philosophes reçoivent aussi Saturne comme figure du temps, c'est pourquoi aussi ils l'appellent en grec *Cronos*<sup>71</sup>, c'est à dire 'le temps'. De là vient aussi que quelques-uns soutiennent que sa tête est couverte, pour la raison que le début du temps est inconnu ; ils disent aussi que, s'il a été chassé par son fils, c'est parce que le temps qui vient après, ce temps qui naît en quelque sorte du précédent, chasse le temps passé en lui succédant. Mais il est aussi dit *Tex*<sup>72</sup> par les Grecs, parce que chez eux T signifie trois cents, E cinq, et X soixante, ce qui, comme le prouvent les computistes, est le nombre des jours d'une année entière. Mais *Tex* s'interprète également comme 'mangent' ou 'absorbant', c'est pourquoi l'on dit aussi

<sup>69</sup> Saturne comme dieu de la végétation est pourvu sans doute d'abord de la faucille des moissonneurs, mais dans d'autres représentations il porte la faux, attribut qu'il a gardé comme dieu du temps. Sur le lien de Saturne avec la représentation du temps, voir PANOFSKY 1939 (traduction française HERBETTE et TEYSSÈDRE 1967, ch. III 'Le vieillard temps').

<sup>70</sup> Ce serpent est appelé *draco*, mot qui désigne un énorme serpent avant d'évoquer le dragon médiéval (cf. par ex. Remi, *Comm.* VIII 437.15). Les deux mots *draco* et *serpens* peuvent être à peu près synonymes au moyen âge.

<sup>71</sup> L'identification de Κρόνος ou (par une confusion ancienne) Χρόνος avec Saturne est banale.

<sup>72</sup> Cette désignation fondée sur la valeur numérique (d'ailleurs exacte) des lettres grecques se trouve chez Remi, *Comm.* I 33.9. Cependant Remi attribue au nom même de Saturne (sans fournir d'ailleurs la moindre explication) le sens de *comedens* que le Mythographe rapporte à cette désignation comme *Tex*.

qu'il a dévoré ses enfants : si l'on imagine cela, c'est parce que le temps absorbe, une fois née, toute chose qu'il a engendrée. Et de fait tout ce qui est apparu meurt et tout ce qui a grandi vieillit.

Les éléments de description qui ouvrent le chapitre remplissent donc le même rôle que les épithètes d'Apollon. Et l'on voit encore pourquoi il est parfois difficile de distinguer ce que nous, modernes, identifions comme 'épithète divine' de la suite d'autres informations qui semblent équivalentes aux yeux du Mythographe, ce qui rend tout dénombrement hasardeux : nom ? épithète ? surnom ? trait caractéristique ? élément de description « visuelle » ? En fonction de quels critères valables pour le traité médiéval peut-on établir une différence entre les trois qualificatifs d'Apollon Phebus (puisque'il vaut pour l'adjectif *nouus*) et *parens* ou *imberbis* ? Entre le *Soractis custos* d'Apollon et le *uorator filiorum* de Saturne (ch. I, 1. 2) ?

## 6. Regard sur d'autres traités de mythographie

Si cet intérêt pour toutes les désignations d'un dieu est évident chez le Pseudo-Albrecht, ce n'est pas simplement par respect aveugle de ses sources. Certes, en grec déjà, en latin moins souvent (pour les médiévaux surtout, qui ont perdu le contact direct avec le grec) les épithètes divines peuvent avoir un sens transparent, et les expliquer par les diverses facettes du dieu n'a rien d'original, on le voit dans les sources et le Mythographe a annoncé qu'il n'inventerait rien. Mais quand on parcourt plusieurs ouvrages mythographiques de la fin de l'antiquité et du moyen âge, on observe la diversité de leurs attitudes à l'égard des épithètes divines.

Elles sont parfois présentes chez Fulgence, mais ici ou là, au hasard des chapitres, sur tel ou tel mythe en raison du plan choisi, et souvent absentes : ainsi dans la *Fabula Apollonis* (Mit. I 12), on ne trouve qu'*Apollo* et *Sol* tandis que dans *De triplo, sagittis et Pithone* (I 17), il n'y a aucune épithète apollinienne.

