

## Les Muses aux portes du Paradis.

### Théologie, mythographie et poésie dans la *Genealogia deorum gentilium* de Boccace.

#### 1°) Rappels

De toutes les œuvres latines en prose écrites par Boccace la plus extraordinaire est sans doute la *Genealogia deorum gentilium*, la *Généalogie des dieux païens*<sup>1</sup>. Il s'agit d'un dictionnaire de fables commencé entre 1347 et 1360 sur la demande de Hugues IV de Jérusalem et de Lusignan, roi de Chypre, puis augmenté après la mort du potentat, en 1359. Il est communément accepté que l'élaboration du livre prit fin l'année qui suivit cet événement, mais nous savons que Boccace y travailla encore quinze ans, jusqu'à sa propre mort en 1375, et que les deux derniers livres datent probablement de ces temps ultimes. Boccace travaillait-il seul ? Non. Son principal collaborateur venu à Florence en juin 1360<sup>2</sup> fut le Calabrais Leonzio Pilato. Boccace le reçut chez lui et lui fit les honneurs du *Studio Fiorentino* où il lui promit une chaire de grec<sup>3</sup>. Selon Ricci, il est

---

<sup>1</sup> Sur la *Généalogie*, on consultera en priorité : G. Billanovich, *Restauri boccacceschi*, Rome, 1945 ; R.R. Bolgar, *The Classical Heritage and its Beneficiaries*, Cambridge, 1954 ; V. Branca, « Profilo biografico », in *Tutte le opere*, Milan, t. I, 1958, pp. 3-203, *B Medievale*, Florence, 1956 et *Studi sul B.*, Florence, 1963 ; J. Chomarat, « Le statut des dieux païens chez Boccace », *Mots et Croyances, Présences du latin, II*, Genève, 1995, pp. 17-28 ; C.C. Coulter, « The Genealogy of the Gods », *Vassar Mediaeval Studies*, New Haven, 1923, pp. 317-341 ; E. Gilson, « Poésie et vérité dans la *Genealogia* de Boccace », *Studi sul B.* ed. V. Branca, vol. 2, Florence, 1964, pp. 253-282 ; E. Hauvette, *B. Etude biographique et littéraire*, Paris, 1914 ; A. Hortis, *Studi sulle opere latine del B.* Trieste, 1879 ; G. Martellotti, *Le due redazioni della Genealogia de B.* Rome, 1951 ; A. Pertusi, *Leonzio Pilato fra Petrarca e B.*, Venise, 1964 ; G. Petronio, « Boccaccio », *D. E. .D. L. I.*, Bari, 1966, t. I ; A. E. Quaglio, *Scienza e mito nel B.* Padoue, 1967 ; J. Seznec, *La survivance des dieux païens*, Londres, 1939 ; *Studi sul B.* V. Branca éd., Florence, 1963-2000 ; G. Traversari, *Bibliografia boccaccesca. scritti intorno al B. e alla fortuna delle sue opere*, Città di Castelli, 1907 ; E.H. Wilkins, « The Genealogy of the Editions of the *Genealogia Deorum* », *Mod. Phil.* , XVII, 1919, pp. 423-438 et « An Introductory Boccaccio's Bibliography », *Philological Quarterly*, VI, 1927, pp. 334-338.

<sup>2</sup> Nous suivons l'hypothèse de J. Bruce Ross, « On the early history of Leontius' translation of Homer », *Classical Philology*, 22, 1927, pp. 341-353.

<sup>3</sup> Boccace, *Genealogia deorum gentilium*, XV, 7, 21-23 (toutes les références proviennent de l'édition récente de Vittorio Zaccaria, *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio* a cura di Vittore Branca, Milan Arnoldo Mondadori, 1998, tomes VII et VIII : *Genealogie deorum gentilium, De montibus, silvis, fontibus, lacubus, fluminibus, stagnis seu paludibus, de diversis nominibus maris*) : « (Nonne ego fui) qui illum in propriam domum suscepi et diu hospitem habui et maximo labore meo curavi ut inter doctores Florentini Studii susciperetur ei ex publico mercede ».

difficile de savoir si on put la financer ; et à la thèse incertaine qu'il y commença un enseignement dès l'automne 1360 s'opposent les preuves modestes mais irréfutables que Boccace et ses proches se préoccupèrent moins de lui trouver un emploi public que de lui faire traduire et commenter à leurs propres fins Homère, Euripide et peut-être Aristote<sup>4</sup>. Le dessein de Boccace était, en rédigeant cette somme de quinze livres, de doter son temps d'un instrument qui surpassât les mythographies à caractère paratactique qui avaient cours jusqu'ici. Il n'était plus question de renouer avec l'inorganisation foncière des *Mythologies* de Fulgence par exemple mais d'inventer désormais une manière neuve d'exposer les mythes. L'idée de construire un arbre mythographique avec ses ramifications et ses nervures allégoriques, arbre qui explorerait chronologiquement l'histoire des anciennes déités, le séduisit. Et il en vint à adopter le principe de la *lectio*, que retiendrait un siècle plus tard un Cœlius Rhodiginus. La *lectio* qui est déroulement du savoir obéit à un principe focal : il s'agit de présenter une notion et de la soumettre à un approfondissement et à une division presque infinie qui n'exclut pas les développements étrangers ; en un mot elle tient de la *farrago* (compilation) et du *corpus* (ouvrage composé). C'est ce que fait Boccace avec la descendance de Démogorgon, qui serait, selon lui, le père des Olympiens et l'ancêtre de trois Jupiter, le fils d'Æther, le fils de Cœlius, le fils de Saturne, dont les descendance respectives occupent les livres 2, 5 et 11. On comprend donc que la mythologie est désormais présentée comme une vaste famille où nul n'est laissé pour compte et où, en vertu d'une chronologie anti-archéologique et anti-philologique, on peut enfin avoir une vision globale, même si elle est factice, de son univers. Cette ampleur de vue rappelle les grandes encyclopédies médiévales, *Trésors*, *Miroirs*<sup>5</sup> ou *Mers des histoires* ; et l'idée d'établir de forts liens de consanguinité pour dessiner le vaste panorama mythographique de la Grèce et de Rome fait de Boccace un enfant de son temps.

---

<sup>4</sup> P. G. Ricci, « La prima cattedra di greco in Firenze », *Rinascimento*, III, 1952, pp. 159-165 ; et surtout Agostino Pertusi, *Leonzio Pilato fra Petrarca e Boccaccio, Le sue versioni omeriche negli autografi di Venezia e la cultura greca del primo Umanesimo*, Venise-Rome, Istituto per la collaborazione culturale, 1964, pp. 17-18. – Sur l'aristotélisme de Boccace, voir les deux articles de Madame Claude Cazale-Bérard, « Boccaccio e la *Poetica*. Ovvero l'apologia della finzione », *Testo & Senso*, Rome, 1<sup>ère</sup> partie, (1, 1998) , 2<sup>e</sup> partie (2, 1999) qui m'a aimablement communiqué ses textes. Il s'agit de montrer que Boccace connaissait la *Poétique* d'Aristote, notamment grâce à l'entremise de Pétrarque.

## 2°) Les étapes du livre-océan : les *prohemia*.

La seconde originalité de la *Généalogie* est d'avoir mêlé aux *lectiones* explicatives des mythes de très nombreuses interpellations au roi de Chypre, des réminiscences d'entretiens ou de lettres, des appels à témoin de sorte que s'instaure un équilibre entre la *sermocinatio* royale et l'exposé savant. La structure des quinze livres est marquée par une rupture très nette : les treize premiers forment une théogonie ; les deux derniers un réquisitoire contre les ennemis de la poésie païenne, un plaidoyer en sa faveur et subséquemment une explication de la manière dont un Chrétien doit comprendre et interpréter le paganisme. Chaque livre s'ouvre sur un *prohemium* qui sert de transition et de fil conducteur, et qui est illustré par un arbre généalogique<sup>6</sup>. Boccace y présente moins les futurs objets des « leçons » mythographiques qu'il ne tisse une fiction narrative dont il reprend le fil au gré de chaque *prohemium*<sup>7</sup> : dès le préambule du livre I, il dessine un cadre géographique qui sert autant de théâtre à l'extension du polythéisme que de carte à un périple fabuleux qui aura le mérite d'être à la fois dialogique et spatial :

[5]... Pendant que fleurit la république des Grecs, [la folie mythologique] corrompt de sa maladie contagieuse les bords du Pont Euxin, des mers hellespontique, méonienne, icarienne, pamphilienne, cilicienne, phénicienne, syrienne et égyptienne. Même Chypre, glorieux honneur de notre roi, ne fut pas épargnée par cette peste. [6] De la même manière, celle-ci contamina tout le rivage de Libye, des Syrtes et de Numidie, les régions côtières de l'Atlantique et de la mer occidentale et les jardins très reculés des Hespérides<sup>8</sup>.

Après avoir esquissé ce tableau qui va de l'Italie au Caucase, il présente son livre comme un océan à sillonner, avec tous les thèmes inhérents à une navigation difficile : les craintes du nautonier, son découragement et son inexpérience face à la lourdeur de l'entreprise, le péril des tempêtes et des écueils, les monstres marins, la possibilité du naufrage, enfin la sûreté d'un havre final. Mais l'entreprise s'avère être quasiment un

---

<sup>5</sup> Osgood dans son essai, *Boccaccio on Poetry*, New York, 1956, définit le livre comme un « *speculum* de la mythologie ancienne » (p. xii).

<sup>6</sup> Sur les arbres généalogiques, voir E.H. Wilkins, *The Trees of the 'Genealogia deorum' of Boccaccio*, Chicago, 1923.

<sup>7</sup> Sur la *narratio* voir L. Bovio Arnold, *Aspetti narrativi nella 'Genealogia deorum gentilium' di Giovanni Boccaccio*, Dissertation, Los Angeles, 1994.

<sup>8</sup> Boccace, *Gen. deor.*, I, *prohemium* I, 5-6 : « [5]... dum Grecorum res publica floruit, Eleuxini maris, Hellespontiaci, Meonii, Ycarei, Pamphylii, Cilicii, Phenicis et Syri atque Egyptiaci litora sua contagione infecit. Nec Cyprus nostri regis insigne decus ab hac labe fuit immunis. [6] Sic et omnem Libye atque Syrtium et Numidie oram labefactavit et Athlantiacos occiduique maris sinus et remotissimos Hesperidum hortos ».

*adunaton* mythographique. Même si les conditions matérielles lui sourient, elle exige un concours d'aptitudes intellectuelles qui, bien que soumises à une rigoureuse méthode, ont peu de chance de trouver en un auteur unique une conjonction absolue.

[14] Assurément, à supposer que les montagnes offrent un passage aisé et les déserts infranchissables une route découverte et connue, que les fleuves fournissent des gués et les mers des eaux tranquilles, que de son antre Eole envoie à l'homme qui fait une traversée des vents aussi impétueux que favorables, et, chose comptant davantage, que n'importe quel homme possède, fixées à ses pieds, les talonnières d'or de l'Argiphonte ailé et qu'il vole selon ses désirs, où il lui plaît, c'est difficilement qu'il pourrait en une fois parcourir de si vastes étendues de terre et de mer, même si on lui accordait une incommensurable longévité séculaire, et il ne se consacrerait à nulle autre activité. [15] Je conviendrai en outre de ceci : qu'on donne à qui vous voudrez le pouvoir d'atteindre tous ces autres lieux en un instant, et avec de surcroît la faveur de la grâce divine, la connaissance des caractéristiques et des langues des diverses nations, et qu'on en prépare publiquement des volumes complets destinés à notre arrivant, y aura-t-il quelqu'un parmi les mortels (et je m'exclus du nombre) qui soit doté de forces si résistantes, d'une intelligence si perspicace et d'une mémoire si fidèle pour être capable de voir tous les objets placés à sa portée, de comprendre ceux qu'il a vus, de conserver ceux qu'il a compris, finalement d'en préserver la trace avec la plume et, une fois rassemblés, d'en faire une œuvre<sup>9</sup>.

Le préambule est donc le théâtre d'une confession qui éclaire la nature du rapport entretenu par Boccace avec le roi de Chypre. Le caractère surhumain de l'encyclie qui commence justifie, indépendamment des médiations féodales et loin d'une allégeance qui laisserait le poète enfermé dans la subordination, une relation presque égalitaire où la vassalité intellectuelle est secondaire par rapport à l'adresse en tant que telle. De fait la responsabilité de l'œuvre instaurée incombe autant au mythographe qu'au roi :

[19]... Atlas put soutenir le ciel sur sa tête et l'Alcide put alternativement lui prêter son concours tandis qu'il fatiguait sous la charge, et ils étaient tous deux hommes divins, qui possédaient tous deux une force quasi invincible ! [20] Mais pour moi qu'en sera-t-il ? Je suis avorton de courte taille, sans aucune force, à l'intelligence paresseuse et à la mémoire fuyante ; et vous, sur mes épaules, je ne dirai pas que vous souhaitiez mettre le ciel que ces héros ont porté, mais également

---

<sup>9</sup> Boccace, *Gen. deor.*, I, *proh.*, I, 14-15 : « [14] Equidem si prestant montes faciles transitus et solitudines invie apertum notumque iter, si flumina vada et maria tranquillas undas, ac transfretanti emictat ab antro Eolus ventos tam validos quam secundos, et, quod maius est, sint Argiphontis talaria aurea volucris cuicunque homini alligata pedibus, et pro votis, quocunque libuerit evolet, vix tam longos terrarum marisque tractus, etiam si illi prestatetur permaxima seculorum annositas, nedum aliud agat, solum poterit peragrasse. [15] Concedam amplius : detur cui velis hec omnia posse contingere in momento loca et, divina insuper favente gratia, characterum ac idyomatum variarum nationum notitia, et coram accedenti integra preparentur volumina ; quis, ut me pretermiserim, mortalium erit cui sint vires tam solide, tam perspicax ingenium tanque tenax memoria, ut omnia videre queat apposita, et intelligere visa et intellecta servare, et demum calamo etiam exarare et in opus collecta deducere ».

la terre et les mers, en y ajoutant les célestes habitants, eh oui !, et avec eux les êtres insignes qui furent leurs soutiens. [21] Il ne s'agit nullement d'autre chose que de vouloir que je sois réduit en bouillie sous la charge et que j'en meure<sup>10</sup> !

Mais au lieu de faire l'objet d'une interpellation univoque, elle passe par le relais d'un messenger d'Hugues IV qui avait sollicité de Boccace l'élaboration d'une généalogie divine : Domnino de Parme<sup>11</sup>. De sorte que le préambule apparaît, dans sa première partie, comme une interlocution au gré de laquelle le narrateur peut aisément adresser au truchement royal des réserves qu'il formule en réalité à l'égard du souverain. Ainsi du passage précédemment traduit qui appelle cette réponse de Domnino,

[22]... 'Je pense [...] que les propos que tu tiens sont vrais et je vois les difficultés, mais je te demande, mon cher Giovanni, si tu crois que notre roi manque de circonspection. Mon maître est clairvoyant, à l'intelligence douce, et louable par sa royale affabilité ! Et il est loin de vouloir écraser quelqu'un et toi encore moins...'<sup>12</sup>

et qui réfute amicalement les craintes du maître d'œuvre devant l'impossibilité de broser un panorama universel et complet de la mythologie. Boccace lui répond en se résolvant à laisser de côté la facette barbare de l'hydre païenne et à n'en interroger que l'aspect gréco-latin<sup>13</sup> :

Je vois désormais avec assez de clarté, vaillant soldat, qu'une fois laissés de côtés les livres très lointains des barbares, tu crois possible de parachever intégralement cette œuvre à partir des Grecs et des Latins<sup>14</sup>.

Une fois balayées les craintes, la traversée périlleuse de l'océan des mythes, mouvementée et semée d'embûches, peut commencer ; le *prohemium* du livre I en est le coup d'envoi<sup>15</sup>. Comme l'a bien montré Curtius<sup>16</sup>, depuis l'Antiquité classique,

---

<sup>10</sup> *Gen. deor.*, I, *proh.* I, 19-21 : « [19]... Potuit Athlas sustinere capite celum, eique fesso sub onere Alcides potuit prestare vicem, divini homines ambo, et invictum fere robur fuit ambobus. [20] Ast ego quid ? Brevis sum homuncio, nulle michi vires, ingenium tardum et fluxa memoria ; et tu meis humeris, non dicam celum, quod illi tulere, quin imo et terram super addere cupis et maria, ac etiam celicolas ipsos, et cum eis sustentatores egregios. [21] Nil aliud hoc est nisi velle ut pondere premar et peream... ».

<sup>11</sup> En fait, Boccace relate à Hugues IV le dialogue qu'il eut avec Domnino. Le récit prend fin au §. 39 du premier *prohemium* et s'ouvre sur une adresse au roi.

<sup>12</sup> *Gen. deor.*, I, *proh.*, I, 22 : « [22]... 'Credo [...] ea vera esse, que narras, et difficultates video ; sed queso, mi Iohannes, an putes regem nostrum circumspectione carere ? Oculatus quippe dominus est et mitis ingenii, et regia facilitate laudabilis. Et absit ut quenquam, nedum te, premere velit... ».

<sup>13</sup> *Gen. deor.*, I, *proh.*, I, 26 « sint monstro huic corpora duo, barbaricum unum et grecum atque latinum reliquum ».

<sup>14</sup> *Gen. deor.*, I, *proh.*, I, 25 : « Iam satis video, strenue miles, quod, pretermisiss barbarorum remotissimis libris, existimes ex Grecis Latinisque opus hoc integrum perfici posse ».

<sup>15</sup> Il ne faut pas oublier que la plus récente édition de la *Généalogie*, celle de Zaccaria (Mondadori, 1998) reconnaît au livre I trois *prohemia*. Le premier de loin le plus long explicite le projet de Boccace. Le

l'écriture d'un livre est comparée à un voyage maritime : et le *prohemium* a pour fonction essentielle de montrer le but du périple et les difficultés de l'entreprise, de solliciter l'aide divine, de confesser ses impressions de crainte ou d'admiration, de témoigner des paysages rencontrés. Ce programme est respecté par les dix-sept *prohemia* de la *Généalogie* : ils servent à la fois de transition, de récapitulation, de présentation et naturellement d'invocation. Le premier de ces préambules se présente telle une conversion au cours de laquelle le mythographe, transmué en navigateur, entrevoit succinctement les périls du voyage. L'accent est mis sur les objets de la rencontre et sur la finalité du projet :

[40] Donc, sur ton ordre, après avoir quitté les petites montagnes pierreuses et à la terre stérile de Certaldo, sur une barque sans doute bien frêle, je descendrai tel un nouveau navigateur la mer troublée par les tourbillons et les écueils innombrables sans savoir quel prix je devrai payer pour mon travail, si je parcours tous les endroits. J'arpenterai, si besoin est, les rivages et les bois montueux, les gouffres et les grottes, je descendrai jusqu'aux enfers, et, devenu un autre Dédale, je m'envolerai à travers les airs<sup>17</sup>.

Il faut dire que l'odyssée mythographique qui sépare les livres 1 et 15 sera constamment soumise à l'agitation. Au lieu de se contenter d'une métaphore filée un peu lâche sur les écueils du parcours, à dessein de signifier les difficultés de l'écriture, Boccace dessinera un lien consubstantiel entre les paysages représentés et les lieux qui symbolisent telle ou telle figure mythographique. Ainsi le livre I ayant traité de la descendance d'Erèbe, le mouvement géographique du deuxième proème suit de près l'investigation généalogique : après avoir « conduit presque toute la lignée d'Erèbe hors de ses cavernes<sup>18</sup> », le mythographe « fait route loin des gorges de l'Orcus<sup>19</sup> ». Une correspondance se dessine entre la topographie du voyage métaphorique et de l'enquête mythologique. Le même syncrétisme est à l'œuvre dans les autres *prohemia* : la

---

second et le troisième concernent le *terminus a quo* de la généalogie, le dieu fondateur du paganisme, Démogorgon.