On en trouve chez le premier Mythographe du Vatican, mais avec moins de détails ; cet auteur, qui donne en général un récit assez sommaire des mythes, ne prête d'ailleurs guère attention à leur interprétation. Le deuxième Mythographe du Vatican, qui s'intéresse à l'exégèse des mythes, a davantage d'intérêt pour les désignations des dieux, mais lui aussi vise à donner un résumé de la mythologie et ne s'attarde guère sur chaque divinité. Chez ces deux auteurs on notera aussi la moins grande insistance sur l'étymologie grecque, que recherche clairement le Pseudo-Albrecht.

Enfin, pour prendre un dernier point de comparaison, sans prétendre à une analyse détaillée, les épithètes divines sont très peu mentionnées dans le manuscrit de la bibliothèque Bodléienne d'Oxford Digby 221 qui offre un *de*



*natura deorum* inconnu ailleurs<sup>73</sup> (il n'y en a par exemple aucune dans le ch. 52 sur Proserpine), et, quand il y en a, elles sont juste mises en relation avec un élément des récits mythiques : Apollon est dit *Pythius*, parce qu'il a tué le serpent Python qui avait poursuivi Latone ; *Nomius* parce qu'il a gardé les troupeaux d'Admète (27 *Nomius id est pastoralis*) ; il est nommé Phoebus sans commentaire...

## Conclusion

Si donc le Pseudo-Albrecht est à ce point attentif à relever dans toutes ses sources, à regrouper et à élucider les désignations des dieux, c'est bien parce qu'elles lui offrent une possibilité précieuse d'atteindre son but. Accumuler les épithètes d'un même dieu, démontrer l'unicité des dieux sous les *uocabula* différents qui les désignent, c'est marteler une idée-clé qu'il a lancée d'entrée, dès le prologue du traité, après avoir raconté « l'histoire » de la naissance des idoles :

Prologue : 8 *Exhinc inueteratus error humanus in idolorum cultura ubique gentium cepit diffundi.* 9 *Nec tamen uniuersos eadem inuoluit inscitia, nec eosdem ritus cuncti recipiendos censuerunt.* 10 *Nam philosophi, quorum in plerisque uel ueritatis uiam uel rationis assertionem tradidit auctoritas, unum dicunt deum esse, celi et terre rerumque omnium procul dubio creatorem.* 11 *Hic tamen ab eisdem pro multiplici dispositione, qua diuersis modis regitur mundus, uariis idem uocabulis appellatur.* 12 *Dicitur enim Vitumnus, quod uitam prestat, Sentinus, quod sensum ; uocatur Iouis siue Iupiter in ethere, Iuno in aere, Diana in terra ; multaue sunt alia eiusdem dei tamquam plurimorum uocabula.* 13 *Plerumque etiam unus idemque non solum diuersis nominibus, sed et uario sexu dicitur iuxta illos uersus Valerii Serrani : « Iupiter omnipotens, rerum regumque repertor, / progenitor genitrixque deum, deus unus et idem ».* 14 *Vnde est et illa Iouis oratio : « Celicole, mea membra, dii, quos nostra potestas / officiis diuersa facit ».* 15 *In magnis ergo, ut ait Remigius, dispositionibus quasi masculino effertur genere, in minoribus uero femininum quodam modo nomen accepit.* 16 *Siue ab agendo (iuxta Seruium, Stoicorum dogma tradentem) mas dicitur, femina uero, cum patiendi poete ei dant naturam.* 17 *Vnde est : « Coniugis in gremium lete descendit ».* 18 *Ab actibus autem iuxta eundem uocatur, ut Iupiter iuuans pater, Mercurius quia mercibus preest, Liber a libertate data.* 19 *Et Varro dicit quod, cum unus idemque sit homo, a corpore tamen homo, ab anima sapiens dicitur, ita ergo et deus, cum unus idemque sit, multis tamen pro dispensationis sue diuersitate censetur uocabulis.*