<sup>16</sup> E. R. Curtius, *La littérature européenne et le Moyen-Âge latin*, trad. E. Bréjoux, Préface A. Michel, Paris, P.U.F., 1986 (première édition française, 1956 ; éd. orig. allemande : *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, A. Francke Verlag, 1948).

<sup>17</sup> *Gen. deor.*, I, *proh.*, I, 40 : « lussu igitur tuo, montanis Certaldi cocleis et sterili solo derelictis, tenui licet cymba in vertiginosum mare crebrisque implicitum scopulis novus descendam nauta, incertus nunquid opere precium facturus sim, si omnia legero ; litora et montuosa etiam nemora, scrobes et antra, si opus sit, peragravero pedibus, ad inferos usque descendero, et, Dedalus alter factus, ad aethera transvolavero ».

<sup>18</sup> *Gen. deor.* II, *proh.*, 1 : « E cavernis Herebi fere omnem prolem eduximus... ».

<sup>19</sup> *Gen. deor.*, II, *proh.*, 2 : « ... ex orci faucibus iter arripio ».

descendance de Jupiter III conduit l'esquif en Ausonie, à Cumes, à Misène et en Phrygie<sup>20</sup> ; celle d'Apollon, au livre 5, l'entraîne en Arcadie et au pied du Parnasse :

[5]... Le Parnasse à la double cime, presque situé devant mon regard, célébré par de nombreux vers et exhalant le parfum des lauriers des poètes prophètes, et doux refuge très ancien des Muses<sup>21</sup>.

Toutefois, on ne peut se représenter les proèmes de Boccace comme de simples « signatures » locales des endroits abordés au cours de l'examen des fables. Le voyage s'accompagne en effet d'un enjeu personnel ; Boccace y joue sa vie au gré des milliers d'écueils dont triomphe son modeste canot en même temps qu'il y fait l'expérience de sa propre constance, de sa propre faculté de gérer sur un si long temps l'écriture de son livre. Le *prohemium* devient vite un exercice spirituel en acte, fondé sur une métaphysique de la traversée, dont chaque étape est l'occasion d'une méditation, d'un examen de conscience et d'une prière. Cette introspection obéit à un principe spéculaire : c'est dans le miroir de la Nature ou de la Fable que le narrateur trouve les pierres d'achoppement d'une descente en soi-même. Celle-ci, de faible durée, introduit le plus souvent à une impression que suscite le spectacle regardé ou considéré : la crainte, l'admiration, l'indignation, qui sont les trois effets majeurs de la *curiositas*, selon Boccace. Il faut donner des exemples : à l'orée du livre VII, le navigateur « poussé jusqu'au seuil de l'Océan<sup>22</sup> » s'arrête un instant pour méditer, mais la crainte grandissante que lui inspirent l'immensité et ses simulacres le contraint d'accoster :

[1]... Et, tandis que ma coquille de noix s'était désormais maintenue vers l'entrée de l'océan, on eût dit qu'un instant de méditation m'avait été offert : je dirigeai mon regard vers la mer voisine des pôles. Et en contemplant ce corps immense et ce prodige sans limite, ainsi que les montagnes d'eau escarpées qui touchent au ciel, en jugeant mentalement ses anfractuosités dont la noire obscurité fait peur, ses puissances insoumises au moyen desquelles elle vient battre les terres, ses écueils inconnus et ses monstres féroces, et pensant que l'Océan était l'hôte de tous les fleuves, je me mis à trembler, je l'avoue, mes cheveux se dressèrent et en proie à une terreur inhabituelle, j'eus peine à maîtriser mes membres qui vacillaient<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> *Gen. deor.*, XII, *proh.*, 2 et 4.

<sup>21</sup> *Gen. deor.*, V, *proh.*, 5 : « [5]... biceps fere in conspectu positus Parnasus, plurimo celebris carmine et vatium redolens laureis, atque vetustissimum et suave Musarum hospitium ».

<sup>22</sup> *Gen. deor.*, VII, *proh.*, 1 : « ad limen usque Oceani delatus sum ».

<sup>23</sup> *Gen. deor.*, VII, *proh.*, 1 : « [1]... Et, dum circa eius ingressum constitisset cortex, quasi deliberandi prestaretur spatium, in conterminum polis pelagum oculos dedi ; dumque intuerer pergrande corpus et incomprehensibile monstrum, preruptos aquarum in celum montes, earumque atra opacitate speluncas horrendas metirer animo, et indomitas vires, quibus terras concutit, ac incognitos scopulos et immanes

Le même aveu d'effroi ouvre le proème du livre VIII :

[1] Le ciel commença à s'assombrir sous les nuages, l'éclat resplendissant du soleil à défaillir, l'air à être troublé par les vents, les éclairs à apparaître en nombre, les sifflements à retentir, le sol à gémir et faire entendre une manière de fracas au tréfonds de ses grottes, les baleines et tous les autres monstres à émerger à la surface de la mer, les eaux à se mélanger à la terre, le silence à s'imposer aux oiseaux plaintifs et à les repousser vers l'ombre des sous-bois, les bêtes sauvages à partir dans leurs repaires forestiers, et toutes les choses à se charger soudainement de tristesse. [2] Quant à moi, dans un premier moment, je m'émerveillai, puis terrorisé par un si grand bouleversement naturel, tandis que je contemplais encore, au milieu des défilés du Sperchios, les créations du Soleil, je me mis à craindre – et en plein Océan j'avais fort peu éprouvé ce sentiment de crainte – que toutes les choses ne revinssent au chaos primitif, et je ne pouvais décider de mes actes<sup>24</sup>.

Mais il s'achève sur l'apparition progressive de l'astre de Saturne (à la descendance duquel est consacré le livre), de sorte que la *tristitia* générée par la Nature<sup>25</sup> avant l'arrivée de l'*odiosum atque nocuum astrum Saturni*, change la crainte du narrateur en admiration. Cette interaction de la fiction vécue et de l'interprétation physique (la frayeur de l'observateur est une conséquence de la mélancolie et du saturnisme) permet de donner un sens à une terreur qui risquait pour le moins de sombrer dans la superstition.

Le spectacle de la Nature vise à une célébration passagère, à un salut que le mythographe momentanément transformé en explorateur ou en naturaliste, donne en passant à la variété de la Création : il y a dans cette mosaïque bariolée une tonalité isidorienne. Dans les *Etymologies*, le savoir mis en lumière est un savoir d'appropriation, assujettissant chaque notion à la finitude d'une définition et d'un sens.

eiusdem beluas, cogitareque eum fluviorum omnium hospitem, horruï, fateor, et stetero crines, et timore quodam insolito <occupatus>, vix labantia membra continui ».

<sup>24</sup> *Gen. deor.*, VIII, *proh.*, 1-2 : « [1] Offuscari nebulis celum, et solis preclarum deficere iubar, turbari ventis aera, crebras coruscationes aperiri, auditi sibila, mugire solum et quodam modo in cavernis tumultuari, in summum cete maris et monstra reliqua efferris terrisque misceri undas, querulis volucris taciturnitatem imponi, et in umbras inPELLI nemorum, et in latebras silvestres abire feras, ac omnia repente tristari ceptum est. [2] Ego autem mirari primo, demum, tam grandi rerum permutatione exterritus, in mediis Sperchii faucibus Solis adhuc inventa prospiciens, quod in Oceano minime timueram, timere cepi ne in antiquum chaos omnia verterentur, nec quid agerem stabat consilium ».

<sup>25</sup> Sur la *tristitia* inhérente au saturnisme, voir R. Klíbanksky, E. Panofsky et F. Saxl, *Saturne et la mélancolie, études historiques et philosophiques : nature, religion, médecine et art*, trad. par F. Durand-Bogaert et L. Evrard, Paris, Gallimard, 1989, pp. 31 sqq. ; et sur le *Mythographus III* et Boccace, pp. 258 sqq. (Première édition : *Saturn and Melancholy. Studies of Natural Philosophy, Religion and Art*, Londres, Th. Nelson & sons, 1964).



Le préambule du livre X de Boccace fait également un bilan de propriété des objets et êtres vivants que les premiers marchands exportèrent, non sans quelque audace, d'Orient et d'Occident :

[3]... Cependant, même si ce ne fut pas toujours le cas, la foi et la fortune d'un très grand nombre d'audacieux fut si grande qu'ils firent du commerce au-delà des mers, en une lointaine pérégrination, lancés qu'ils étaient non seulement dans une course, mais dans un vol éclair : pour les Orientaux, ce fut l'or et tous les métaux, les vêtements de pourpre et les parfums, les pierres précieuses et les ivoires ; pour les Occidentaux, les faucons pèlerins et les baumes, les essences d'arbres inconnues de nos forêts, les gommés et les autres types de sève végétale, les racines, peu communes à toutes les terres, dont on extrait d'innombrables médicaments et des douceurs tant pour les corps bien portants que malades<sup>26</sup>...

Cette fascination pour l'énumération des *res* s'accompagne d'une prédilection pour les *ekphraseis*, pour ces tableaux qui renvoient toujours l'esprit ébloui de l'auditoire, sous la diversité infinie du visible, au sens invisible et divin du monde. Il ne faut pas oublier que la *Genealogia* est une encyclopédie dont le projet affiché renvoie à la glorification divine : « qu'Il me soit favorable et qu'il me conduise à la fin de mon épreuve<sup>27</sup> ». C'est sur cette finalité quasi-transcendante que se clôt le *prohemium* du livre XIII, avant que ne commence le plaidoyer poétique et personnel des livres XIV et XV. Tandis que l'hommage rendu aux créations de Dieu suscite toujours quelque dithyrambe appuyé, le culte pictural que Boccace voue aux inventions païennes génère d'autres types de sentiments : dans le *prohemium* du livre IX, l'arrivée dans l'île de Samos s'ouvre sur la vision d'un paysage de ruines ; il s'agit du temple que les habitants vouèrent à Junon et qui, avec le déclin des anciennes civilisations et de leurs cultes, n'est plus que le souvenir d'une architecture cyclopéenne soumise à l'agression des herbes folles et autres plantes saxatiles.

[2] Là-bas, tandis que je regardais d'un côté, s'élevant vers le ciel, les toits à moitié détruits d'un temple très antique, et de l'autre, ses admirables colonnades réduites en miettes, ses chapiteaux

---

<sup>26</sup> *Gen. deor.*, X, *proh.*, 3 : « [3]... Horum tamen, etsi non semper, ut plurimum tanta fuit fides aut audentium fortuna ut transfretantes peregrinatione longinqua, non dicam cursu solum, sed volatu celeri delati, aurum metallaque cetera Eois, vestes purpureas et aromata, lapides preciosos et eboras Occiduis, peregrinas aves et balsama, ligna nostris silvis incognita, gummas et sudores arborum reliquos, radicesque non omni solo familiares, ex quibus tam sanis quam egris corporibus medicamina atque oblectationes sequuntur innumere ». Phrase difficile à construire à cause de l'absence, dans tous les manuscrits, d'un verbe dépendant de la conjonctive introduite par *ut*.

<sup>27</sup> *Gen. deor.*, XIII, *proh.*, 2 : « ut Is faveat meque laboris deducat in finem ».

arrachés de leurs assises, ses poutres brisées, ses très longues ailes murales presque réduites à fleur de terre<sup>28</sup>, ses coupoles fichées dans le sol, et que je contemplais avec admiration toute la structure de cet édifice immense, que dis-je, monstrueux, en pleine délitescence et submergée par des amas de ruines, par les ronciers et une végétation forestière, dont la génération est spontanée, recouverte de viscosités moussues, je me demandais intérieurement en célébration de qui on avait pu, en son temps, ériger si imposante masse ; et tandis que je complimentais les anciens pour ces magnifiques dépenses, il me revint en mémoire que Junon était originaire de Samos, que les Samiens lui rendaient un culte qui dépassait celui des autres divinités, et je réalisai soudain que ce beau temple, qu'on admirait à une autre époque parmi tous ceux de l'univers et qu'on célébrait pour sa très antique renommée, avait été édifié par les autochtones en l'honneur de cette même Junon<sup>29</sup>.

L'admiration devant ces vestiges d'une religion qui « vouait un culte au diable<sup>30</sup> » le cède à une colère indignée : les monuments de païens sont l'épiphanie évidente de l'oubli du véritable Dieu par ses propres soldats et de l'indifférence des Chrétiens à le célébrer avec la ferveur que les Anciens mettaient à adorer Vénus ou Jupiter. Ce type de réaction est intéressant à plus d'un titre : si l'on excepte (et nous y reviendrons) la fulmination contre le paganisme qui peut sembler paradoxale dans un livre qui en construit la généalogie, il faut retenir la faculté de passer de l'*ekphrasis* au sermon comminatoire. Se dessine de fait un mélange et un jeu des temps qui mérite d'être souligné : le propre de chaque *prohemium* est de restituer dans son présent, par le moyen de l'*enargeia*, un voyage mythographique écrit au passé et prétendument daté d'une époque antérieure au temps de son écriture. En effet, pour ne prendre qu'un bref exemple, le livre IX, consacré à Junon, est la résultante du voyage à Samos, au cours duquel le narrateur livre un « tableau peint » des ruines du temple consacré à cette déesse. On peut donc dire que la vie du narrateur est tantôt contemporaine de son écriture, tantôt antérieure à celle-ci. Lorsqu'à la fin de chaque proème, il présente la navigation future qu'il place sous la protection du ciel, il fait comme si le livre qui suivait n'était pas écrit, comme si le voyage à faire n'était pas commencé ; mais lorsque abordant la figure junonienne d'un point de vue mythographique, il parle d'abord de son temple avant d'aborder sa

---

<sup>28</sup> Litt. « presque égalées au sol ».

<sup>29</sup> *Gen. deor.*, IX, *proh.*, 2 : « [2] Ibi dum partim in celum usque delata vetustissimi templi semesa fastigia cernerem et partim disiectas in frustra columnas mirabiles, evulsas e sedibus bases, dirutas testudines, equatas fere solo parietum longissimas alas, humo infixos tholos, et omnem ingentis, imo monstruosi edificii solutam compaginem atque ruinarum demersam cumulis, vepribus atque silvestribus arboribus, sua sponte nascentibus, muscoque occupatis turpi, mirabundus intuerer, mecumque perquirerem cuius ob obsequium tam grandis potuerit evo suo moles extolli, sumptusque veterum magnificos laudarem, venit in mentem samiam fuisse Iunonem, et a Samiis pre ceteris deitatibus honoratam, et evestigio comprehendi templum illud, olim inter cetera orbis mirabile et vestustissima fama celebre, eidem Iunoni ab incolis fuisse constructum ».

généalogie, il semble que le voyage précède le moment de l'écriture qui le présente comme passé. Ceci dit, cette même écriture n'hésite pas quelques lignes plus loin à quitter la *narratio* et à revendiquer son propre présent, lorsqu'elle fulmine contre les mauvais Chrétiens et contre l'irréligion. Il y a donc toutes sortes de présents dans le texte et ces présents coïncident avec divers régimes de croyance :

1°) Il y a le présent de l'entreprise à accomplir, témoin des doutes, des craintes et de l'immense contrition de son auteur devant une matière et une nature incommensurables ; ce présent est celui de la *miseria auctoris*, ou – ce qui revient au même dans l'écriture-parcours de ce livre-océan - de la détresse du navigateur : la barque du nautonier mythographe décrite telle une coquille de noix (*cymba*<sup>31</sup>, *navicula*<sup>32</sup>, *exiguus cortex*<sup>33</sup>, *cymbula*<sup>34</sup>, *parvus cortex*<sup>35</sup>, *fragile navigium*<sup>36</sup>, *lembus*<sup>37</sup>, *rates*<sup>38</sup>) participe de cette image de l'homoncule, de la faible créature qui ose braver l'immensité de la Mer des Fables pour réaliser son incommensurable projet<sup>39</sup>. L'image n'est pas nouvelle : Venantius Fortunat ou Aldhelm de Malmesbury l'ont développée avant Boccace<sup>40</sup>. Mais, elle permet, non sans quelque pointe d'*hubris*<sup>41</sup>, et dans le suspens que le présent confère à la rencontre d'un inconnu semé de périls et à la protection versatile que Dieu accorde aux hommes célébrant sa gloire, de faire du récit de voyage le « carnet de bord » d'une expérience qui a, tout comme sa divinité tutélaire, son alpha et son oméga<sup>42</sup>. Ce motif de la protection ne cesse d'apparaître la fin de

---

<sup>30</sup> *Gen. deor.*, IX, *proh.*, 3 : « dyabolo prestaretur obsequium ».

<sup>31</sup> *Gen. deor.*, I, *proh.*, 1, 40 ; *Gen. deor.*, XIV, *proh.*, 2.

<sup>32</sup> *Gen. deor.*, II, *proh.*, 1 ; V, *proh.*, 7 ; XIII, *proh.*, 2 ; *Gen. deor.*, XIV, *proh.*, 4 ; *Gen. deor.*, XV, *proh.*, 1.

<sup>33</sup> *Gen. deor.*, III, *proh.*, 1.

<sup>34</sup> *Gén. deor.* VI, *proh.*, 1.

<sup>35</sup> *Gen. deor.*, VII, *proh.*, 2.

<sup>36</sup> *Gen. deor.*, VIII, *proh.*, 5.

<sup>37</sup> *Gen. deor.*, XI, *proh.*, 2.

<sup>38</sup> *Gen. deor.*, X, *proh.*, 2.

<sup>39</sup> Cf. Horace, *Epodes*, 10 et Catulle, *Poésies*, 64, 1-15.

<sup>40</sup> Venantius Fortunat (530 ?-610 ?), éd. Leo, 114, 26 : « rudis nauta » et Aldhelm de Malmesbury (639-709), éd. Edwald, 320, 20, cité par E. R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, trad. Roberto Antonelli, Florence, La Nuova Italia Editrice, 1992, p. 148 (éd. orig. allemande : *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, A. Francke Verlag, 1948). Voir aussi Andrea Pulega, *Da Argo alla nave d'amore : contributo alla storia di una metafora*, Florence, La Nuova Italia, 1989. Sur la théorie de la « Topogemeinschaft » selon Curtius, voir Cesare Segre, *Avviamento all'analisi del testo letterario*, Turin, Einaudi, 1985, pp. 338-339.

<sup>41</sup> Boccace se présente parfois tel un héros icarien : *Gen. deor.*, XIV, *proh.*, 3 : « audaci quodam volatu » et note 18.