C'est de là qu'a pris racine cette erreur des hommes qui se manifeste dans le culte des idoles, et elle commença à se diffuser partout dans les peuples. Cependant la même ignorance n'enveloppe pas l'ensemble des hommes et tous n'ont pas jugé bon d'accepter les mêmes rites. Car les philosophes, dont l'autorité a enseigné, le plus souvent, soit le chemin vers la vérité soit

<sup>73</sup> BROWN 1972, après l'étude de J. B. ALLEN 1970. Le manuscrit Oxford, Bodl. Digby 221 contient aussi le Pseudo-Albrecht.

l'affirmation de la raison, disent qu'il y a un seul dieu, sans aucun doute créateur du ciel et de la terre comme de toutes choses. Cependant, en raison du plan multiforme par lequel le monde est gouverné selon des manières variées, ce dieu est appelé par ces mêmes philosophes avec des désignations diverses alors qu'il est le même. Il est dit en effet Vitumnus, parce qu'il procure la vie, Sentinus, parce qu'il procure la faculté de sentir. Il est désigné comme Jovis ou Jupiter dans l'éther, Junon dans l'air, Diane sur la terre, et nombreuses sont les autres désignations de ce même dieu comme si c'étaient celles d'un très grand nombre de divinités. En outre la plupart du temps, un seul et même dieu non seulement reçoit des noms différents, mais en plus on le dit d'un sexe ou de l'autre comme dans ces vers de Valérius de Sora : « Jupiter tout puissant, créateur des choses et des rois, père et mère des dieux, dieu unique et identique ». D'où aussi cette prière de Jupiter<sup>74</sup> : « Habitants du ciel, mes membres, ô dieux, faits par notre puissance, diverse en ses fonctions ». Il est donc, comme l'indique Remi, donné pour être en quelque sorte de sexe masculin dans les organisations d'importance, et d'une certaine manière il a reçu un nom féminin dans les organisations mineures ; ou bien on le dit mâle d'après le fait qu'il est actif, selon Servius quand il transmet les croyances des Stoïciens, et femelle quand les poètes lui donnent une nature passive. D'où : « Il descend dans le sein de son épouse joyeuse<sup>75</sup> ». Il est, selon le même auteur, désigné d'après ses actions, par exemple Jupiter comme 'le père qui aide', Mercure parce qu'il préside aux marchandises, Liber d'après le don de la liberté<sup>76</sup>. Varron dit aussi que, bien que l'homme soit un seul et même être, il est pourtant dit homme d'après le corps et sage d'après l'âme, de la même façon donc, Dieu aussi, bien qu'il soit un seul et même, est pourtant pourvu de nombreuses désignations en raison des divers aspects de sa providence<sup>77</sup>.

Chaque dieu est ainsi ramené à une certaine unité à travers ses différentes désignations et, au-delà, la multiplicité des dieux est elle aussi ramenée vers l'unicité du seul Dieu que reconnaît la chrétienté médiévale. Cette unicité profonde des dieux vient contrebalancer, « neutraliser » le rappel (au début du prologue) de l'origine de l'idolâtrie – et implicitement du polythéisme – empruntée à Fulgence (*Mythol.* I 1), idée clairement négative pour les chrétiens<sup>78</sup>. Les passages en gras dans la citation ci-dessus sont des ajouts

<sup>74</sup> Fragment d'Ennius.

<sup>75</sup> Virgile, *Ge* II 326.

<sup>76</sup> Macrobe, *Sat.* I XVII et ch. suivants, s'emploie de même à montrer longuement que tous les dieux se ramènent à un seul, le soleil.

<sup>77</sup> Le terme *dispensatio* appartient aussi au vocabulaire chrétien. Il me semble que cette dernière phrase joue pour un lecteur médiéval sur la possible lecture chrétienne de *deus* (en latin sans déterminant !) et j'ai choisi d'orienter explicitement la traduction dans ce sens avec le choix d'une majuscule et l'absence de déterminant, quoique l'explication vaille en même temps pour chaque dieu païen.