<sup>42</sup> Allusion à *Gen. deor.*, XIV, *proh.*, 1 où Dieu est défini ainsi : « Qui rerum omnium alpha et omega principium est et finis ». L'expression est reprise de l'*Apocalypse*, I, 8 et XXI, 6, ou d'*Isaïe*, XLI, 4 et XLIV, 6. Dante l'utilise également : voir *Monarchie*, III, 15, 18.

chaque *prohemium* : placé sous l'égide d'un *iuvante Deo*<sup>43</sup>, chaque préambule reconduit inévitablement la même prière : « que d'en haut Il épande son aide<sup>44</sup> », « qu'Il me soit favorable et qu'il me conduise à la fin de mon épreuve<sup>45</sup> », « qu'Il fasse que je parachève mon entreprise<sup>46</sup> », etc. Cette présence adjuvante de la divinité intervient également au cours du voyage : dans le *prohemium* I, elle se transforme en un « astre immobile et splendide » qui sert de guide au timon<sup>47</sup> ; dans le *prohemium* IV, elle est promptement invoquée dans la prévision d'une tempête soudaine : la gabare de Boccace devient pendant quelques instants, par un syncrétisme transhistorique, la barque de pêche d'où Simon Pierre descend pour aller à la rencontre du Christ en marchant sur les flots<sup>48</sup>. Ce présent qui conjugue dans la simultanéité le temps de sa propre rédaction et un épisode du Nouveau Testament souligne l'importance des effets d'*enargeia* dans les préambules. Il s'agit naturellement de présenter le projet avec ses difficultés, des revirements, ses attermolements, ses enthousiasmes : tel est le premier type de présent, type éminemment obsédant car ces mouvements de l'esprit, confessés au fil de la plume (crainte, admiration, indignation, etc.), auxquels il faut ajouter les prières ou les adresses au roi de Chypre, reviennent tout au long de l'ouvrage.

2°) Mais il est un second type de présent qui culmine dans la volonté de vie propre à l'imparfait, dans l'*emphasis* de certaines scènes et surtout dans le fait que le passé qui les rapportent en vient à oublier qu'il est presque contigu au présent de la narration et préfère le situer dans une atemporalité légendaire. En quelque sorte, le « naguère » devient un « jadis ». Dans cette perspective, le voyage prend une autre coloration. Boccace n'est plus l'historiographe des mythes passés qui, tel Palaiphatos<sup>49</sup> ou Pausanias, présente son livre comme le résultat d'une enquête menée dans toutes sortes de pays. Parvenu sur une terre mythique, il en visite les vestiges (Samos par exemple) et s'enquiert des fables rapportées qui y ont cours. Naturellement, il les soumet à son crible. Palaiphatos le rationaliste éradiquait tous les mensonges pour trouver derrière eux un ferment de vérité que le temps avait recouvert ; Boccace, lui, soumet

---

<sup>43</sup> *Gen. deor.*, XV, *proh.*, 3. Cf. XIV, 1, 1 : « opitulante Christo Ihesu ».

<sup>44</sup> *Gen. deor.*, XIV, *proh.*, 6 : « auxilium desuper fundat ».

<sup>45</sup> *Gen. deor.*, XIII, *proh.*, 2 : « Is faveat meque laboris deducat in finem ».

<sup>46</sup> *Gen. deor.*, XII, *proh.*, 4 : « Quod ut peragam, Ille faciat ».

<sup>47</sup> *Gen. deor.*, I, *proh.* 1, 51 : « Sit michi splendens et immobile sydus et navicule dissuetum mare sulcantis gubernaculum regat » ; III, *proh.*, 7 : « stella duce ».

<sup>48</sup> *Gen. deor.*, IV, *proh.*, 2 : « Tandem eius crebro invocans suffragium, qui ex navicula piscatoria ad se venientem periclitantemque Petrum manu sustulit... ». Allusion à *Matthieu*, 26sq.

théoriquement la Fable à l'exégèse religieuse (nous verrons les implications de cette méthode revendiquée au début du livre). Donc, pour en revenir au syncrétisme d'un présent vécu et d'un passé légendaire, certains épisodes ne sont pas contemporains du présent dont nous parlons. Boccace quitte donc l'habit du mythographe enquêteur qui vient sur les lieux quand tout est consommé pour endosser celui du voyageur idéal, de l'archétype qu'est Ulysse (ou Enée) aux prises avec toutes les étrangetés d'une époque où les *mirabilia* ne laissent pas seulement leurs traces dans quelques cervelles superstitieuses, mais minent la nature, dans un panthéisme effréné. Nul étonnement donc : Boccace refait le voyage de ses devanciers illustres et foule à nouveau les empreintes d'Ulysse et de Dante en franchissant les lourds vantaux de la *citè dolente* :

[2] Ah ! malheureux, j'ai pu pénétrer dans l'incommensurable tourbillon de l'Océan, et sur mon modeste canot remonter les vagues qui se dressent jusqu'aux étoiles ; j'ai pu parcourir tout le vaste rivage de la mer Méditerranée à travers des milliers d'écueils et de roches sonores, gravir des montagnes aux rocs hérissés, fouler des vallées riantes, entrer dans des cavernes ténébreuses, explorer les tanières des bêtes sauvages, les sous-bois reculés des selves, arpenter les villes et les bourgs, et, événement de loin le plus terrifiant, descendre jusque chez les Manes, pénétrer dans les demeures obscures de Dis, sonder du regard les entrailles de la terre...<sup>50</sup>

De fait, la vie du narrateur prend une tout autre coloration ; elle devient romanesque ou épique, en s'agrégeant de la sorte, ne fût-ce que symboliquement, au temps de la *fabula*. On pourra peut-être alléguer que « pénétrer les demeures obscures de Dis » relève plus ici d'une descente aux enfers vécue comme métaphore littéraire que d'une *nekylia* fantasmée. Dans les récapitulations qui remettent en mémoire les différentes étapes du parcours certains indices ne trompent pas. Citons le préambule du livre XIV :

[1] Nous avons doublé les demeures de l'Orcus, opaques et fort éloignées du ciel, séjour des âmes criminelles, d'un pas certes titubant mais avec la lumière divine pour guide ; nous n'avons pas seulement recherché les grèves rocheuses d'une très vaste mer, mais bien plus encore toutes les îles situées sous différentes latitudes, en une indéfectible course au long de notre périple. En outre,

---

<sup>49</sup> Palaiphatos, *Des histoires incroyables*, præfatio, 5-6. Pour cet auteur, j'ai disposé de l'édition de 1689, dans les *opuscula mythologica, physica et ethica* publiés à Amsterdam par Th. Gale.

<sup>50</sup> *Gen. deor.*, XI, *proh.*, 2 : « [2] Heu miser, potui amplissimum Oceani gurgitem intrare et fluctus in sydera usque surgentes modico conscendere lembo ; potui vastum litus omne Mediterranei maris inter mille scopulos et sonantia saxa ambire, montes scabrosos ascendere, lubricas calcare valles, tenebrosa antra subire, perscrutari lustra ferarum et silvarum atque nemorum sepositas umbras, lustrare urbes et oppida, et, quod longe terribilius, ad Manes usque descendere, et Ditis opacas intrare domos, et terre viscera oculis terebrare... »

nous avons sillonné les gouffres abysséens et notre exploration fut si profonde que nous vîmes les palais azurés de Neptune et de l'antique Protée, ainsi que les chœurs hyménéens des nymphes, sans oublier les bêtes pélagiques, les bancs poissonneux et les embouchures fluviales. [2] Sur ces entrefaites, nous avons visité tour à tour les célèbres cités, les bois ombrés, les selves impraticables, les pics montagneux, les vallées riantes et les cavernes dissimulées au cœur des roches, ainsi que les océans immenses à traverser et les déserts dont le nom seul est source d'effroi. [3] Et comme si nous avions emprunté à Dédale son plumage, en un vol audacieux, emportés jusqu'au ciel par notre pensée, nous sommes allés contempler le trône d'or de Jupiter, le palais d'or du Soleil, les atriums des dieux, les temples gigantesques où resplendissent l'or et les gemmes, l'auguste consistoire des divinités célestes, brillant d'un éclat extraordinaire, les infinies clartés stellaires, le cours et le décours des astres, et leurs trajectoires réglées selon un ordre admirable<sup>51</sup>...

Dans ce texte volontiers sommatif le narrateur s'est effectivement transporté à travers une antiquité mythologique, cela ne fait aucun doute. Et notre pseudo-Ulysse, dépassant les enfers, se double d'un Glaucus<sup>52</sup>, capable de hanter le fond des mers, et d'un Trygée<sup>53</sup> ou d'un Icaroménippe<sup>54</sup> qui, revêtu d'un plumage, fait l'ascension de l'Olympe. Ce type de métaphore *in praesentia* a naturellement une fonction cognitive dans la mesure où elle emblématise, nous l'avons vu, l'écriture du livre. Cette écriture, par l'effet des tours et des retours d'une même figure mythographique au gré des branchioles de l'arbre généalogique, repasse par des phases identiques articulées comme les pièces d'une mécanique universelle : la mythographie tourne sur elle-même comme les éléments du décor terrestre (îles, écueils, cités, nations...) qui entourent le narrateur perdu dans l'immensité. Telle est l'intérêt quasi-romanesque de ces *prohemia* : transposer géographiquement la Fable en la faisant sporadiquement revivre, substituer au tableau généalogique un récit où l'arborescence cède le pas au pathétique de

---

<sup>51</sup> *Gen. deor.*, XIV. *proh* 1-3 : « [1] Orci domos opacas et celo remotissimas, animarum sontium sedes, esto titubantis gradu, divina tamen luce previa perambulavimus, et maris amplissimi non solum scabrosa litora, quin imo et insulas, vario sub sole iacentes, indefessa navigatione per circuitum quesivimus omnes, ac insuper eius profundissimos gurgites adeo perspicaci quadam indagatione sulcavimus, ut Neptuni ceruleas edes atque Prothei senis, et nynpharum choros et thalamos, ac etiam eiusdem pelagi beluas et agmina piscium, et fluminum viderimus capita. [2] Post hec et urbes preclaras, et umbrosa nemora, silvas invias, celsos montes et lubricas valles, atque abscondita rupibus antra, nec non et equora tractu longissima, ac solitudines ipso horrendas nomine peragravimus. [3] Et quasi sumptis Dedali pennis, audaci quodam volatu, in celum usque meditatione delati, Iovis aureum thronum, Solis auream domum, deorum atria, templa ingentia gemmis et auro conspicua, et consistorium Superum mira luce splendidum atque venerabile, et syderum claritates perpetuas et eorum flexus atque reflexus et admirabili compositos ordine motus prospeximus... ».

<sup>52</sup> Cf. Ovide, *Métamorphoses*, XIII, 900 ; Paléphate, *Histoires incroyables*, II, 23 pour une interprétation rationaliste du mythe.

<sup>53</sup> Trygée dans la *Paix* d'Aristophane accède au monde olympien en caracolant sur un bousier coprophage.

<sup>54</sup> Lucien de Samosate, *Icaroménippe*, *passim*.

l'acheminement et à ses figures canoniques : fatigue, espoir, omniprésence d'un terme, etc. Mais le « message » des préambules n'est pas seulement de paraître telle une doublure attrayante dans les interstices du discours généalogique. Il est aussi théorique. C'est cet aspect central qu'il faut maintenant envisager.

### **3°) Croisade contre le paganisme ou éloge de la religion des Anciens : les prudences de Boccace.**

Le proème I de la *Genealogia* est un programme irréprochable qui ne justifie pas à soi seul les attaques déclenchées contre son auteur par les ennemis de la poésie. Comment expliquer qu'entre la présentation initiale de l'ouvrage, écrite du vivant de son dédicataire, et les deux chapitres XIV et XV, rédigés après sa mort, Boccace ait changé au point de voir son projet soumis à la critique de ses détracteurs ?

Lorsque Hugues IV le sollicita pour écrire une mythographie, le souhait du prince était raisonnable et inattaquable : il s'agissait pour l'auteur d'élaborer « une généalogie des dieux païens et des héros descendants de ces dieux selon les fictions des anciens et, en même temps, ce que des hommes jadis illustres avaient estimé dissimulé sous le voile de ces fables<sup>55</sup> ». Le projet consistait donc à donner au souverain un répertoire des dieux et des demi-dieux de l'Antiquité ainsi que la somme des lectures et des interprétations que les anciens herméneutes avaient léguées à la postérité. En bref, l'entreprise était vaste, mais son caractère encyclopédique ne laissait présager aucun échec, aucune offensive critique. Il faut ajouter que depuis le dixième siècle, les programmes d'études des écoles comportaient des textes classiques latins nourris de mythologies dont l'intellection exigeait une connaissance de la Fable<sup>56</sup>. De fait, l'idée de recenser toutes les figures contenues dans ces ouvrages et d'analyser leur filiation respective traduisait un besoin auquel personne ne pouvait trouver à redire. Pourtant Boccace n'en resta pas à la simple nécessité d'écrire une *Mythologie* sommative. Il alourdit la tâche qu'on lui avait imposée : d'abord comme il avait promis de se faire le rapporteur scrupuleux de la tradition mythographique, il prit l'engagement au cas où celle-ci serait lacunaire de suppléer à ces défaillances en allant à la recherche du chaînon manquant, car il avait

---

<sup>55</sup> *Gen. deor.*, I, *proh.*, I, 1 : « genealogiam deorum gentilium et heroum ex eis iuxta fictiones veterum descendentium, atque cum hac quid sub fabularum tegmine illustres quondam senserint viri... ».

<sup>56</sup> cf. Pierre Riché, *Ecoles et enseignement dans le haut Moyen-Âge, fin du Ve siècle-milieu du XIe siècle*, Paris, Aubier-Montaigne, 1979 (rééd. Picard, 1989) pp. 246 sqq. sur le *trivium*.

conscience de l'extrême pénurie de documents et du gigantesque naufrage dont la culture latine avait fait les frais<sup>57</sup> :

[40]... et de toute part, conformément à ton souhait, je recueillerai à travers un nombre quasi infini de livres, de la même façon qu'on réunirait sur une immense plage les débris épars d'un grand naufrage, les restes des dieux païens que je réussirai à retrouver, et une fois recueillis, amoindris par le temps, à demi rongés et quasiment soumis à l'usure, je les réduirai en un unique *corpus* généalogique, en fonction de l'ordre que je pourrai adopter, et afin que tu puisses savourer la réalisation de ton souhait. [41] Je frémis cependant à l'idée d'entreprendre une œuvre si colossale, et j'aurais de la peine à croire que si renaissait ou revenait (parmi nous) un nouvel Prométhée ou ce même (Titan) qui selon ce qu'attestaient les poètes avait coutume à une époque primitive d'assembler les hommes à partir de la boue, ce qui n'est pas mon cas, il y eût un artisan qui pût satisfaire à cet ouvrage. Vraiment, illustre roi, pour que tu ne te fasses pas une idée extraordinaire de la suite, je voudrais te dire ceci : « Ne va pas t'attendre, après que j'y ai dépensé beaucoup de mon temps et que j'ai composé avec soin mon œuvre au cours de longues veilles, à ce qu'elle ait un corps parfait de ce genre ; pour les raisons que j'ai déjà exposées antérieurement, elle aura sûrement un corps mutilé - fasse le ciel qu'il ne soit pas en plusieurs morceaux – et peut-être ramassé sur lui-même, distordu ou bossu<sup>58</sup> »

Naturellement, cet aveu d'*inconcinnitas* est un des avatars un rien captieux d'une modestie feinte, car Boccace montre un peu après la nécessité de suppléer à la déficience des sources dans un but plus polémique que philologique :

[44]... Et ce faisant, j'écrirai les choses que je pourrai tirer des Anciens, ensuite, quand ils viendront à manquer ou si, selon moi, leur expression n'est pas claire, j'ajouterai mon opinion ; et j'agirai de la sorte avec le plus grand empressement afin qu'apparaisse à certains ignorants qui font les dégoûtés et méprisent les poètes qu'ils ne les comprennent pas le moins du monde, et que ces derniers, bien qu'ils ne fussent pas catholiques, furent doués d'un tel discernement que rien de plus

---

<sup>57</sup> Voir *Gen. deor.*, XIV, *proh.*, 3, : « et de toutes parts, roi très clément, conformément à notre promesse, nous avons recueilli les débris de l'antique naufrage, autant que le ciel nous l'a permis, et nous les avons réduits en un seul corps, quel qu'il fût, utilisant au mieux les ressources de notre esprit » (« et undique, o clementissime rex, iuxta promissum veteris naufragii, prout concessum est, desuper fragmenta collegimus, et in unum corpus, quaecunque sit, pro viribus ingenii nostri redegimus... »).

<sup>58</sup> *Gen. deor.*, I, *proh.*, I, 40-41 : « [40]... undique in tuum desiderium, non aliter quam si per vastum litus ingentis naufragii fragmenta colligerem sparsas, per infinita fere volumina deorum gentilium reliquias colligam, quas comperiam, et collectas evo diminutas atque semesas et fere attritas in unum genealogie corpus, quo potero ordine, ut tuo fruaris voto, redigam. [41] Horresco tamen tam grande opus assumere, et vix credam, si resurgat et veniat Prometheus alter seu is idem, qui poetarum assertione prisco tempore consueverat homines ex luto componere, nedum ego, huius operis sit artista sufficiens. Sane ne, rex inclite, mireris in posterum, dixisse velim : « Non expectes post multum temporis dispendium et longis vigiliis elucubratum opus, corpus huiusmodi habere perfectum ; mutilum quippe, et utinam non membrorum plurium et fortasse distortum seu contractum gibbosumque habendum est iam rationibus premonstratis »).



ingénieux et embelli d'une langue plus raffinée ne se rencontre sous le voile d'une fiction de l'esprit humain<sup>59</sup>.

Pourtant il y a bien lieu de se demander si cette attaque contre les *ignari* ou les *detractores nominis poetici* a pu justifier très tôt une riposte de leur part ; il aurait fallu que Boccace eût fait l'éloge de la poésie païenne comme support fictif d'une vérité spirituelle proche de celle que contiennent les Ecritures, et qu'il eût surtout affirmé que la mythologie des poètes n'était pas nécessairement solidaire de leur religion qui, pour des yeux chrétiens, était fausse. En fait, Boccace s'est évertué dès le début de la *Généalogie* à réfuter tout soupçon de sympathie païenne. Ainsi, la mythologie qui conférait une ascendance divine aux héros de la Grèce, génère un discours critique d'une grande violence : elle est successivement une folie (*hanc insaniam*<sup>60</sup>), une ignorance (*inscitia*<sup>61</sup>), une sottise (*huius stultitie*<sup>62</sup>), une croyance ridicule (*ridiculum quoddam*<sup>63</sup>), une maladie contagieuse (*contagio*<sup>64</sup>) qui a infecté les rivages de la Grèce, une souillure (*hac labe*<sup>65</sup>), une perte (*hanc perniciem*<sup>66</sup>), un nuage de brouillard (*huius caliginis... nube*<sup>67</sup>) qui véhicule l'obscurantisme et sert de pâture à une stupide crédulité (*insipida credulitas*<sup>68</sup>), une niaiserie (*fatuitas*<sup>69</sup>), etc. Est-ce à dire que Boccace en vient à renier l'objet de son livre ? Non point, car il établit une distinction entre mythologie et religion païenne. On peut s'intéresser à la Fable sans pratiquer le culte qui jadis s'y rattachait. Mieux : on peut la considérer comme lettre morte tout en insufflant à sa lecture un esprit chrétien ; c'est le propre des moralisations, et nous étudierons le rapport que Boccace entretient avec les allégorisateurs de son temps, tel Pierre Bersuire. En fait, si la distinction entre mythe et culte est radicale ici, Boccace donne sans ambages la leçon aux mauvais Chrétiens, à ceux dont la foi vacillante ne vaut peut-être pas la ferveur avec laquelle les habitants de Samos honoraient Junon. S'ensuit une très

---

<sup>59</sup>*Gen. deor.*, I, *proh.*, I, 44 : « [44]... et hoc faciens, primo, que ab antiquis hausisse potero scribam ; inde, ubi defecerint seu minus iudicio meo plene dixerint, meam apponam sententiam ; et hoc libentissimo faciam animo ut, quibusdam ignaris atque fastidiose detestantibus poetas, a se minime intellectos appareat ; eos, etsi non catholicos, tanta fuisse prudentia preditos, ut nil artificiosius humani ingenii fictione velatum sit, nec verborum cultu pulchrius exornatum ».