<sup>78</sup> C'est aussi une réponse implicite au reproche railleur que formule Augustin, *Cité de Dieu* VI 9. 1, contre « ces fonctions des dieux morcelées de façon si mesquine et si minutieuse qu'il

personnels du Mythographe à ses sources et soulignent les étapes du raisonnement :

- au lieu de stigmatiser brièvement la *scena credulitas* comme Fulgence, qui enchaîne immédiatement sur la *Fabula Saturni*, le Pseudo-Albrecht attire l'attention sur le fait que les sages ne se laissent pas tromper par cette multiplicité de faux dieux (phrase 9 ajoutée aux sources) et il insiste sur la dimension de vérité et de sagesse (*philosophi* tiré de la source, Remi *Comm.* I 26-4, est développé par une relative valorisante ajoutée en phrase 10),

- il n'y a aucun doute (adjonction de *procul dubio* à Remi) sur le Dieu unique créateur de toutes choses,

- certes, les noms de chaque dieu sont multiples (en 12, adjonction d'une phrase qui généralise cette affirmation de l'unicité divine),

- mais ce sont particulièrement les poètes (en 16, mot ajouté à la source, Servius *Aen.* IV 638) qui varient les noms, ces poètes auxquels le monde médiéval, à la suite de l'antiquité, accepte d'accorder une certaine confiance. En somme, au regard d'un philosophe, d'un sage (chrétiens compris), la multiplicité des dieux et de leurs noms n'est qu'un artifice de langage ou plutôt un de ces voiles inventés par de sages poètes pour donner plus de prix à leur enseignement (*integumentum*) et, ici, dire la diversité des forces qui gouvernent le monde, comme l'indiquait Remi (*dispositione*<sup>79</sup> *qua diuersis modis regitur mundus*), c'est-à-dire en fin de compte l'omnipotence divine déployée sous toutes ses facettes. L'idée est régulièrement reprise dans le traité, avec une insistance marquée<sup>80</sup> ; elle est déclinée dans ses quelques variantes (une même divinité peut offrir des contrastes entre aspects positifs / négatifs comme on l'a vu pour Apollon) ; il est aussi rappelé que certains noms de divinités sont interchangeables, ce qui souligne le fait que le grand nombre de dieux n'est pas à prendre au pied de la lettre<sup>81</sup>.

Le traité du Mythographe use de tous les moyens pour démontrer la profonde valeur de la mythologie. Un procédé insistant, l'expression du lien de cause à effet, fonde ainsi la démonstration de la vérité que dissimule la

---

faut les invoquer chacun d'après son office propre » (traduction G. COMBÈS). Il est à noter qu'Augustin est complètement absent des sources du traité, sans doute à cause justement de son attitude trop critique ; sur l'allusion à Augustin dans la version longue de la préface, voir LAGIOIA 2011.

<sup>79</sup> Le terme de *dispositio* est déjà dans la source, mais il ne peut que convenir à un lecteur médiéval, chrétien comme Fulgence, puisque c'est dans la littérature chrétienne le terme employé pour désigner le plan de Dieu sur le monde.

<sup>80</sup> Outre le chapitre sur Apollon, voir en particulier IX (Mercure) 8. 4 ou XII (Bacchus) 1. 2 puis 2. 11.

<sup>81</sup> Cf. la fin du ch. VII (Proserpine) 4. 13 : *Iuno inferna* et *Iupiter Stygius* (Junon infernale / d'en bas et Jupiter Stygien) sont dits identiques à Proserpine et Pluton.

mythologie ; partout se lisent des formulations du type ‘si tel nom a été donné /si tel mythe a été inventé, c’est à cause de tel phénomène physique ou de telle analyse morale...’ (*ideo... quia/quod*), références au monde créé par Dieu qui ne sont nullement grevées par la condamnation du polythéisme et qui donc emportent l’adhésion.

De la même façon, l’omniprésence de l’étymologie, qui dit la vérité des mots, dit en même temps pour les médiévaux la vérité des choses... ou même des faux dieux, une fois les déguisements poétiques écartés. Son importance est si forte qu’elle induit même une discussion théorique sur ses capacités et son fonctionnement<sup>82</sup>. Or l’étymologie savante est dans le traité habituellement grecque, donc elle fonctionne en plus comme argument d’autorité pour les lecteurs du XII<sup>e</sup> siècle peu connaisseurs des racines grecques mais sensibles à leur prestige ; il arrive d’ailleurs que l’étymon grec, devenu avec le temps méconnaissable, soit simplement supprimé par le Mythographe qui ne pense pas ce faisant affaiblir sa démonstration<sup>83</sup> : ce n’est pas le terme grec lui-même qui prime, c’est la signification dont il est porteur qu’il faut retenir.

Comme l’onomastique est le lieu par excellence où se déploient les justifications étymologiques, les épithètes divines sont un élément stratégique dans la démonstration du Pseudo-Albrecht puisqu’elles sont particulièrement efficaces pour afficher la validité du discours mythologique antique. Régulièrement à chaque début de chapitre<sup>84</sup>, mais aussi plus loin, en reprise d’un thème déjà évoqué ou en début de développement, elles sont la preuve éclatante toujours renouvelée que sous son voile de fiction la mythologie dit vrai. À la limite, les épithètes et qualifications des dieux suffiraient presque à dire la vérité de la mythologie, les mythes eux-mêmes ne sont plus

<sup>82</sup> Voir ch. XII (Bacchus) 2. 2-3 ; cf. aussi une formule comme II, 6. 2 (*per nominis etimologiam euidenter probare*, prouver en toute évidence par l’étymologie du mot).

<sup>83</sup> Le Mythographe propose moins souvent le mot grec que Servius et que Fulgence (qui sont plus proches du grec), mais aussi que Remi d’Auxerre, si souvent sa source. Par exemple en II. 1.8 : *Demonum enim, inquit, dicti sunt a demonti* (variantes : de monti, demonci...), *id est a principatu populi* (En effet les démons ont été appelés d’après *demonti*, c’est-à-dire ‘prééminence sur le peuple’), on ne sait s’il s’agit d’un mot grec ; la forme est si problématique que les modernes ont jugé nécessaire d’intervenir lourdement : MAI a choisi de ne pas éditer ce passage (en s’écarterant exceptionnellement de son manuscrit directeur, qui le comporte pourtant), BODE a édité *δημόχως* ou proposé une correction *δημόχοι* dans sa note critique, et Ph. DAIN – avec une critique bien sévère de la « lecture de Bode... évidemment incorrecte » (dans sa note 7 au chapitre II ; c’est moi qui souligne deux mots, l’un parce qu’il ne s’agit pas de lecture de manuscrit mais d’interprétation, l’autre parce que la leçon stigmatisée apparaît dans un passage qui n’a rien d’évident) – a introduit dans sa traduction une non moins problématique correction *δημόχως* glosée par un étonnant ‘le protecteur du peuple’.

<sup>84</sup> Placées en début de chapitre les épithètes permettent aussi de commencer chaque nouveau développement par une exégèse « philosophique » du dieu et de s’écarter des récits mythiques parfois scandaleux.

indispensables et d'ailleurs souvent ils ne sont pas racontés dans le détail par le Mythographe. La vérité de la mythologie est une vérité des mots, elle est de l'ordre du langage, et c'est ce qui la sauve, bien qu'elle parle de « superstitions » contraires à la foi chrétienne : il ne s'agit plus des croyances – dépassées et renvoyées dans l'ombre par la foi chrétienne comme le serpent Python par les flèches d'Apollon – mais du fonctionnement d'un discours crypté par le biais de fictions. Il est légitime de s'intéresser aux paroles des sages, à ce qu'ils ont dit sur l'homme et sur le monde ; les mots des poètes – des *uates* grands créateurs de mythes, appelés parfois « théologiens » comme dans l'antiquité<sup>85</sup> –, sont vrais parce que les poètes sont sages et que leur discours sur les dieux est une description cryptée par *integumentum* – et cela lui ajoute de la valeur pour les médiévaux – du fonctionnement du monde, donc pour un chrétien, d'un fonctionnement cohérent, analysable dans toutes ses parties et renvoyant à un dieu unique : les noms des dieux disent ce que sont l'homme et le monde, tels que les a créés Dieu, le dieu unique évoqué déjà par Varron (cité à la fin du prologue) et évidemment, pour les lecteurs du Mythographe, le Dieu chrétien.