<sup>60</sup>*Gen. deor.*, I, *proh.*, I, 4.

<sup>61</sup>*Gen. deor.*, I, *proh.*, I, 9.

<sup>62</sup>*Gen. deor.*, I, *proh.*, I, 5.

<sup>63</sup>*Gen. deor.*, I, *proh.*, I, 4.

<sup>64</sup>*Gen. deor.*, I, *proh.*, I, 5.

<sup>65</sup>*Gen. deor.*, I, *proh.*, I, 5.

<sup>66</sup>*Gen. deor.*, I, *proh.*, I, 7.

<sup>67</sup>*Gen. deor.*, I, *proh.*, I, 8.

<sup>68</sup>*Gen. deor.*, I, *proh.*, III, 3 (à propos de Démogorgon). Voir aussi *proh.* I, 9 : « nephande credulitatis » .

<sup>69</sup>Boccace parle ailleurs en VI, 53, de l'« insipientum ridenda fatuitas » (la ridicule niaiserie des sots).

longue invective, dans le style Pétrarque, contre l'*hubris* des Chrétiens et contre leur oubli de Dieu :

[3]... « Qu'ils rougissent de honte les misérables chrétiens, pour qui, à notre époque, il est simple, dans le but d'augmenter sa fortune, de perforer les entrailles de la montagne, de ratisser avec des hameçons de pêcheurs le lit des mers et des fleuves, de traverser les neiges de l'Arctique, de connaître les effets du soleil d'Ethiopie, de prendre au piège les griffons hyperboréens, <de vaincre à la course les tigres hircaniens>, d'endormir les serpents de Libye, de mettre en fuite les lions de Marmarique, de sillonner l'Océan en bateau, <de faire se coucher les éléphants indiens>, et si l'itinéraire leur en était fourni, de parvenir jusqu'au ciel ! » [4] Ah ! malheureux, pourquoi me mets-je à pleurer ? Sans doute qu'avec une certaine honnêteté on peut d'aventure entreprendre ces épreuves. Mais que dire quand on voit que la piraterie infeste les mers, bloque les routes, brise les portes, signe des faux, verse le poison, met en branle des guerres injustes, répand le sang des justes, trahit la foi jurée, <tend des embuscades>, et contre tous, pendant qu'elle a des forces suffisantes, exerce la tyrannie et la violence, pour nous permettre d'agrandir quelque peu une fortune vouée à la mort ! [5] Oui, il faut gémir sur notre aveuglement ! En quoi importe-t-il, quand nous est donnée la possibilité d'accumuler ce que nous désirons, d'ériger des palais, d'orner des lits d'apparat, de se procurer des chevaux et des serviteurs, et de prolonger fêtes et banquets, de se montrer resplendissants d'or, de gemmes et de pourpre, de jouer aux dés, d'agrandir ses possessions, de faire construire des parcs et lacs artificiels, <de tomber dans la débauche et de consacrer stupidement de très grosses sommes d'argent à Vénus>, si notre honneur, notre dignité et notre gloire sont occupés par les choses les plus indignes ? <Les païens purent pour leur renommée faire édifier pour Junon un temple si ineffable, tandis que les Chrétiens négligent d'acquitter leur dette envers le Dieu véritable et leur Rédempteur><sup>70</sup>.

Derrière cette mise en cause, il faut voir une âpre critique contre l'abandon des croisades et le sort que connaît Jérusalem :

---

<sup>70</sup> *Gen. deor.* IX, *proh.* 3 : « [3]... Erubescant miseri Christiani, quibus hac tempestate facillimum est, ut rem domesticam augeant, montium terebrare viscera, maris et fluminum alveos uncis piscatoriis radere, Arthoas transire nives, Ethyopum experiri soles, yperboreas fallere gryphes, <Hyrcanas cursu superare tygres>, libycos sopire serpentes, marmaricos leones excludere, oceanum sulcare ratibus, <elephantos Yndos prostrare> et, si daretur, in celum usque transcendere ! » [4] Heu, miser, quid defleo ? Aliqua forte cum honestate possunt hi labores assumi ; sed quid dicam, cernens pyrratica infestare maria, itinera obsidere, ianuas infringere, falsas signare tabellas, venena porrigere, bella iniusta movere, iustum sanguinem fundere, fidem frangere, <insidias tendere>, et in cunctos, dum modo suppetant vires, tyrannidem et violentiam exercere, ut ampliusculam possimus facere substantiam perituram ? Ingemiscendum equidem est cecitati nostre. Quid, queso, si detur cumulasse quod cupimus, refert palatia erigere, thalamos ornare, equos ministrosque parare, convivia festosque dies ducere, auro gemmis et purpura illustres apparere, alea ludere, possessiones amplissimas facere, viridaria lacusque componere, <in lasciviam ire et inepte Veneri maximos sumptus impendere>, si noster honor, nostrum decus, nostra gloria ab indignioribus occupatur ? <Potuere gentiles in suam famam Iunoni tam ineffabile templum construere, Christiani Deo vero et Redemptori suo debitum persolvere negligunt> ». (Les passages entre soufflets sont ceux de l'édition Romano, que Boccace a ensuite biffés).

L'illustre cité de Jérusalem est sous la dépendance des Sarrasins, les lieux sacrés et bien dignes de mémoire sont souillés par l'impureté des Barbares, et pour le déshonneur du nom du Christ, les ennemis les défigurent, les calomnient, les méprisent et les tournent en dérision, oui !, ces lieux où le Verbe fut fait chair, où le Christ naquit et fut élevé, où il se montra à la fois Dieu et homme, et où dans ses prêches, il nous livra un message de salut, où, pour nous libérer des liens de la servitude, innocent, il souffrit la Passion, et mort, connut la sépulture, où, ressuscité d'entre les défunts, il vola jusqu'aux cieux par sa propre force. Ô crime scélérat, ô déshonneur inexpiable<sup>71</sup> !

Dans le manuscrit autographe, le *Laurentianus* LII 9 (A), découvert en 1902 par Oskar Hecker et édité en 1951 par Vincenzo Romano<sup>72</sup>, figure à la place de cette brève mise en cause des Chrétiens oublieux un long développement sur Marie : Boccace y explique en substance que si des païens ont dressé un temple à Junon, des Chrétiens auraient pu en élever un à la gloire de la Vierge. S'ensuit un parallèle entre « l'épouse de l'homme le plus cruel, la femme mêlée à de très nombreuses débauches<sup>73</sup>, la grande dame irascible et impatiente, la mère d'hommes malhonnêtes... » (*scelestissimi hominis coniugi, plurimis inmixte lasciviis mulieri...inhonestorum hominum matri*)<sup>74</sup> et « la mère de Jésus, qui fut exempte de tout désir, de toute souillure peccamineuse, de tout vice, elle dont la virginité fut toujours entière et pure, l'humilité vraie, la sainteté incomparable et l'honnêteté louable au-dessus de tous » (*Jhesu matri, cui nulla fuit libido, nulla peccati labes, vicium nullum, cui semper integra et illibata virginitas, humilitas vera, incomparabilis sanctitas, et honestas laudanda pre ceteris*)<sup>75</sup>. Ce parallèle est tissé de différences et exclut absolument – du moins au cœur du texte boccacien – l'idée d'une concordance entre les deux figures. Pourtant, il était d'usage

---

<sup>71</sup> *Ibid.* §. 6 : « Servit inclita Ierusalem civitas Agarenis, loca sacra et memoratu dignissima barbarica fedantur spurcitia et in dedecus christiani nominis deturpant hostes, blasfemant, flocci faciunt atque rident, quo Verbum caro factum est, quo natus Christus et altus, quibus se Deum et hominem demonstravit et predicans dogma tradidit salutare ; quo, ut nos solveret a laqueo servitutis, innocens passus, mortuus et sepultus est ; quo, cum surexisset a mortuis, virtute propria evolavit in celos. O scelestum facinus, o dedecus inexpiabile ! ». Dans le *De vita solitaria* (II, 9, 13, trad. P.M. éd. Rivages), Pétrarque développe le même argument : « Mais que pourrais-je dire de Jérusalem, qui fut trahie et abandonnée ? Nous portons cette blessure toujours béante dans les yeux et sur le front et il nous est impossible de la couvrir et de la dissimuler aucunement. Nous supportons beaucoup plus aisément le poids d'un malheur que celui de la honte. D'ailleurs, là réside l'espoir du salut, là réside le désir de gloire. C'est ainsi que sont foulés au pied les lieux sacrés tandis que notre corps reste inactif, que notre tête est désormais impunément déchirée par ces chiens d'Égyptiens et par les pieds des Infidèles outrageant le sanctuaire de Jésus Christ qui, à raison de notre déshonneur, supporte les offenses qui lui sont infligées et qui peut-être, comme je l'ai déjà dit, s'en fait plus secrètement le vengeur. »

<sup>72</sup> *Genealogie deorum gentilium*, a cura di V. Romano, X et XI, Bari, Laterza, 1951.

<sup>73</sup> Voir Paulin de Nole, *Carmina*, 25, 9 : « absit ab <his> thalamis uani lasciuia uulgi, / uno Cupido Venus, nomina luxuriae ».

<sup>74</sup> Ed. Romano, vol. XI, p. 435.

<sup>75</sup> *Ibid.*

dans l'homilétique du temps de Boccace de reconnaître sous les traits de Junon la figure cryptée de la Vierge : on lit dans le *De formis figurisque deorum* attribué à Pierre Bersuire et écrit à Avignon en 1342 cette interprétation syncrétique,

En toutes choses, une telle déesse [Junon] semble être la bienheureuse Vierge qui est la souveraine, la reine et la maîtresse des royaumes et des richesses du paradis, l'épouse de Jupiter, c'est-à-dire du Christ et sa sœur pour la charité spirituelle...<sup>76</sup>

qui établit, attribut par attribut, une étroite concordance entre la déesse de Samos et la mère du Christ. On n'est pas certain que Boccace ait connu l'œuvre de Bersuire. On sait en revanche que le chanoine avignonnais entretenait une correspondance avec Pétrarque et que les sources directes du *De formis* (Raban Maur, et surtout la *troisième Mythographie vaticane*) étaient bien connues de Boccace, qui les utilise dans la *Généalogie*. En formulant l'hypothèse qu'on peut mettre en relation le texte de Boccace et celui de Bersuire, et qu'on peut faire du premier le repoussoir méthodologique de l'autre, on constate qu'il y a eu dans la première version (A) de la *Généalogie*, une volonté de montrer clairement la nécessité de pas suivre la pente glissante des moralisations et de ne pas mêler, en un syncrétisme sauvage, paganisme et christianisme. Pourtant dans le texte édité par Zaccaria et faisant office de version définitive, revue par l'auteur, les portraits spéculaires de Junon et de Marie ont disparu au profit d'une courte invective contre l'arrêt des croisades. Les raisons morales qui auraient pu encourager les Chrétiens à dresser un temple à Marie, en vertu de sa supériorité sur Junon, ne prévalent plus désormais ; et dans le texte définitif, il importe seulement de montrer que les magnifiques dépenses des Samiens donnent la leçon à l'avarice catholique, dépenses vouées néanmoins au culte du diable (*dyabolo prestaretur obsequium*). Si l'on excepte cette pointe assassine, on constatera qu'à l'instar des textes ethnologiques telle la *Germanie* de Tacite ou la *Guerre des Gaules* de César, les Barbares viennent encore donner aux Italiens une leçon d'éthique. Est-ce une façon pour Boccace de montrer qu'il y a de l'intérêt à enquêter sur le sens profond de leurs mythes ? Sans doute. Mais, comme il y a toujours quelque danger à excéder les bornes d'un dictionnaire, à transformer une simple *Mythologie* en pamphlet, nous

---

<sup>76</sup> Petrus Berchorius, *De formis figurisque deorum*, extrait du *reductorium morale*, XV, ch. 1, Paris, Josse Bade, 1509, f°X b : « Talis dea per omnia videtur esse beata virgo quae est regnorum & divitiarum paradisi domina & regina & magistra Iovisque id est christi uxor & soror per intima charitatem ».

verrons de quelle façon Boccace tente de biaiser avec la censure en exposant sa méthode d'interprétation des fables.

Nous souscrivons à l'hypothèse d'Etienne Gilson lorsqu'il affirme qu'« au moment où il écrivait sa dédicace au roi de Chypre, Boccace ne prévoyait peut-être pas qu'il ajouterait deux livres à sa *Généalogie* », même si sa « défense de la poésie était déjà dans ses intentions<sup>77</sup> ». Etait-ce parce que la virulence des critiques était plus âpre vers la fin de l'entreprise, qu'il résolut de modifier le parallélisme Marie/Junon ? Etait-ce parce qu'en écrivant le livre XIV, il avait pris conscience des nécessités d'une lecture allégorique et qu'il s'était peu à peu converti au berchorianisme ? Nous tenterons de répondre à ces questions.

#### 4°) Nature et Fable sont rétives à l'herméneutique.

Dans le *Prohemium* du livre I, Boccace ne tarde pas à expliciter sa méthode herméneutique<sup>78</sup>. D'abord il exprime la volonté du roi de Chypre dont Domnino de Parme s'est fait le rapporteur : le souverain a sollicité du futur mythographe l'explication « de ce que les hommes avisés avaient dissimulé sous la risible écorce des fables » (*explicarem qui sub ridiculo cortice fabularum abscondissent prudentes viri*<sup>79</sup>). Très vite, Boccace apporte une rectification à cette demande : le potentat n'a jamais pu croire que des parangons de sagesse auraient perdu leur temps et leurs efforts à décrire des fables sans consonance avec la vérité (*describendas fabulas nulli veritati consonas*) et dont l'unique signification ne serait que littérale (*nec preter licteralem sensum habentes*)<sup>80</sup>. Ce déni apporté au message royal est donc déjà en soi un infléchissement du programme encyclopédique dont le livre est le cadre. En effet, il ne s'agit pas tant de faire de la mythologie un catalogue des récits mensongers réduits à un littéralisme univoque que d'affirmer et de reconnaître, outre l'intelligence divine (*divinum ingenium*<sup>81</sup>) qui anime le projet dicté par Hugo de Chypre, la consubstantialité de la fable et du vrai. Pour accomplir cette tâche, il faut avoir l'expérience du théologien qui,

---

<sup>77</sup> Gilson, *art. cit.* p. 264.

<sup>78</sup> Sur l'herméneutique médiévale, voir A. J. Minnis, *Medieval Theory of Authorship*, Aldershot, Wilwood House, 1988 ; et sur des points particuliers, G. Padoan, *Il pio Enea, l'empio Ulisse*, Ravenna, 1977 ; F. Bruni, « Boncompagno da Signa, Guido delle Colonne, Jean de Meung : metamorfosi dei classici nel Duecento », *Testi e chierici del medioevo*, Gênes, Marietti, 1991, pp. 43-70.

<sup>79</sup> *Gen. deor.*, I, *proh.*, I, 16.

<sup>80</sup> *Gen. deor.*, I, *proh.*, I, 16.

selon Varron, joint à la science mythique ou physique la faculté d'éliminer l'erreur risible (*ridenda falsitas*) inhérente à la Fable<sup>82</sup>. Il faut aussi procéder par ordre en analysant la nature des objets soumis à l'interprétation. D'abord, à l'instar d'Héraclite, de Philon et surtout de Macrobe qu'il cite *verbatim*, Boccace professe l'idée que la nature se cache, qu'elle est rétive à toute forme d'exhibition, qu'elle préfère le mystère :

Mais pour les autres dieux, je l'ai dit, ainsi que pour l'âme, ce n'est pas en vain ni pour le plaisir qu'ils ont recours aux fables, mais parce qu'ils savent que l'exposé entièrement transparent est ennemi de la Nature, laquelle, de même qu'elle a dérobé sa compréhension aux sens grossiers des hommes sous l'enveloppe, sous la couverture multiforme des choses, a voulu également que ses secrets fussent exposés par les savants à travers les fables. Les mystères eux-mêmes sont ainsi enfouis dans les galeries souterraines des fables ; de la sorte, même pour ceux qui les ont atteints, la nature de semblables objets ne se livre pas toute nue, excepté seulement aux hommes éminents, qui ont la sagesse pour interprète ; quant au reste des hommes, ils se contentent de ceux qui sont instruits de la vérité secrète<sup>83</sup>.

Ce texte que le mythographe italien a situé loin du *prohemium* I, au cœur du chapitre 3 condense toute une théorie des *ambages* :

1°) D'abord, un rapprochement y est opéré entre la nature et les dieux, entre le sens physique et le sens spirituel. Tandis que la nature physique cherche à soustraire ses secrets à la curiosité d'une foule qui s'arrête à ses apparences sensibles et à la quête des savants qui l'appréhendent par le biais des mythes, la nature divine, elle, vise la réclusion allégorique, qui lui permet d'éviter le contact commun du vulgaire et des sages. Naturellement, ces derniers ont un avantage : munis de la raison, ils peuvent parvenir au dévoilement mais cette entreprise ne saurait se faire sans une patiente contention, et c'est au prix de ce travail forcené que la nature veut bien s'entrouvrir.

---

<sup>81</sup> *Gen. deor.*, I, *proh.*, I, 17.

<sup>82</sup> La distinction « mythique »/ « physique » vient du *De divinis et humanis rebus* de Varron dont Boccace a pu trouver une fidèle paraphrase au livre VI (§.5) de la *Cité de Dieu* d'Augustin. La capacité d'*emendatio* propre au mythographe est une invention de Boccace. Elle ne figure ni chez Varron, ni chez Augustin.

<sup>83</sup> *Gen. deor.*, I, 3, 6 : « De diis autem, dixi ceteris, et de anima ; non frustra se, nec ut oblectent ad fabulosa convertunt, sed quia sciunt inimicam esse nature apertam undique expositionem sui, que sicut vulgaribus hominum sensibus intellectum sui vario rerum tegmine operimento subtrahit, ita a prudentibus arcana sua voluit per fabulosa tractari. Sic ipsa misteria fabularum cuniculis operiuntur, ne vel hoc adeptis nudam rerum talium natura se praebeat, sed summatibus tantum viris, sapientia interprete, veri arcani consciis, contenti sint reliqui ». Ce texte est une citation à peine altérée de Macrobe (*Commentaire sur le Songe de Scipion.*, I, 2, 17-18) sur les « *mysteria figurarum* ».

2°) Ensuite la mythologie y est mise sur le même plan que les mystères grecs. Ce parallèle nous montre que la ségrégation entre les mystes et les non-initiés qui avait cours, par exemple à Eleusis, concerne également les *adepti* et les *reliqui*, ceux qui ont percé les mystères de la fable et ceux dont l'impéritie les en a tenus éloignés. Ces derniers sont doublement condamnés à l'erreur : dans le meilleur des cas, ils vénèrent un appas allégorique qui supplante, dans l'ordre de la déformation, une vérité interdite ; dans l'autre, ils sont contraints de quitter la partie herméneutique ou tout au plus d'avoir recours à l'appui doctrinal des vraies connaissances. Un texte où Saint Augustin résume des aspects de la théologie de Varron montre comment les télétes et les mystères grecs fondent leur stratégie hermétique sur ce double principe de dissimulation et de substitution :

On pourrait croire que je me borne à des conjectures, si Varron lui-même dans un autre passage ne disait clairement, en traitant des religions, qu'il y a bien des vérités dont il est inutile que le peuple soit instruit, mais aussi des erreurs qu'il est avantageux pour celui-ci de prendre pour des vérités. C'est pourquoi les Grecs ont entouré de silence et de murs les télétes et les mystères<sup>84</sup>.