## Annexe

On trouvera ici le début du chapitre du Pseudo-Albrecht consacré à Apollon (selon mon édition) pour faciliter la vision d'ensemble de ce passage et le repérage des références dont le dernier élément (numéro de phrase) ne peut être trouvé dans les éditions actuellement disponibles.

### Ch. VIII (Apollon)

1. 1 Primum Iouis filium Apollinem uolunt. 2 Hunc diuersis nominibus nuncupant et sub uariis significationibus frequentissime ponunt. 3 Dicitur Apollo, id est *perdens* siue *exterminans*, quod suo calore omnes herbarum et arborum humores pellere uideatur. 4 Dicitur Phitius uel a Phitone serpente, quem secundum fabulam mox natus interfecit, siue a greco uerbo *phito*, quod interrogo interpretatur (ipsum enim interrogabant et consulebant), 5 siue *Phitius*, id est *fidem auferens*. 6 Vnde et Phitonem sagittis fingitur occidisse, quod omnis falsa credulitas, per tenebras orta, radiorum eius fulgore destruat ; *phiton* namque credulitas interpretatur. 7 Sol secundum Tullium dicitur uel quia solus ex omnibus sideribus tantus est, uel quia, cum est exortus, stellis omnibus obscuratis, solus apparet. 8 Dicitur *Licius* a Licio fano apud Delon maximo (unde Virgilius « Nunc Licie sortes »), siue a *licio lykoy*, id est *lupo* : sicut enim lupus pecora dilacerat, sic feruore suo omnem sol exsiccat humorem. 9 Hinc et Pan, qui ouium dicitur deus quod lupos ab ouili

---

<sup>85</sup> Cf. ch. VIII 20. 2 où Orphée est désigné comme *theologus*.

arceat, Liceus appellatur. 10 Cuius quia casu fecimus mentionem, breuem nec inutilem de eo subiciamus digressionem.

(2. 1 Pan igitur (ut dicit Varro qui deorum tractat potestates et naturas) deus est nature et interpretatur omne....

Paragraphe consacré à Pan)

3. 1 Dicitur Apollo Delius, id est declaratio, quod sol omnia illuminet, siue a Delo insula in qua fingitur natus. 2 De cuius natiuitate fabulam, quia apud alios est obscura, censui apponendam et, ut tota res euidentior fieret, ab altiori inchoandam. 3 Ceus itaque gigas filias duas pulcherrimas habuit, Asteriem et Latonam. 4 Post uitiatam uero Latonam, cum eius etiam sororem Asteriem uitare uellet Iupiter, illa optauit a diis ut in auem conuerteretur uersaque in coturnicem est ;et cum uellet mare transfretare, quod est coturnicum, afflata a Ioue et in lapidem conuersa, diu sub fluctibus latuit. 5 Supplicante tamen Ioui Latona, leuata superferri aquis cepit. 6 Postea cum Iuno grauidam Phitone misso Latonam persequeretur, terris omnibus expulsa, tandem aliquando applicante se litoribus a sorore suscepta est et illic Dianam primo, post Apollinem peperit, qui statim occiso Phitone ultus est matris iniuriam. 7 Sane nata Diana parturienti Apollinem matri dicitur prebuisse obstetricis officium ; unde cum Diana sit uirgo, tamen a parturientibus inuocatur (hec namque est secundum non paucos Diana Iuno Proserpina). 8 Nata igitur numina terram sibi natalem errare non passa sunt, sed eam duabus insulis religauerunt. 9 Veritas uero longe alia est. 10 Nam hec insula cum terre motu laboraret, qui fit sub terris labentibus uentis, oraculo Apollinis terre motu caruit. 11 Nam precepit ne illic mortuus sepeliretur et iussit quedam sacrificia fieri. 12 Postea e Micone Giaroque, uicinis insulis, populi uenerunt qui eam tenerent. 13 Quod autem Diana prius nata est, rationis est : nam constat primum noctemfuisse, cuius instrumentum est luna, id est Diana, post diem, quem sol efficit, qui est Apollo. 14 Vt autem Delos primo Ortigia diceretur, fictum dicitur a coturnice, que grece ortogomitra appellatur ; 15 Delos autem, quia diu latuit et postea apparuit (nam *delon* Greci manifestum dicunt), uel, quod uerius putatur, quia, cum ubique Apollinis responsa obscura fuerint, manifesta illic dabantur oracula.