L'originalité de sa démarche est de transposer à la Bible et à son inviolabilité la discipline de l'arcane inhérente à la religion des mystères.

3°) Enfin, d'une façon différente mais toujours liée à la nécessité de la concordance, Macrobe établit un parallèle entre l'allégorie cosmologique des stoïciens et l'allégorie chrétienne. Il n'est pas indifférent que Boccace ait recours à ce texte car il sert d'ouverture à l'énoncé d'une méthode d'interprétation des fables qui fait office de « programme » pour le livre à venir – et dont nous expliquerons le détail dans la partie consacré aux *sensus* et à la différence entre *allegoria in verbis* et *allegoria in factis*<sup>85</sup>.

### **5°) Boccace et l'exemple de Numénius : expliquer n'est pas profaner.**

Mais revenons à la question de la dissimulation et aux difficultés qu'elle pose au déchiffreur de mythes. Boccace se sert encore d'un passage de Macrobe qu'il mêle habilement au voyage allégorique contenu dans le *prohemium* du livre III : la parabole

---

<sup>84</sup> *Cité de Dieu*, IV, 31 (traduction Jean-Louis Dumas), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2000, p. 169 : « Ego ista conicere putari debui, nisi euidenter alio loco ipse diceret de religionibus loquens multa esse uera, quae non modo uulgo scire non sit utile, sed etiam, tametsi falsa sunt, aliter existimare populum expediat, et ideo Graecos teletas ac mysteria taciturnitate parietatibusque clausisse ».

de Numénius qui, pour avoir interprété les mystères d'Eleusis en langage clair et en avoir divulgués les secrets, entrevit les Muses, sur le parvis du sanctuaire, sous le dehors impudique de courtisanes. Elles lui faisaient entendre par là qu'il n'avait pas respecté la règle de l'allégorie et qu'il avait de fait prostitué au tout-venant l'essence de la divinité.

[1] Comme je creusais mon sillon avec ma frêle coquille de noix dans le flot des égarements antiques, voilà encore que parmi les aspérités des écueils et les nombreux détroits, un vieillard chargé d'ans, le philosophe Numénius, un homme dont, sans conteste, le prestige fut illustre en son temps, se porta à ma rencontre et d'une voix assez calme, dans une langue plein d'apprêts, me dit : « Pourquoi offenses-tu les divinités par ton labeur, quand tu pourrais leur être agréable par ton repos ? Jadis, il fut le mien ce souci que tu as aujourd'hui, qui est d'ouvrir même à la foule les portes closes des poètes théologisants, et tandis que je tentais de toutes mes forces de tirer au grand jour le secret des mystères d'Eleusis, voilà qu'au milieu d'un profond sommeil m'apparurent les déesses éleusiniennes, défigurées sous des atours et un vêtement de courtisanes, racolant le premier venu à l'entrée même des bordels. [2] Et comme ce comportement paraissait de la dernière inconvenance eu égard à leur dignité, comme je m'étonnais que des déesses si chastes fussent soudain tombées dans le métier si profane de courtisanes, je demandai la raison d'un avilissement si déplacé. Mais elles, s'étant tournées vers moi, avec des yeux torves et un front ridé, d'un visage plein de colère, commencèrent en ces mots : « Que viens-tu réclamer proxénète du malheur ? C'est toi qui es la cause d'un crime si obscène. Malgré notre résistance tu nous arraches de notre retraite d'innocence et de pureté, en nous traînant de force par les cheveux, et tu nous exposes à tous les vents, nous si chastes naguère, au lupanar public »[3]... Toi dont les désirs dépassent de beaucoup la prudence, tu as pénétré dans un vertigineux abîme, et tu as la présomption d'assumer ce que j'ai abandonné. Si je te crois pourvu d'un esprit aussi éclairé qu'il le faut pour une tâche si haute, je veux bien ne pas me le demander ; mais je ne voudrais pas m'être tu aussi sur ce point : prends garde, maintenant que tu es prévenu, à ce que tu as fait ! [4] Erysichthon connut le supplice de la faim, pour avoir offensé Cérès ; Penthée qui méprisait le culte de Bacchus, fut condamné à mort par la mère du dieu et subit ce châtement ; Niobé pour avoir dédaigné Latone perdit enfants et maris et devint pierre. Et pour finir la liste, tu crois peut-être impunément dévoiler à la foule ce qui se passe dans les cours des dieux ? Tu te trompes et si tu ne mets un terme à cela, tu sauras ce qu'est leur colère en la subissant<sup>86</sup> ».

---

<sup>85</sup> Voir A. Strubel, « *Allegoria in factis et allegoria in verbis* », *Poétique*, 23, 1975, pp. 342-357.

<sup>86</sup> *Gen. deor.* III, *proh.* 1-4 : « [1] Sulcanti michi exiguo cortice errorum vetustatis salum et ecce inter aspreta scopulorum et frequentia freta grandevus senex, Numenius phylosophus, vir quidem suo seculo autoritatis inclite, se obtulit obvium, et placida satis voce sermoneque composito inquit : « Quid labore tuo numina ledis, ubi quiete illis poteris placuisse ? Fuit olim michi, que tibi nunc cura est, theologizantium scilicet poetarum claustra vulgo etiam reserare, et dum Eleusinorum sacrorum arcanum totis viribus in propatulum trahere conarer, ecce sopito michi in quiete profunda vise sunt Eleusine dee, meretricali ornatu vesteque deturpate se quibus cunque adeuntibus prostantes ultro. [2] Quod cum videretur dignitati indecens nimium, mirarerque tam pudicas deas in tam prophanum meretricium corruisse repente, quesivi tam inepte ignominie causam. Ast ille, torvis oculis et rugosa fronte in me verse, irato vultu, verbisque ceper : « Quid leno sceleste, poscis ? Tu tam obsceni facinoris



Ce texte, nettement inspiré du *Commentaire sur le songe de Scipion* de Macrobe, développe une théorie qui n'est pas tout à fait celle de Boccace, car, placée dans la bouche de Numénius, elle suscite une réponse. Le philosophe néopythagoricien explique en substance que dans le domaine divin il est sacrilège de revendiquer la clarté, que l'obscurité est de rigueur et que les mythes en sont les instruments les plus appropriés. Le seul inconvénient réside dans leur nature mensongère : comment croire à des dieux qui ont des apparences humaines ? Comment prêter foi à une théologie anthropocentrique ? Quoi qu'il en soit, seul importe le mystère et le secret. Comme l'écrit ailleurs Macrobe, « les dieux ont toujours préféré être connus et honorés tels que les anciens mythes les représentaient aux yeux de la foule, en leur attribuant des images et des statues... alors qu'ils sont incorporels ». Macrobe formule à l'égard de Numénius le même reproche qu'Augustin vis à vis de Julien d'Eclane : une enquête trop bien menée est néfaste aux mystères divins qui recherchent l'opacité des images déformantes et le voile des allégories. Non seulement les figures servent le prestige de la divinité, comme l'a montré Maxime de Tyr, mais surtout elles « défendent de l'avilissement<sup>87</sup> » (*figuris defendentibus a uilitate secretum*) comme le rappelle encore Macrobe<sup>88</sup>. Naturellement, si Boccace se fait l'écho de ses théories en évoquant un philosophe qui les a bafouées, il n'en met pas à profit la dimension prohibitive – ce qui ruinerait son projet –, il rectifie seulement le fatalisme antiherméneutique de Numénius en brandissant l'étendard de la vraie religion<sup>89</sup>.

---

causa es. Ex secessu equidem nostre integritatis atque pudicitie renitentes, vi crinibus captas, abstrahis et in publicum lupanar tu ipse castissimas olim passim subicis ». [3]... Tu autem, longe plus cupiens quam tibi cavens, vertiginosum intrasti gurgitem, et quod omisi, presumis ipse. Sino nunquid credam tantum tibi luminis prestetur ingenii quantum operi tam sublimi oportunitum sit ; et hoc tacuisse nolim. Cave, quid feceris, iam premonitus ! [4] Erysithones ob lesam Cererem fame periclitatus est, Pentheus Bachi sacra despiciens capite mulctatus a matre, penas dedit ; Niobes ob vilipensam Latonam, perditis filiis et viro, in silicem riguit. Et ne plures enumerem, tu forsitan credis deorum aulas impune reserare vulgo ? Deciperis, et, ni desistas, eorum iram non ante quam experiaris, agnosces ».

<sup>87</sup> Macrobe, *Commentaire sur le Songe de Scipion*, I, 11, 18.

<sup>88</sup> Augustin exprime une théorie analogue dans les *Enarrationes in Psalmos*, 140, 1 : « sunt enim in scripturis sanctis profunda mysteria, quae ad hoc absconduntur, ne uilescent; ad hoc quaeruntur, ut exercent; ad hoc aperiuntur, ut pascant ».

<sup>89</sup> Cf. Notre monographie « Giovanni Boccaccio (1313-1375) », *Centuriæ latinæ. Cent une figures humanistes de la Renaissance aux Lumières offertes à Jacques Chomarat, réunies par Colette Nativel*, Genève, Droz, p. 158 : « La clarté des mythes n'est plus sacrilège, comme au temps de Macrobe et de Julien, et leur caractère mensonger ne justifie plus qu'on sauvegarde le secret qui les entoure. Boccace renverse donc les présupposés de la théologie sur la valeur protreptique de l'allégorie : la nature divine peut se prêter à une connaissance immédiate, ce qui n'exclut pas l'idée que l'expression mythique accrédite la vérité dont elle renforce la solennité et le prestige ».

[5]... De quels bords, dis-moi, Numénus, arrives-tu, au milieu de ces écueils ? Des Enfers, il me semble, car tu répands partout une odeur sulfureuse et tu es tout noir des ténèbres infernales. Tu parles en suivant le mot d'ordre de l'antique et malheureux Pluton comme s'il s'imaginait pouvoir inspirer par de tels propos à un homme chrétien la même peur qu'il inspirait jadis aux païens. Oui, les chaînes de jadis sont tombées, les armes de l'antique ennemi sont usées, nous sommes vainqueurs, rachetés par le précieux sang, et en lui renés et purifiés, nous n'avons plus souci des pièges (de Pluton). [6] Moi, je n'ouvre pas pour autant les chambres de tes déesses ni ne dévoile les retraites des dieux, comme si je voulais contempler de plus près leurs charmes, mais afin qu'il soit bien clair que les poètes, s'ils avaient eu une juste notion de Dieu, étaient des hommes admirables et dignes d'être honorés pour le caractère merveilleux de leur art ; et pour te montrer quel cas je fais de tes dieux mythiques, je ferai la même prière que Stratonice<sup>90</sup>, qui appelait sur lui la colère d'Alabundus et souhaitait instamment que celle-ci importunât Hercule : eh bien ! que tous ces dieux dont tu m'invites à fuir la colère, s'irritent contre moi, s'il te plaît, mais que toi, eux et ceux qui croient ces inepties, vous subissiez celles du Christ Jésus ». [7] A ces mots, l'autre disparut sur le champ ; quant à moi, l'œil rivé sur mon bateau<sup>91</sup>, je me transporterai en mer Egée, pour enquêter sur la très vaste descendance de Caelus<sup>92</sup> ».

Dans cet extrait, le philosophe néopythagoricien voit sa théorie, sur l'obscurité valorisante et sur la nécessité d'une allégorie fermant la vérité aux indignes, réfutée et désormais jugée inutile au point que l'ombre indignée du philosophe finit par disparaître du paysage comme un mauvais rêve. La réponse de Boccace est d'une extrême importance pour qui veut comprendre sa théorie du *cortex*. D'abord, on sera peut-être étonné que faisant siennes les thèses de Macrobie sur l'hermétisme de la nature ou sur la nécessaire obscurité des mythes, il ne se rallie pas complètement à l'idée qu'une curiosité excessive finit par les dénaturer. Il ne faut pas oublier qu'en ce domaine il y a deux traditions que les exégètes ont coutume de mélanger sans précaution : les traditions mythographique et chrétienne.

---

<sup>90</sup> Cf. Cicéron, *De la nature des dieux*, III, 19, 50.

<sup>91</sup> ou « à ma navigation ».

<sup>92</sup> *Gen. deor.* III, *proh.* 5-7 : « [5]... 'Quibus te ab oris, queso, Numeni, hos inter scopulos evehis ? An inferis arbitror, odore enim sulphureo cuncta replens, et es inferna caligine fuscus. Et hec veteris et infausti Plutonis mandata sint credo, quasi christiano homini, ut iam dudum gentilibus consueverat talibus, timorem putet incutere. Ille quidem veteres cecidere catene, et arma hostis antiqui contrita sunt ; vicimus precioso redempti sanguine, et in eo renati lotique, suas decipulas non curamus. [6] Attamen ego dearum tuarum non resero thalamos, nec deorum tuorum secessus aperio, quasi velim illecebras eorum magis ex propinquo conspicerem, sed ut appareat poetas, si bene de Deo sensissent, homines fuisse preclaros et ob mirabile artificium venerandos ; et ut videas quanti pendam hos tuos fabulosos deos, similem Stratonice, sibi iram Alabandi imprecanti et Herculis in molestum exoranti, precem faciam. Ipsi ergo omnes, quorum tu me hortaris iram fugere, michi irati sint queso, tibi autem illisque et tam inepta credentibus Christus Ihesus'. [7] Hic dictis evestigio evanuit ille ; ast ego attentus navigio in Egeum evehar mare, Celi prolem perquisiturus amplissimam ».

La première de ces traditions d'inspiration philosophique atteste que, par les mythes et leurs symboles, les penseurs peuvent recueillir le bénéfice de l'obscurité, conçue comme un voile. Phèdre souligne que la pratique n'est pas neuve : « c'est à dessein que l'Antiquité a développé la vérité, pour que le sage comprît, et que l'ignorant s'égarât<sup>93</sup> ». Ce caractère sélectif de l'allégorie a trouvé toutes sortes de représentants : Plutarque en prescrit l'usage dans la mantique<sup>94</sup>, Proclus explique que les mythes « ont pour fonction de garder bien enclose et secrète la vérité des dieux<sup>95</sup> », Salloustios montre qu'une révélation sans détour du sens des mythes traduit un mépris de la pédagogie progressive qu'ils supposent...<sup>96</sup>.

La seconde tradition, celle des apologistes chrétiens, revient au même : Augustin dans ses *Commentaires des Psaumes* rejoint Proclus lorsqu'il écrit : « Dieu s'est plu à dissimuler sa sagesse sous les figures de semblables objets... et de la fermer à ceux qui la négligent<sup>97</sup> ». Cette pensée n'exclut guère que les indifférents, mais pas non humbles, capables, s'ils le désirent de forcer le barrage du discours crypté. Comme l'a montré Quintilien : « l'allégorie est très souvent aussi mise au service des esprits médiocres et de la conversation de tous les jours<sup>98</sup> ». Et, à l'instar d'Origène, Augustin laisse entendre que les passages allégoriques de la Bible ont laissé de côté une éloquence d'exclusion. N'oublions pas que, s'il proscrit une éloquence trop ornée pour s'adresser à Dieu, une éloquence qui occulte le vrai dialogue, la simplicité de son message, il n'est pas insensible à la notion de plaisir allégorique, à son caractère persuasif. Car, comme le disait Maxime de Tyr, « les mythes rallient l'adhésion par leur agrément<sup>99</sup> ».

Pour comprendre la position de Boccace face au radicalisme numénien, il faut bien voir que l'auteur italien mêle les traditions et applique à la lecture des mythes païens les critères absolus de la religion révélée. Boccace n'irait pas à l'encontre d'Augustin en affirmant qu'il faut dévoiler les mystères chrétiens ; mais s'agissant ici de dieux interprétés comme de pures inventions, le décryptage est possible et n'encourt que la

---

<sup>93</sup> Phèdre, *Fables*, append. I, *fabl.* V, 17-18.

<sup>94</sup> Plutarque, *Les oracles de la Pythie*, 26, 407<sup>E</sup>.

<sup>95</sup> Proclus, *In Platonis Rempublicam*, éd. Kroll, p. 108 : « ina tèn péri théôn aléthéïan arrhêtôn katakléïôsîn ».

<sup>96</sup> Salloustios, *Des dieux et du monde*, III, éd. Nock, p. 4, 11-15.

<sup>97</sup> Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, 103, III, 2, *P.L.*, XXXVII, 1358 : « deo placuit talium rerum figuris abscondere sapientiam suam [...] claudere neglegentibus ».

<sup>98</sup> Quintilien, *Institution oratoire*, VIII, 6, 51.

<sup>99</sup> Maxime de Tyr, *Philosophumena*, IV, 6, éd. Hobein, p. 46, 12-13.

vindicta d'une Antiquité païenne, dûment enterrée par la vraie religion qui l'a supplantée. Cela dit, le point de vue de Boccace se double d'une remarque qui informe toute sa méthode : à quoi bon étudier des fariboles mythologiques ? A quoi bon ouvrir au tout venant la porte du palais des Muses ? A quoi bon utiliser pour la forcer une méthode qui répugnerait à la théologie chrétienne ? Ce qui justifie l'entreprise, c'est que les poètes païens ont pu recevoir l'inspiration divine : dans ce cas, il y a moins de danger à les soumettre au crible de l'explication, si cette influence est potentielle au lieu d'être certaine. L'élément le plus important de la réponse de Boccace est cette phrase boîteuse dans laquelle on joue sur l'ambiguïté d'un irréel du passé (*sensissent*) et d'un passé ordinaire (*fuisse*) : « les poètes, s'ils avaient reçu une juste notion de Dieu, étaient des hommes admirables et dignes d'être honorés pour le caractère merveilleux de leur art ». Tout tient dans ce membre *si bene de Deo sensissent*, car le projet de Boccace est bien d'interroger cette présence potentielle de la divinité au sein de la poésie antique. Il s'agit de mettre les mythologues anciens à l'épreuve de la *prisca theologia*. Et nous voyons que sous un tel angle, pour ne pas dire par un tel biais, Boccace ruse efficacement avec une censure qui eût pu voir en lui un paganophile invétéré et anticipe sur les attaques de ses détracteurs. S'il dresse un panorama complet de la généalogie des dieux, c'est qu'il ne veut pas laisser dans l'ombre la plus infime parcelle de lumière divine dont l'éclairante présence gît virtuellement au cœur des mythes. Il faut donc tout décaper, séparer patiemment le bon grain de l'ivraie et appliquer aux mythes anciens une méthode exhaustive. En fait, la généalogie est une entreprise, outre de réhabilitation, du moins de récupération, de restauration et de redécouverte.

### **7°) Ecorce, envoilement et protection : la théorie de la vêtue allégorique.**

Après avoir énoncé clairement le but du livre, qui est de retrouver à travers les débris du grand naufrage de la culture antique quelques reliefs de l'inspiration chrétienne, Boccace fournit en quelque manière le programme de son exégèse. Sa conception de la Fable se situe dans le sillage des néoplatoniciens. Le mythe est constitué d'un noyau<sup>100</sup> (*nucleus*) et d'une enveloppe qui, pour le protéger des atteintes extérieures, peut revêtir diverses formes : le voile (*velamentum, velamen*), le manteau protecteur (*tegmen, integumentum*) et l'écorce (*cortex*). Cette terminologie obéit à celle qui est en usage

---

<sup>100</sup> Sur cet image voir notamment Jérôme, *Epistulae*, 58, 9, éd. Hilberg, p. 538, 14-17 et Honorius d'Autun, *Expositio in Canticum Canticorum*, tract. III, ad. 7, 5, P.L., 172, 466B.

dans l'exégèse biblique : une citation d'Augustin montre qu'une fois ôté, l'*integumentum* peut dévoiler (*revelare*) une autre signification (*intellectus*)<sup>101</sup> ; on lit dans un passage de Bède le Vénérable que « les intégruments assez grossiers du littéralisme dissimul(ent) comme la moelle interne du sens spirituel<sup>102</sup> ». C'est à cette tradition que se réfèrent Rabelais et Philippe Béroalde l'Ancien lorsqu'ils méditent sur la « substantifique moelle » inhérente aux symboles pythagoriciens. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que la théorie du *nucleus* prévaut autant dans l'Écriture que dans la poésie ancienne. Le prétendu Lactance Placide en donne dans son commentaire *Super Thebaidem* un précieux mode d'emploi<sup>103</sup> :

Pour cette raison, 's'il est permis de rapprocher les petites choses des grandes<sup>104</sup>, le fait que les chants des poètes soient comparables à une noix n'est pas chose incongrue ; car dans la noix il y a deux éléments : la coquille et le noyau ; de même, dans les chants des poètes, il y a le sens littéral et le sens mystique ; le noyau se cache sous la coquille : l'intelligence (du sens) mystique se cache sous le sens littéral ; pour obtenir le noyau, il faut briser la coquille ; pour que les figures s'entrouvent, il faut frapper la lettre ; la coquille est insipide, le noyau donne toute sa saveur gustative ; de la même façon, ce n'est pas la lettre, mais la figure qui donne au palais la saveur de l'intelligence.<sup>105</sup>

Naturellement, une fois compris ce principe d'un trésor caché et d'une « bogue », plusieurs questions nous viennent sur ce rapport de l'intérieur et l'extérieur. L'intégrument donne-t-il une image du noyau ou est-il indifférent à ce qu'il préserve ? L'écorce est-elle nécessairement, rude, dure, grossière et risible comme le dit Boccace au début du livre (*duro cortice, ridiculo cortice*) ou constitue-telle un appât qui valoriserait l'obscurité ? Le voile par sa nature ambivalente (il est diaphane ou opaque,

<sup>101</sup> Augustin, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, quaest. 61 éd. Mutzenbecher, 1975.

<sup>102</sup> Bède le Vénérable, *Homeliarum Evangelii libri duo*, II, 2, 116, éd. Hurst, 1955 : « Qui bene ordiacii fuisse referuntur propter nimirum austeriora legis edicta et integumenta litterae grossiora quae interiorum spiritalis sensus quasi medullam cela(ba)nt ».

<sup>103</sup> Sur ce texte voir l'analyse d'André Pézard, *Dante sous la pluie de feu (« Enfer », chant XV)*, Collect. « Etudes de Philosophie Médiévale », 40, Paris, 1950, p. 374.

<sup>104</sup> Citation de Virgile, *Géorgiques*, IV, 176.

<sup>105</sup> *Super Thebaidem* (p. 180, éd. Helm, 1970) : « Quam ob rem, 'si parua licet componere magnis', non incommune carmina poetarum nuci comparabilia uidentur ; in nuce enim duo sunt, testa et **nucleus**, sic in carminibus poeticis duo, sensus litteralis et mysticus ; latet nucleus sub testa : latet sub sensu litterali mystica intelligentia ; ut habeas nucleum, frangenda est testa : ut figurae pateant, quatienda est littera ; testa insipida est, nucleus saporem gustandi reddit : similiter non littera, sed figura palato intelligentiae sapit ».

c'est selon) est-il une provocation à la recherche ? Un moyen de ralliement au plaisir<sup>106</sup> ? Une barrière infranchissable ?

D'abord, Boccace se fait l'historien du cryptage et justifie sa nécessité par un discours dont les fondements remontent à des temps immémoriaux :

[6] Enfin, parce qu'il leur semblait absurde que les pontifes accomplissent les sacrifices muets et silencieux pour la divinité, ils souhaitèrent que l'on écrivît des paroles par le moyen desquelles ils feraient connaître les louanges et les merveilles de la divinité elle-même, exprimeraient les vœux du peuple et lui offriraient les prières des hommes accordées à leurs besoins. Et parce qu'il semblerait incongru que l'on parlât à la divinité comme on parlerait à un garçon de ferme, à un jeune serviteur, ou à un ami inséparable, les plus sages d'entre eux souhaitèrent que l'on trouvât une manière recherchée de parler et ils confièrent aux prêtres le soin de l'imaginer. Certains d'entre eux, quoique en petit nombre, parmi lesquels se trouvaient, croit-on, Musée, Linus et Orphée, mis en branle par une certaine impulsion de l'esprit divin, imaginèrent des vers étranges régulés par des temps et des mesures et les crèèrent à la louange de Dieu. **Et pour mieux asseoir leur autorité, ils y dissimulèrent sous l'écorce des mots les mystères inaccessibles de la divinité désirant par ce biais que leur vénérable majesté ne sombrât pas dans le mépris si on en donnait trop libre connaissance au vulgaire.** [7] Et comme cet art leur paraissait admirable et inouï jusqu'à ce jour, ils l'appelèrent, comme nous l'avons dit antérieurement, du nom de son effet *poésie* ou *poète*, ce qui signifie en latin, *expression recherchée*; quant à ceux qui l'avaient composée, ils furent appelés *poètes*. Et compte tenu du fait que le nom favorise également l'effet, on croit que la poésie, sans parler du chant que l'on adjoint aux vers et de tout le reste, eut bien la Grèce pour berceau<sup>107</sup>.

Ce point de vue nous ramène à Numénus et aux nécessités cryptiques de la Fable. Il suit d'assez près la conception d'Augustin sur la valeur pédagogique de l'allégorie. En effet, comme le montre l'auteur du *De doctrina Christiana*, l'allégorie est la garante la

---

<sup>106</sup> Nous paraphrasons la formule de Maxime de Tyr : « les mythes rallient l'adhésion par l'agrément » (« kata to èdu pisteuomenous », *Philosophumena*, IV, 6, éd. Hobein p. 46, 12-13.

<sup>107</sup> *Gen. deor.*, XIV, 8, 6 : « [6] Tandem, quoniam videretur absurdum mutos tacitosque pontifices deitati exhibere sacra, voluerunt verba componi, per que ipsius deitatis laudes et magnalia monstrarentur, et populi vota exprimerentur, et preces secundum oportunitates hominum porrigerentur eidem. Et quoniam appareret incongruum, non aliter quam si cum villico, aut servulo, seu contubernali amico loquereris, divinitatem alloqui, voluere prudentiores ut exquisitus loquendi modus inveniretur, quem excogitandum sacerdotibus commisere. Ex quibus aliqui, pauci tamen (quos interfuisse creduntur Museus, Lynus, et Orpheus), quadam divine mentis instigatione commoti, carmina peregrina mensuris et temporibus regulata finxere, et in dei laudem invenere. In quibus, ut amplioris essent autoritatis, sub verborum cortice excelsa divinatorum misteria posuere, volentes ob hoc, ne talium veneranda maiestas ob nimiam vulgi notitiam in contemptum precipitium efferretur. [7] Quod artificium, quoniam mirabile visum est et eo usque, inauditum, ut prediximus, ab effectu vocavere poesim seu poetas, quod Latine sonat exquisita locutio, et, qui composuerant, poete vocati sunt; et, quoniam nomen etiam favet effectui, creditur, ut omittamus additum carminibus cantum et reliqua, apud Grecos originem habuisse poesim ».

plus expressive de la vérité spirituelle. Boccace en a bien compris la portée lorsqu'au chapitre XII du livre XIV il montre qu'elle doit préserver les mystères chrétiens de tout avilissement :

[8]... le poète a charge de ne pas dénuder jusqu'aux entrailles ce que recouvre le manteau des fictions ; au contraire, si l'on expose au regard de tous des faits dignes de mémoire et de vénération, il faut, pour qu'ils ne soient pas dévalués par un excès de familiarité, les dissimuler avec tout l'art possible et les soustraire aux regards des balourds<sup>108</sup> .

Naturellement c'est à Augustin qu'il songe en écrivant cette éthique du cryptage, non point à l'auteur des *Enarrationes in Psalmos* auquel il se réfère un peu après mais à celui du *Contre Julien* qui écrit : « que les [œuvres mystérieuses] de Dieu ne soient pas dévaluées par un accès trop facile, qu'elles ne cessent pas d'être admirables en étant totalement comprises<sup>109</sup> ». Le *ne vilescant* de Boccace est une expression consacrée par l'usage augustinien<sup>110</sup>. Pourtant la question est de savoir s'il doit y avoir un rapport entre l'allégorie choisie et la vérité cryptée<sup>111</sup>. Est-il légitime qu'un poète se permette de voiler le mystère le plus pur sous la turpitude ? D'abord il faut savoir que Boccace ne donne pas quitus à tous les représentatns de la poésie latine : comme Platon chassait les poètes indécents de la cité idéale, il exclut de la *théologie poétique* Plaute et Térence qui malgré leur honnêteté en sont restés à la surface de la littéralité poétique<sup>112</sup> ; de la même façon, il insinue obligeamment que les pages érotiques de Properce, de Tibulle et d'Ovide sont les seules que les détracteurs des poètes aient eues entre les mains, manière de souligner que la poésie comme l'Eglise a ses propres hérésies et que ceux qui se mêlent de vouloir lui jeter la pierre ont une connaissance limitée à quelques auteurs peu représentatifs. Cela dit, il ne faut oublier que les attaques formulées par

---

<sup>108</sup> *Gen. deor.* XIV, 12 : « poete officia sit non eviscerare fictionibus palliata, quin imo, si in propatulo posita sint memoratu et veneratione digna, **ne vilescant** familiaritate nimia, quanta possunt industria tegere et ab oculis torpentium auferre ».

<sup>109</sup> Augustin, *Contra Iulianum*, VI, 7, 17, *P.L.*, XLIV, 832.

<sup>110</sup> Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, 103, 1, 18 : « nam ideo multos uersus uolui pronuntiare, ut uideatis quam alte sint posita sacramenta dei; ne fastidiamus oblata, ne **prompta uilescant**, ut semper quaesita etsi cum difficultate, cum maiori iucunditate inueniantur »; *Epistulae*, 120, I, 5 (*C.S.E.L.*, XXXIV, 2) p. 708 : « sed quorundam mirabilium operum eius etiam expedit tantisper occultam esse rationem, **ne** apud animos fastidio languidos eiusdem rationis cognitione **uilescant** » (mais pour certaines de ces œuvres extraordinaires il importe même que la raison en demeure cachée pour que la découverte de cette raison ne les déprécie pas auprès des esprits rendus las par le dégoût); *Contra mendacium*, X, 24 (éd. *C.S.E.L.* XLI), p. 500 : « quae propterea figuratis uelut amictibus obteguntur, ut sensum pie quaerentis exercean et **ne nuda ac prompta uilescant** ».

<sup>111</sup> Sur le mythe comme agrément ou ornement destinés à faire passer des vérités, voir Lucrèce, I, 935 ; Aristote, *Métaphysique*, 1074B1 ; Strabon, I, 6, 19C, 27.

<sup>112</sup> Voir *Gen. deor.*, XIV, 9, 7.

Boccace à l'encontre des *Amours* ou de l'*Art d'aimer* ne sont jamais reprises lorsqu'il s'agit des *Métamorphoses* : sans doute qu'Ovide est parfois (*aliquando*) à mettre au nombre des Comiques latins qui « corrompirent la gloire splendide de la poésie latine par leurs inventions pleines d'opprobre » (*turpissimis fictionibus suis splendidam poesis gloriam inficere visi sunt*<sup>113</sup>) mais il ne faut pas oublier que le réalisme volontiers programmatique de certains élégiaques (l'*Ars amatoria* est un traité qui vise à une séduction bien réelle) pose à Boccace le problème de la classification des genres. Tant que la poésie fraye avec le mystère, avec l'irréel, avec les *mirabilia*, elle est tirée d'affaire ; ainsi il est possible de renvoyer une grande partie de la poésie des Romains à la célèbre classification macrobienne en quatre types de fables<sup>114</sup> ; toutes ont un pied dans l'impossible : les animaux qui parlent, les contes de bonnes femmes, l'épopée, la métamorphose ovidienne. Seulement la difficulté tient dans le fait que la poésie prétendument réaliste (Martial, Ovide) à laquelle il faut adjoindre, dans l'esprit de Boccace, celle des deux Comiques, Plaute et Térence, contemple rarement le ciel des mythes et préfère enraciner son regard dans le sol de la vie romaine. Seuls les Satiriques Horace, Juvénal et Perse échappent à la légère vindicte de Boccace : ils ont de la morale et de la sagesse à revendre... De fait, tous les poètes choisis par Boccace comme dignes d'être défendus contre l'ire des *leones famelici* méritent d'être interrogés à la lumière de la foi chrétienne. Sans nul doute, leurs intéguments peuvent renfermer des trésors. Pourtant il est indifférent que la forme extérieure (écorce ou manteau) soit belle ou hideuse, Sirène ou Silène. L'enveloppe qu'elle soit *cortex*, *tegmen*, *integumentum* ou *uelamen* fait essentiellement office de protection : mais la question est maintenant de savoir si en voulant maintenir caché le mystère, les poètes avaient l'intuition que ce mystère prétendu était d'essence chrétienne ou qu'il relevait seulement de la sagesse païenne. Boccace propose deux réponses : tantôt certains poètes (Prudence, Dante, Pétrarque) confièrent au « manteau de leurs fictions les significations pieuses et sacrées de la religion chrétienne » (*sub tegminibus fictionum suarum christiane religionis devotos sacrosque sensus*<sup>115</sup>) ce qui fait d'eux des *prisci theologi* ; tantôt la majorité des autres, écrivant en *stylus poeticus*, fit inconsciemment converger les vérités encloses dans la fable vers les mystères chrétiens<sup>116</sup>. Comment justifier cette coïncidence, cette conflation, ce syncrétisme ? Le poète, quel qu'il soit, est un inspiré. A la différence de

<sup>113</sup> *Gen. deor.*, XIV, 19, 21.

<sup>114</sup> Voir Macrobe, *Commentaire du Songe de Scipion*, II, 9.

<sup>115</sup> *Gen. deor.*, XIV, 22, 8.

<sup>116</sup> Ils n'étaient pas catholiques. Cf. le texte capital de la note 59.



Platon qui croit en son enthousiasme et qui est à l'origine de la notion de *furor*, Boccace fait du poète le dépositaire innocent du *feruor*, c'est-à-dire d'une grâce divine, œuvre du Saint-Esprit. Ainsi, même si Virgile ou Ovide n'ont pas réellement connu les Ecritures comme le penseraient plus tard Symphorien Champier, ou Pierre Lavin dans son commentaire des *Métamorphoses*, ils n'ont pas pu, en tant que créatures de Dieu, être exemptés de *fervor*. On dira alors que tous les Romains dans ce cas eussent pu être des inspirés. Non ! car Boccace croit en l'élection des poètes, ce qui rejoint, mais d'une manière plus spirituelle, le *profanum uulgus* d'Horace<sup>117</sup>. C'est la thèse défendue au chapitre 7 du livre XIV :

[1] Car la poésie, répudiée par les paresseux et les ignorants, est une sorte d'effervescence spirituelle qui pousse à faire des découvertes recherchées et à exprimer oralement ou par écrit ce qu'on a découvert. Procédant du sein de Dieu, c'est un don qui, dans l'ordre de la création, je crois, n'est accordé qu'à un nombre restreint d'esprits, ce qui fait qu'en raison de son caractère merveilleux, les poètes ont toujours été extrêmement rares<sup>118</sup>.

D'autre part, le style poétique (*stylus poeticus*) dont il crédite souvent le travail de ces élus désigne le mode d'exposition allégorique qui est celui des Prophètes ou des Evangélistes comme celui des poètes antiques. Définir la poésie païenne comme *cortex* ou comme *tegmen* – tels sont les mots des apologistes pour désigner le texte scriptural – est une manière de souligner l'accointance extraordinaire de la Fable et de l'Ecriture sous le rapport de l'allégorie. Si l'Ancien Testament est porteur des « types » préfigurateurs du Nouveau, la poésie gréco-latine peut avoir la même fonction, sans en afficher la conscience.

L'enveloppe dissimulatrice des vérités reste donc une image de la conservation, de la mise au pas, voire de l'excitation au désir. Ainsi Boccace utilise plusieurs notions dont on n'a pas jusqu'ici montré toute la valeur hiérarchique<sup>119</sup>. De la bogue compacte du *cortex* à la transparence floue et mi-mensongère du *uelamen*, il y a des relais de sens, des nuances à préciser. Commençons par le *cortex* : la littérature latine chrétienne

---

<sup>117</sup> Horace, *Odes*, III, 1, 1.

<sup>118</sup> *Gen. deor.*, XIV, 7, 1 : « [1] Poesis enim, quam negligentes abiciunt et ignari, est fervor quidam exquisita inveniendi atque dicendi seu scribendi quod inveneris. Qui, ex sinu dei procedens, paucis mentibus, ut arbitror, in creatione conceditur, ex quo, quoniam mirabilis sit, rarissimi semper fuere poete ».

regorge des images du *cortex* biblique. De Paschase Radbert à Bernard de Clairvaux, on retrouve les mêmes notions : il s'agit toujours de montrer qu'au cœur de la rudesse gît une substance précieuse : « Comme le miel est caché sous la cire et le noyau sous la coquille<sup>120</sup>, de même sous l'écorce de l'histoire, se trouve la douceur de la moralité et de la sagesse<sup>121</sup> ». L'histoire renvoie ici à la lecture *hystorialiter*, c'est-à-dire au sens littéral<sup>122</sup>. Autre citation plus proche des images boccaciennes, et empruntée à Hermannus de Runa : « Enfin comme la noix sous l'amère écorce contient sous la rude coquille le noyau savoureux et doux à manger, de même la loi (chrétienne) contient sous l'âcreté de la lettre et sous le très rude joug des cérémonies religieuses l'esprit vivifiant et plein de douceur<sup>123</sup> ». On retrouve chez Boccace le même vocabulaire « cortical » dans des acceptions qu'il faut commenter :

- J'expliquerais ce que les hommes avisés avaient cachés **sous la risible écorce des fables**<sup>124</sup>.
- Je procéderai en dénoyant les sens cachés sous **la rude écorce**<sup>125</sup>.
- [2]... Je pensais pour ma part avoir suffisamment répondu à ces objections, réduites à l'unique notion d'enveloppe dans les pages précédentes ; je me souviens y avoir écrit très souvent que, sous diverses formes, coucherries, frasques et appellatifs, sont encloses des significations décentes et sages. [3] Je me souviens, à la mesure des forces de mon esprit, les avoir révélées, **après en avoir ôté l'écorce fabuleuse**. Mais je ne loue ni n'approuve les actes libertins des dieux représentés, de n'importe quelle façon soit-il, par les poètes et notamment par les comiques, et bien au contraire je les ai réprochées, et je crois qu'il y a autant d'auteurs à blâmer sur ce point que d'actes en eux-mêmes. A vrai dire, le champ de l'imagination est très vaste et la poésie y chemine avec sa corne toujours pleine de fictions ; les revêtements fabuleux les plus honnêtes ne pouvaient pas manquer de significations, quelles qu'elles fussent<sup>126</sup>.