## Bibliographie

ALLEN, J. B., « An anonymous XIIth century 'De Natura deorum' in the Bodleian Library », dans *Traditio* 26 (1970), p. 352-364

BELAYCHE, N., P. BRULÉ, G. FREYBURGER, Y. LEHMANN, L. PERNOT et F. PROST (eds.), *Nommer les dieux, théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Turnhout : Brepols, 2005

BESSON, G., « D'Albéric au Pseudo-Albrecht. Date et origine du troisième Mythographe du Vatican », dans *Fleur de clergie. Mélanges en l'honneur de J.-Y. Tilliette*, O. COLLET, Y. FOEHR-JANSSENS et J.-CL. MÜHLETHALER (eds), Genève, 2019, p. 815-847

- BODE, G. H., *Scriptores rerum mythicarum latini tres Romae nuper reperti*, Celle, 1834, 2 vol., réédition G. Olms, Hildesheim, 1968, 1 vol., p. 152-256 pour le troisième Mythographe du Vatican
- BROWN, V., « Digby Mythographer, An Edition of an anonymous twelfth century Liber de Natura deorum », dans *Medieval Studies* 34 (1972), p. 1-70
- COMBÈS, G., traducteur de *Augustin, La Cité de Dieu*, éd. DOMBART, D. et KALB, A., Paris, 1959.
- DAIN, PH., *Mythographe du Vatican 3, traduction et commentaire*, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2005
- ELLIOTT, K. O., et J. P. ELDER, « A critical edition of the 'Vatican Mythographers' », dans *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 78 (1947), p. 189-208
- HATHAWAY, N., « Compilatio; From Plagiarism to compiling », dans *Viator*, 20 (1989), p. 19-44
- JACOBS, F., et F. A. UKERT, « Alberic of London », dans *Beiträge zur altern Literatur oder Merkwürdigkeiten der herzoggl. öffentlichen Bibliothek zu Gotha*, vol. 1, pt 2, Leizig, 1835
- KULCSÁR, P., *Mythographi Vaticani I et II*, CCSL XCI c, Turnhout : Brepols, 1987
- LAGIOIA, A., « I prologhi del Terzo Mitografo Vaticano », dans *Imvigilata Lucernis*, 33 (2011), p. 151-162.
- LUTZ, C. E., *Remigii Autissiodorensis Commentum in Martianum Capellam*, Leyde, 1962-1965 (2 vol. : I. I-II et III-IX)
- MAI, A., *Classici Auctores*, III, p. 161-277, Cité du Vatican, 1831 pour le troisième Mythographe du Vatican
- MARNEF (JEAN DE), *Allegoriae poeticae seu de ueritate ac expositione poeticarum fabularum libri quatuor Alberico Londonensi auctore nusquam antea impressi*, Paris, 1520 (édition princeps du troisième Mythographe du Vatican)
- MUNCKER, TH., *Mythographi Latini*, Amsterdam, 1681: II, p. 301-330
- PANOFSKY, E., *Studies in Iconology*, Oxford 1939 ; traduction française de Cl. HERBETTE et B. TEYSSÈDRE, *Essais d'iconologie. Les thèmes humanistes de l'art de la Renaissance*, Paris, 1967
- RASCHKE, R., *De Alberico Mythologo*, Breslau, 1913, *Breslauer Philologische Abhandlungen* 45, p. 1-164
- RATHBONE, E., « Master Alberic of London, Mythographus Tertius Vaticanus », dans *Mediaeval and Renaissance Studies*, I (1943), p. 35-39
- REYNOLDS, L. D., *Texts and Transmission*, Oxford, 1983
- ZORZETTI, N. (pour l'établissement du texte) et J. BERLIOZ (pour la traduction), *Premier Mythographe du Vatican*, Paris (Coll. des Universités de France), 1996