---

<sup>119</sup> Voir Francesco Bruni, *Boccaccio, l'invenzione della letteratura mezzana*, Bologne, Il Mulino, 1990, p. 50 note 35 : « Sarebbe utile esaminare la terminologia critica latina (*cortex, uelamen, integumentum* ecc.)... ».

<sup>120</sup> Le mot est plus précis que « bogue » qui ne désigne que l'enveloppe piquante de la châtaigne.

<sup>121</sup> Bernard de Clairvaux, *Sententiae*, 88 : « Sicut latet mel sub cera et nucleus sub testa, sic, sub cortice historiae, dulcedo moralitatis et sapientiae ».

<sup>122</sup> C'est ce qu'écrit par ailleurs Boccace au chapitre 3 du livre I consacré à Litigium : « nam sensus primus habetur per corticem, et hic licteralis vocatus est ».

<sup>123</sup> Hermannus de Runa, *Sermones festuales*, 98 : « Denique sicut nux sub amaro cortice infra testam duram, dulcem et ad uescendum suauem continet nucleum, ita et lex sub amara littera et durissimo iugo ceremoniarum suauem atque uiuificantem continet spiritum ».

<sup>124</sup> *Gen. deor., proh.*, I, 16 : « explicarem quid sub ridiculo cortice fabularum abscondissent prudentes viri ».

<sup>125</sup> *Gen. deor., proh.*, I, 42 : « sic sensus absconditos sub duro cortice enucleando procedam ».

<sup>126</sup> *Gen. deor.* XIV, 14, 2-3 : « [2] Ego autem his obiectionibus, in unum coacervatis involucrum, satis esse responsum in precedentibus arbitrabar, in quibus scriptum sepissime memini, sub formis variis, lasciviis et nugis atque nominibus honestos ac sapidos claudi sensus. [3] Quos etiam pro viribus ingenii mei, amoto fabuloso cortice, aperuisse recordor. Actus vero deorum gentilium illecebres, quocumque modo a poetis, a comicis potissime, descriptos, nec laudo nec commendo, quin imo detestatus sum, et tam

- [4]... Mais on a démontré depuis longtemps déjà que ce qui est voilé par les fables est une chose tout à fait distincte de la signification de l'écorce<sup>127</sup>. Et pour cette raison, certains ont pris l'habitude de définir la fable comme suit : la fable est une manière de s'exprimer sous une fiction, au moyen d'un type ou d'un tableau<sup>128</sup>; **une fois ôtée cette écorce**, se révèle l'intention de l'auteur<sup>129</sup>.

- [1]...Les poètes ont inventé des fables creuses et vaines qui **se distinguent par leur unique écorce** pour faire étalage d'éloquence<sup>130</sup>.

La première citation est intéressante à cause du mot *prudentes* ; deux sens au moins viennent à l'esprit : les hommes « sages » (« hombres sabios », selon le choix de la traduction espagnole de M. Consuelo Alvarez et Rosa M. Iglesias<sup>131</sup> et les hommes « prudents », comme le propose Zaccaria<sup>132</sup>. Naturellement, il faut entendre le mot dans son acception étymologique de *providere*. Peu importe que l'écorce soit encline à faire rire, comme les Silènes d'Erasmus, ce qui compte c'est que des poètes inspirés aient eu de justes prémonitions<sup>133</sup>, c'est-à-dire aient choisi des sens littéraux aptes à correspondre, tels des types appropriés<sup>134</sup>, à la vérité évangélique qu'ils souhaitaient païennement illustrer. Cette interprétation, fer de lance de la *prisca theologia*, n'est possible que si l'on voit dans ce *prudentes* une intention volontariste de crypter des sens

scriptores in hoc quam ipsos actus vituperandos existimo. Amplissima quidem fingendi est area, et pleno semper fictionum cornu poesis incedit; non ergo deficiebant quibuscunque sensibus honestissima tegumenta ».

<sup>127</sup> Une variante de ce passage figure dans le M.S. 100 : « Et si confabulari sanctis hominibus non imputatur in uicium, non erit fabulam composuisse peccatum. Sed cedamus paululum his, superuacaneum est composuisse fabellas (non inficiar) si simplices tantum poetas fabulas composuisse concesserim. Verum nusquam legetur quin ab intelligenti homine cognoscatur aliquid magni sub fabuloso cortice palliatum » (Et si l'on ne fait pas un crime à de saints hommes de dialoguer, il n'y aura pas péché à composer une fable. Pourtant cédon-les sur ce point minuscule : il est superflu de composer de petites fables - je ne le contesterai pas - si je leur concède que les poètes n'ont composé que de simples fables. Mais nulle part on ne les lira sans qu'un homme de sens y reconnaisse quelque parcelle de grandeur enveloppée sous l'écorce de la fable).

<sup>128</sup> Cf. Jacques Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Erasme*, Paris, Belles Lettres, « les Classiques de l'Humanisme », 1981, I, p. 419 sq.

<sup>129</sup> *Gen. deor.*, XIV, 9, 4 : « [4]... Sed iam diu premonstratum est longe aliud, quam sonet cortex, a fabulis palliatum. Et hinc sic non nulli consuevere fabulam diffinire : Fabula est exemplaris seu demonstrativa sub figmento locutio, cuius amoto cortice, patet intentio fabulantis » (édition vénitienne Zannis de Portesio, 15 nov. 1511, p. 105 = Romano, Bari, 1951, vol. XI, p. 106). Le texte de Zaccaria diffère, comme on le verra dans la présente édition.

<sup>130</sup> *Gen. deor.*, XIV, 1 : « [1]... fecerunt fabulas poete vacuas et inanes, solo valentes cortice, ut eloquentiam demonstrarent ».

<sup>131</sup> Giovanni Boccaccio, *Genealogia de los dioses paganos*, Madrid, Editora Nacional, 1983, p. 52.

<sup>132</sup> *Op. cit.* p. 50.

<sup>133</sup> Sur *cortex* et *nucleus*, voir D. W. Robertson, « Some Medieval Literary Terminology, with Special Reference to Chrétien de Troyes », *Studies in Philology*, 48, 1951, pp. 669-692.

<sup>134</sup> Cf. Irénée (*Adv. Haer.*, I, 4, 14) : « Per typica ad vera ».

spirituels préfigurés par la Fable... Cette conscience aiguë du cryptage est celle d'un Dante par exemple, qui a su formuler les articles de la foi chrétienne sous le revêtement de ses fictions<sup>135</sup>. Autre remarque : le *cortex* présent dans tous les passages n'est guère qualifié que de *ridiculus* ou de *rudis* ; cette adjectivation du mot ne relève, à notre connaissance, d'aucune topique : *amarus*, *durus* et *rugosus* sont les adjectifs qui le qualifient habituellement dans la littérature latine chrétienne. Ici le *ridiculus cortex* fait allusion comme il est explicitement dit en XIV, 14 de la *Genealogia* à la *poetica lasciuia* et à l'immoralisme des fables (ovidiennes par exemple) contre lequel tonnait Lactance. Malgré tout, le vice mis en exergue par les mythes n'exclut pas une vertu cachée. En ce sens, Boccace est bien l'enfant de son époque ; il raisonne comme son contemporain Bersuire, qui s'évertue, fable après fable, à doter chaque épisode des *Métamorphoses*, le plus sulfureux fût-il, d'une signification édifiante. L'avant-dernière citation de ce florilège autour de la notion d'écorce est parlante : « ce qui voilé par les fables est une chose tout à fait distincte de la signification de l'écorce » que ce voile soit typique ou iconique. Ces deux ultimes notions résument d'elles mêmes les deux possibilités du poète face à la *prisca theologia* et le choix que Boccace laisse aux interprètes : tantôt le poète païen, pour éviter la censure, a usé du code mythologique en vogue à son époque, mais il avait eu la secrète révélation des Ecritures<sup>136</sup> ; il s'est donc affairé à masquer sa propre spiritualité sous des « types » fabuleux (*exempla*). Tantôt, il a ignoré qu'il pût exister une autre religion révélée, mais inspiré par un *fervor* divin, il a enclos cette sagesse dont il méconnaissait l'origine derrière des « tableaux » (*demonstrationes*). C'est sans doute cet aspect épideictique de l'écorce fabuleuse qui a généré chez ses détracteurs des arguments anti-rhétoriques comme ceux exposés dans la dernière citation : « les fables creuses... font étalage d'éloquence<sup>137</sup> ». Quoiqu'il en soit, la conscience de l'origine divine de l'inspiration reste pour Boccace une affaire de

---

<sup>135</sup> *Gen. deor.*, XIV, 22, 8. Peu d'années après, Benvenuto da Imola, reprenant à son compte le vocabulaire des maîtres chartrains du XIIe siècle, se donne pour tâche d'arracher l'enveloppe des fictions et de mettre au jour le sens caché des figures. Cf. Benvenuto da Imola, *Commentum super Dantis Comoediam*, intr. Ed. Lacaïta, I, p. 5 : « ut... figmenta euoluerem, figmentorum integumenta eliciens, elucidans et obscura uariis uelata figuris, multiplicibus sensibus inuoluta latentibus ».

<sup>136</sup> Un passage du livre XIV (ch. 18) montre que Térence aurait écrit été inspiré directement par le Christ lorsqu'il écrivait (*Phormion*, 77-78) : « nam inscitias/adversus stimulos calces » (« car c'est folie de regimber contre l'aiguillon). En effet, dans les *Actes des apôtres*, XXVI, 14, on retrouve à peu près ce proverbe : « omnes que nos cum decidissemus in terram audivi vocem loquentem mihi hebraica lingua Saule Saule quid me persequeris **durum est tibi contra stimulum calcitrare** », dont l'origine est grecque (Eschyle, *Agamemnon*, 1624 : *pros kentra me laktidzé*). Sur ce passage, voir Judson Boice Allen, *The Friar as Critic*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1971, pp. 55-56.

<sup>137</sup> C'est pourtant sous le voile de l'éloquence pastorale (*sub velamine pastoralis eloquii*) que Pétrarque rend hommage à la vérité divine dans ses *Bucoliquee* (*Gen. deor.*, XIV, 22, 8).

nuances. Comme on l'a montré plus haut dans l'étude du projet généalogique, le rôle de l'herméneute n'est là que pour mettre en lumière le christianisme sous-jacent et pour ainsi dire séminal qui gît au cœur des fables, avec ou sans le consentement (*Gen. deor.*, I, *proh.* I) de leur auteur.

### **8) Le débat entre rhétorique et allégorie : sous le signe d'Augustin.**

L'écorce n'est pas le seul revêtement de la Fable. Boccace parle aussi de « voile » et de « protection ». Trois acceptions sont à l'œuvre : la dissimulation et le revêtement (*contegere veritatem velamine*<sup>138</sup>, *teg[i] velamine fabuloso*<sup>139</sup>), le mensonge (*velare mendacio*<sup>140</sup>), le cryptage révélateur<sup>141</sup>. Ces trois premières instances du mode d'exposition allégorique sont développées à l'envi par Jean Pépin dans son livre sur la *tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante*<sup>142</sup>. Nous y renvoyons. La dernière de ces instances fait également partie de l'arsenal des éléments attractifs de l'allégorie : « elle valorise la vérité » dit Pépin (p. 92) ; mais cette valorisation, comme nous allons le montrer, n'est pas un effet pervers de la rhétorique, elle s'en éloigne tout en la mettant à profit. Toute la partie finale du *prohemium* I nous donne un mode d'emploi de la fiction et de son *enucleatio* en même temps qu'il valorise une ornementation prudente, au service de la sagesse :

[42]... Qui à notre époque serait capable de sonder les cœurs des Anciens et d'explorer leurs âmes, désormais depuis longtemps éloignés d'une existence vouée à la mort pour se rendre en direction d'une autre, et d'en tirer les significations qu'ils recelaient ? Par Pollux, cet homme-là serait plus divin qu'humain ! [43] Les Anciens, après avoir laissé des chefs-d'œuvre qui se distinguaient par leurs noms s'en allèrent sur la route de l'humanité commune et ils abandonnèrent les significations de ces derniers au jugement de ceux qui naîtraient après eux et dont on trouve quasiment autant d'opinions qu'il y a de personnes. La chose n'est pas étonnante. Car nous voyons que même si les paroles du livre divin, révélées par sa propre vérité lumineuse, certaine et immobile, sont quelquefois dissimulées sous le voile ténu de la figuration allégorique, elles sont écartelées en des interprétations aussi nombreuses qu'il y a de lecteurs pour venir à elles. [44] C'est la raison pour laquelle je m'en approcherai en ayant moins peur... Et ce faisant, j'écrirai les choses que je pourrai

<sup>138</sup> *Gen. deor.*, XIV, 7, 12.

<sup>139</sup> *Gen. deor.*, XIV, 17, 5.

<sup>140</sup> *Gen. deor.*, XIV, 13, 6.

<sup>141</sup> *Gen. deor.*, XIV, 7, 8.

<sup>142</sup> Jean Pépin, *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante*, Paris, Etudes augustiniennes, 1987, pp. 92 sq. Ces considérations sur la fonction « protreptique » de l'allégorie chez Augustin trouvent un puissant écho dans la *Généalogie*.

tirer des Anciens, ensuite, quand ils viendront à manquer ou si, selon moi, leur expression n'est pas claire, j'ajouterai mon opinion ; et j'agirai de la sorte avec le plus grand empressement afin qu'apparaisse à certains ignorants qui font les dégoûtés et méprisent les poètes qu'ils ne les comprennent pas le moins du monde, et que ces derniers, bien qu'ils ne fussent pas catholiques, furent doués d'un tel discernement que rien de plus ingénieux et embelli d'une langue plus raffinée ne se rencontre sous le voile d'une fiction de l'esprit humain. [45] De là, il appert manifestement que ces hommes étaient pénétrés de la plus grande sagesse du monde, de celle qui fait le plus souvent défaut à leurs détracteurs furibonds. A partir de ces énucléations<sup>143</sup>, malgré l'artifice des poètes pleins d'imagination et les parentés de dieux futiles, vous verrez des choses naturelles dissimulées sous un si grand mystère que vous serez admiratifs...<sup>144</sup>

Ce texte appelle plusieurs remarques :

1) La pluralité des herméneutes et de leurs interprétations est chose commune à l'étude des textes païens et à l'exégèse biblique. De fait, Fable et Ecriture sont à situer sur un plan équivalent, et justifient une liberté d'interprétation rendue par la pléthore des *lectores*.

2) Boccace écrit expressément que les poètes de l'Antiquité ne furent pas catholiques même s'il soutient au livre XIV la thèse d'une *prisca theologia*. Lorsque la révélation fait ainsi défaut, reste l'*ingenium*, c'est-à-dire l'intelligence du sage et le talent du

---

<sup>143</sup> Mot du latin tardif pour désigner l'exégèse des sens bibliques. On relève un exemple équivalent chez Hildegard de Bingen, *Scivias*, éd. A. Fürhkötter, 1978, C.M. 43A, III, 4, 176 : « QVOD VERBVM DEI TRIA ACVMINA INCIDENTIA HABET ANTIQVAM LEGEM ET NOVAM GRATIAM ET EXPOSITORES DIVINORVM LIBRORVM Quod autem eadem columna tres angulos habet ab imo usque ad summum quasi gladium acutos: hoc est quod circuiens et uolubilis in gratia fortitudo Verbi Dei, quam uetus testamentum praesignauit in nouo declarandam, manifestauit per Spiritum sanctum tria incidentia acumina, id est antiquam legem et nouam gratiam atque **enucleationem fidelium doctorum**, in quibus sanctus homo quod iustum est operatur, ab initio uidelicet inceptionis suae ut in imo cum bonum incipit, ita sursum tendens ad perfectum quasi ad summum cum hoc consummat; quia omne quod iustum est fuit et est et permanet in aeternum in acuta deitate quae omnia penetrat, ita quod nulla potestas potest constare in malitia sua, quam uult deuincere suae pietatis gloria ».

<sup>144</sup> *Gen. deor.* I, *proh.* I, 42-45 : « [42]... Quis enim tempestate nostra antiquorum queat terebrare pectora et mentes excutere, in vitam aliam iam diu a mortali segregatas, et, quos habuere, sensus elicere ? Esset edepol diuinum potius quam humanum ! [43] Veteres quippe, relictis licteris suis nominibus insignitis, in uiam universe carnis abiire, sensusque ex eis iuxta iudicium post se liquere nascentium, quorum quot sunt capita, fere tot inueniuntur iudicia. Nec mirabile ; videmus enim diuini voluminis uerba ab ipsa lucida, certa ac immobili ueritate prolata, etiam si aliquando tecta sint tenui figurationis uelo, in tot interpretationes distrahi, quot ad illa deuenere lectores. [44] Et ob id in hoc minus pavescent accedam... Et hoc faciens, primo, que ab antiquis hausisse potero scribam ; inde, ubi defecerint seu minus iudicio meo plene dixerint, meam apponam sententiam ; et hoc libentissimo faciam animo ut, quibusdam ignaris atque fastidiose detestantibus poetas, a se minime intellectos appareat ; eos, etsi non catholicos, tanta fuisse prudentia predictos, ut nil artificiosius humani ingenii fictione uelatum sit, nec uerborum cultu pulchrius exornatum. [45] Ex quibus patet liquido eos plurima mundana sapientia imbutos fuisse, qua sepiissime carent stomachosi reprehensores eorum. Ex quibus enucleationibus, preter artificium fingentium petarum et futillum deorum consanguinitates et affinitates axplicitas, naturalia quedam uidebis tanto occultata misterio, ut mireris ».

poète : l'intelligence qui crypte des trésors sapientiaux et la faculté d'*exornatio* qui pare les fictions au moyen d'un *cultus verborum*. L'allégorie qui est, selon Boccace, un *exquisitus loquendi modus* ne relève pas de la parole mondaine, comme c'est le cas de la rhétorique ; et si elle a recours à cette dernière dont elle assume tout l'apport technique c'est pour mieux s'en éloigner. En effet, là où la rhétorique recherche la clarté d'une « *plana atque lucida oratio*<sup>145</sup> », la poésie préfère l'obscurité, dans la mesure où elle s'adresse à des esprits supérieurs. Cet élitisme fait dire à Boccace : « j'avoue que les expressions des poètes sont quelquefois obscures, mais cependant toujours démêlables, pour peu qu'on soit doté d'une intelligence saine<sup>146</sup> ». Jean Lecointe a bien montré dans *l'Idéal et la Différence. La perception de la personnalité littéraire à la Renaissance* (Genève, Droz, 1992, pp. 274sq.) combien le statut de la poésie allégorique diffère de celui du discours fondé sur une rhétorique de l'*evidentia*. En effet, comme le précise Boccace, « l'ordre des mots procède autrement dans le discours que dans la fiction, et les fictions, laissées à la liberté de l'imagination, relèvent en quelque sorte d'une autre espèce de tâche. C'est par cela que les poètes assurent au plus haut point la majesté de leur style et en maintiennent la gravité<sup>147</sup> ».

Le rapport de la rhétorique et du régime allégorique est analysé dans une autre partie du livre. Au chapitre VII, l'auteur rappelle que les poètes « ont recours aux moyens de la rhétorique, ce que j'accorde pour une part seulement<sup>148</sup> ». Il poursuit : « car la rhétorique possède ses inventions propres; cependant dans le domaine des fictions allégoriques, elle ne joue aucun rôle; tout ce qui est composé allégoriquement et exposé de façon recherchée est poésie pure<sup>149</sup> ». Cette réflexion est destinée aux primitivistes qui accusent la poésie d'utiliser un langage qui produise le plaisir, et de frayer avec l'éloquence sophistique en devenant, selon le mot de Boccace, *demonstrativa*. C'est que le caractère proprement inouï de la vérité chrétienne exige un style approprié qui répudie l'agréable *uarietas* des figures. Face à l'argumentaire antirhétorique de ces détracteurs, Boccace trouve une réponse d'inspiration augustinienne. En effet Augustin

---

<sup>145</sup> Expression de Boccace, *Gen. deor.*, XIV, 12, 1.

<sup>146</sup> *Gen. deor.*, XIV, XII, 9 : « fateor illos non numquam obscuros esse, sed extricabiles semper, si sanus ad eos accesserit intellectus ».

<sup>147</sup> *Gen. deor.*, XIV, XII, 14-15 : « [14] ... perorando aliter quam fingendo verborum ordo procedat, et fisiones in fingentis arbitrio relictas fore tanquam opus alterius speciei.[15] In quibus summopere a poetis servatur stili maiestas, et eiusdem dignitas retinetur ». Cité également par Jean Lecointe, *op. cit.* p. 274.

<sup>148</sup> *Gen. deor.*, XIV, 7, 8 : « utuntur rethorice (*sic*)... quod ergo pro parte non inficiar ».

opère une étroite distinction entre la rhétorique de la prière et la rhétorique du cryptage allégorique. La première, comme l'a bien montré Christian Mouchel<sup>150</sup>, nourrit un tel soupçon à l'égard de l'*ornatus* qu'elle vise une rhétorique épurée, transparente, où règne l'*euidentia*, c'est-à-dire la clarté d'une pensée consubstantielle à un langage simple, intense, sobre, qui n'est autre que le langage du cœur. La seconde émet le vœu d'un sens qui serait détaché du langage, d'une pensée qui transcenderait les mots autrement dit d'un processus de communication qui se passerait de rhétorique. Bien sûr, il y a bien, pour faire passer la fiction, des techniques de « présence » telles que l'hypotypose, l'*enargeia* ou l'*emphasis*<sup>151</sup>, mais l'essentiel du régime allégorique se situe en dehors de la rhétorique des figures. Tout au plus la rhétorique peut aider ce qui est « composé allégoriquement » à « être exposé de manière recherchée ». Là réside la valeur stimulante du processus allégorique : le *modus exquisitus* qui tient, comme le rappelle Jean Lecointe, dans l'usage de « vocables étrangers, pérégrins »<sup>152</sup>, pique la curiosité et fouette le désir de connaître. De fait, le choix du *velamen* pour désigner l'enveloppe protectrice d'un trésor de sagesse ou d'une vérité chrétienne n'est pas indifférent. Le *velamen* dissimule la vérité religieuse, mais il excite les convoitises par sa transparence intrinsèque. Il « compose » en « exposant », cela veut dire qu'il laisse entrevoir, qu'il invite, révérence gardée, au déshabillage. C'est ce que déclare Augustin dans le *Sermon 51* : « Il (=le Christ) ne les (=les trésors de la sagesse)<sup>153</sup> a pas dissimulés pour nous les refuser, mais pour éveiller le désir par cette dissimulation même. Telle est l'utilité du mystère [...] Les voiles du secret lui rendent hommage. Mais pour ceux qui honorent, les voiles sont soulevés<sup>154</sup> ».

---

<sup>149</sup> *Ibid.* : « Habet enim suas inventiones rethorica ; verum apud integumenta fictionum nulle sunt rethorice partes ; mera poesis est, quicquid sub velamento componimus et exponitur exquisite ».

<sup>150</sup> Christian Mouchel, *Cicéron et Sénèque dans la rhétorique de la Renaissance*, Thèse d'état présentée à l'Université de Paris IV, t. 1, pp. 42 sq.

<sup>151</sup> Dans l'*emphasis*, qui est figure de pensée, un autre sens se cache sous celui qui est présenté. Cf. Quintilien, VIII, 3, 83 et 4, 26.

<sup>152</sup> Jean Lecointe, *op. cit.*, p. 273.

<sup>153</sup> Augustin commente le verset 3 du deuxième chapitre de l'*Epître aux Colossiens* : « In illo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi » (En lui sont tous les trésors cachés de la sagesse et de la science).

<sup>154</sup> Augustin, *Sermones*, 51, 4, 5, *P.L.*, XXXVIII, 336 : « Qui non propterea abscondit, ut neget, sed ut absconditis excitet desiderium. Haec est utilitas secreti [...] Vela faciunt honorem secreti. Sed honorantibus levantur vela ». Jean Pépin interprète et cite ce texte dans *la tradition de l'allégorie* p. 100-101. Nous nous y référons.



Autre trait d'augustinisme : l'idée qu'une vérité chèrement obtenue a d'autant plus d'importance et de prix aux yeux de l'exégète<sup>155</sup>. Il est donc nécessaire que la vérité soit composée avant que d'être exposée car comme le montre Boccace dans la *Vita di Dante*, « il est manifeste que l'on tire un peu plus de douceur de ce que l'on acquiert avec peine que de ce qui nous vient sans effort<sup>156</sup> ».

### 9°) Interpréter : la théorie des sensus.

La méthode boccaccienne, face à la diversité des *integumenta*, à la disparité des figures divines, à la discordance des versions, n'est jamais conciliante. *Nedum explicare queam* écrit-il<sup>157</sup>. Ainsi, Lorsqu'une divinité présente plusieurs facettes, il en crée plusieurs : on dénombre dans le livre quatre Minerve, trois Jupiter, cinq Bacchus, etc. Cela dit, Boccace s'intéresse moins à la « philologie des mythes » qu'à leur herméneutique. Il y déploie toute son énergie, sa tâche étant celle d'un rassembleur<sup>158</sup>. Pour lui donc, la fiction (*figmentum*) fabuleuse n'est pas le fruit d'une invention gratuite, elle est l'expression nécessaire de l'esprit humain, qui ne peut, même s'il est étranger à l'édifice doctrinal de la chrétienté, se faire entendre que par symboles : les légendes poétiques pénètrent au plus profond de la nature, des âmes et de l'histoire ; en conséquence, Boccace aura recours aux sens évhémériste, physique et moral. Et nous verrons comment il accommodera à son enquête païenne la tropologie et l'anagogie.

Loin de cacher une vérité unique, les fables sont donc polysémantiques : c'est ce qu'expose Boccace au chapitre III du livre I : « il faut savoir, explique-t-il au roi de Chypre, que les fictions ne recèlent pas une seule et unique interprétation ; à plus forte raison il est plutôt possible de les appeler *polisenum*, ce qui veut dire *polysémique*. Car la première signification s'obtient à partir de l'écorce et on l'a qualifiée de littérale ; les autres s'obtiennent par les significations trans-corticales<sup>159</sup> et on les a qualifiées

<sup>155</sup> Cf. Pépin, *La tradition de l'allégorie*, pp. 92-136.

<sup>156</sup> Boccace, *Vita di Dante*, éd. C. Muscetta, Rome, 1963, p. 42 : « manifesta cosa è che ogni cosa, che con fatica s'acquista avere alquanto più di dolcezza che quellq che vien senz'affano ».

<sup>157</sup> *Gen. deor.*, VII, 24, 4 (à propos d'Egyaleus, fils de Phoronée).

<sup>158</sup> Cf. Le célèbre passage du *prohemium* I, 40, où Boccace explique que son programme sera de « per vastum litus ingentis naufragii fragmenta colligere ».

<sup>159</sup> Je risque ce vocabulaire plus médical qu'herméneutique : le texte dit « à travers les significatif à travers l'écorce ».

d'allégoriques<sup>160</sup> ». Compte tenu de cette multiplicité des *sensus allegorici*, arrive maintenant la question cruciale du livre : quelle est la grille herméneutique de Boccace ? Quels sens prévalent chez lui ? Respecte-t-il les usages de son temps<sup>161</sup> ?

Boccace, qui est contemporain de Bersuire, l'auteur de l'*Ovidius moralizatus*, n'hésite pas en théorie à mettre sur le même plan l'allégorie des poètes et celle des théologiens. Et il semble y avoir chez lui deux attitudes. Lorsqu'il défend la poésie contre les attaques des ordres mendiants, il en fait une *supra*-théologie en tissant des liens ou des parallèles entre l'herméneutique des mythes et celle des Ecritures ; lorsqu'il est confronté à l'explication pramatique des fables, il ne revendique pour elles qu'une exégèse poétique. A cet égard, il est moins ambigu que Dante, qui promet une lecture hybride, mi-poétique, mi-théologique. Ainsi, Boccace mêle des lectures rationalisantes (physiques et historiques) à des interprétations chrétiennes en vogue. C'est ce qui explique qu'on lui a souvent prêté des méthodes d'élucidation mythographique voisines de celles de son contemporain Bersuire. Il est vrai que la *Généalogie* cite certaines « équations » tropologiques ou anagogiques qui sont l'héritage de Lactance Placide, de Martianus Capella, de Paul de Pérouse, de Rémi d'Auxerre, de Raban Maur ou de Grégoire le Grand. Mais ces allégeances à un passé syncrétiste sont assez rares et elles cèdent souvent le pas à la triple exégèse traditionnelle : histoire-physique-morale, qui intéressera Lemaire de Belges, Regio, Conti, Pictor, Perez de Moya, Gyraldi et d'autres mythographes du XVI<sup>e</sup> siècle. Boccace se sert de ces résurgences du passé pour illustrer sa philosophie du *polisenum* ; aussi dans un passage du chapitre sur Discorde (*Litigium*), le premier fils de Démogorgon, développe-t-il sa théorie du mythe polysémique et l'illustre-t-il en ayant recours à l'exégèse chrétienne traditionnelle ici confrontée à la figure de Persée : « D'après la fiction poétique, Persée, le fils de Jupiter,

---

<sup>160</sup> *Gen. deor.*, I, 3, 7 : « sciendum est hic fictionibus non esse tantum unicum intellectum, quin imo dici potest potius *polysenum*, hoc est *multiplicium sensuum*. Nam sensus primus habetur per corticem, et hic licteralis vocatus est ; alii per significata per corticem, et hi allegorici nuncupantur ». On retrouvera la même bipartition sémantique que dans le texte du Pseudo-Fulgence cité un peu plus haut. Il est à noter que le mot *polysenum* est un doublet du *polisemos* utilisé par Dante dans ses *Epistulae* (XIII, 20) : « *polisemos* hoc est plurium sensuum ».

<sup>161</sup> Il existe peu de livres et d'articles qui traitent frontalement de l'herméneutique boccacienne : on trouvera des éléments dans G. Padoan, *Il Boccaccio, le Muse, il Parnaso, l'Arno*, Florence, Olschki, 1978 ; Claude Cazale-Bérard, « Boccaccio e la poetica : Mercurio, Orfeo e Giasone tre chiavi dell'avventura ermeneutica », *Studi sul Boccaccio*, XXII, 1994, pp. 277-306 ; P. Orvieto, « Boccaccio mediatore di generi o dell'allegoria d'amore », *Interpres*, II, 1979, pp. 7-104 ; V. Kirkham, *The signs of reason in Boccaccio's fiction*, Florence, Olschki, 1993 ; S. Battaglia, « Teoria del poeta teologo », *Esemplarità e antagonismo nel pensiero di Dante*, Naples, 1966, pp. 271-301 ; F. Tateo, « Favola e poesia nella poetica del Boccaccio », *Filologia Romanza*, V, 1958, pp. 267-342.

tua la Gorgone et vainqueur s'envola dans les airs. Ceci, lu au pied de la lettre, se révèle être le sens historique ; si à partir de cette acception littérale, on cherche une signification morale, apparaît la victoire du sage contre le péché et son accession à la Vertu; mais si nous voulons prendre la fiction dans un sens allégorique, elle se présente comme l'élévation vers le ciel de l'âme pieuse, contemprice des plaisirs du monde ; en outre on pourrait également affirmer dans un sens anagogique que par le biais de la fable on représente le Christ montant vers son père après avoir triomphé du prince de ce monde » (*Perseus Iovis filius figmento poetico occidit Gorgonem, et victor evolavit in ethera. Hoc dum legitur per licteram hystorialis sensus prestatur. Si moralis ex hac lictera queritur intellectus, victoria ostenditur pruudentis in vicium, et ad virtutem accessio. Allegorice. autem si velimus assummere, pie mentis spretis mundanis deliciis ad celestia elevatio designatur. Preterea posset et anagogice dici per fabulam Christi ascensum ad patrem mundi principe superato figurari* - I, 3, 8). Qu'on lise parallèlement la longue analyse du mythe de Persée au livre 13 (ch. 25) de la *Généalogie*, on trouvera d'autres interprétations qui relèvent d'une lecture plus rationalisante et débarrassée de ces tentatives d'annexion totale du mythe par les Chrétiens. Jean Seznec<sup>162</sup> n'a donc pas tort d'affirmer que Boccace a emprunté certaines lectures christianisantes à ses devanciers de l'*Aetas ovidiana* « pour prévenir la censure des théologiens », bien qu'il insufflât à son entreprise théogonique un esprit nouveau. En bref, les treize premiers livres de la *Généalogie* ne retiennent ni Holkott, ni Giovanni de Virgilio, ni John Ridewall, ni Jean de Garlande ; ils se réfèrent aux anciens, les auteurs les plus cités étant Cicéron, Eusèbe, Fulgence Planciade, Macrobe, Homère, Ovide, Servius, Stace et Virgile. Seuls Théodonce et Albricus, qui apparaissent fréquemment, peuvent en qualité de "modernes" rivaliser avec ces noms du passé.

Naturellement, ce triomphe de l'Antiquité n'exclut pas le syncrétisme et il est des pages où les équations de sens sont explicites. Quoi qu'il en soit, Boccace vise toujours la prudence : prenons l'exemple de Jupiter III. Assimilé à Dieu, cet avatar de Jupiter I n'est pas un parangon de sainteté et d'absolu ; anthropomorphique à souhait, il a toute la perversion de l'humanité qu'il régite. Boccace trouve alors la parade :

---

<sup>162</sup> Jean Seznec, *La survivance des dieux antiques*, Paris, Flammarion, 1980 (première éd. Londres, The Warburg Institute, 1939) p. 202.

Chaque fois que des hommes illustres ont compris que sous le nom de ce Jupiter était désigné le vrai Dieu, ils ont voulu que les actions les moins honorables attribuées à ce Jupiter fussent comprises comme un acte naturel produit par l'œuvre de la nature naturée qui est œuvre divine ; mais moi je n'approuve pas que l'on désigne la puissance divine par des fables indécentes<sup>163</sup>.

Quant à la « multiplicité des dieux secondaires, comme le rappelle Jacques Chomarat, Boccace la compare à celle des serviteurs du vrai Dieu, même s'il suffit à celui-ci de parler pour que sa volonté s'accomplisse<sup>164</sup> ».

### **10°) Les fontes de la Généalogie : de Léon Pilate aux mythographies médiévales.**

Avant d'étudier l'usage des *sensus* dans les treize premiers livres de la *Genealogia*, il faut revenir quelques instants sur les sources homériques de Boccace. Nous avons parlé au début de cette étude de la venue à Florence de Leonzio Pilato. Nous savons que l'engouement de Boccace pour la langue grecque fut tel qu'il suivit les leçons particulières du Calabrais et, comme le rappelle Pertusi<sup>165</sup>, qu'il eut le projet, en compagnie de Pétrarque et sous la férule de Pilate, de traduire intégralement Homère. Le chapitre XV de la *Généalogie* nous fournit sur ce sujet une brève chronologie de l'arrivée de l'helléniste :

[5] N'est-ce pas moi qui, par mes conseils, ai dissuadé Leonzio Pilato, qui, de Venise se dirigeait vers la Babylone occidentale<sup>166</sup>, de faire un long voyage et qui l'ai retenu dans la patrie ? Moi qui l'ai accueilli dans ma propre maison, l'ai gardé longtemps comme mon hôte, ai veillé par mes efforts acharnés qu'il fût accepté au nombre des professeurs du Studio de Florence, et qu'il y reçût l'appointement d'un salaire public ? Oui, ce fut moi ! C'est moi aussi qui ai été le premier à avoir fait ramener à mes frais en Etrurie les livres d'Homère et d'autres livres grecs ; ils en étaient sortis de nombreux siècles auparavant pour n'en plus revenir. Et je ne les pas seulement fait réintégrer l'Etrurie, mais je les ai rapatriés. Moi-même, j'ai été le premier des Latins à écouter *Illiade* en privé, par la bouche de Leonzio. [6] J'ai moi-même aussi œuvré à ce que les livres d'Homère fussent lus en public<sup>167</sup>.

<sup>163</sup> *Gen. deor.* XI, 1, 18 : « Sane quotiens pro isto Iove illustre viri Deum sensere verum, quod minus honestum de Iove scribitur, pro aliquo naturali actu opere nature naturate producto, que Dei opus est, intelligi voluere ; quod ego non laudo per illecebres fictiones divinam designari potentiam » (traduction d'après J. Chomarat, *art. cit.* p. 7 [23]).

<sup>164</sup> *Art. cit.* p. 7 [23].

<sup>165</sup> *Op. cit.* p. 16.

<sup>166</sup> Il s'agit d'Avignon. Dans la lettre XII, 10 des *Familiares* qu'il adresse à Boccace, Pétrarque maudissant son séjour d'Avignon parle d'une « histoire babylonienne » (« historiam babilonicam »).

<sup>167</sup> *Gen. deor.*, XV, 5-6 : « [5]... Nonne ego fui qui Leontium Pylatum, a Venetiis occiduum Babilonem querentem, a longa peregrinatione meis flexi consiliis, et in patria tenui, qui illum in propriam domum

Ce rapatriement d'Homère en Italie est symbolique : il y a là une conflation des deux cultures. Il ne s'agit plus seulement d'helléniser en latin mais de viser à une diffusion de la littérature et de la pensée grecque en langue originale<sup>168</sup> ; à cette transmission, Boccace consacre l'ensemble de ce chapitre VII. On trouve dans ce texte un mot d'ordre de la méthode boccacienne, explicitant son désir de retourner au grec, tout en manifestant clairement son refus de la « seconde main » : « il est stupide d'aller chercher dans les fleuves ce qu'on peut obtenir à la source » (*insipidum est ex rivulis querere quod possis ex fonte percipere*<sup>169</sup>). Nous tenterons de percevoir si cette apologie de la référence pure a des effets dans la pratique mythographique de son auteur. Pour l'instant, revenons à l'enseignement de Pilate qui semble avoir duré de 1360<sup>170</sup> à 1362, date à partir de laquelle il se serait consacré à son œuvre<sup>171</sup>. Une lettre du 18 août 1360 que Pétrarque adresse à Boccace fait état d'un manuscrit d'Homère mis en vente à Padoue :

J'ai vu ce livre, mais je l'ai négligé, parce qu'il m'a paru inférieur au mien<sup>172</sup>. On pourra aisément l'avoir par l'intermédiaire de la personne qui m'a procuré l'amitié de Léon ; une lettre de celui-ci sera toute puissante sur elle, et je t'écrirai de mon côté. Si par hasard ce livre nous échappe, ce que je ne suppose pas, je vous céderai le mien. Car j'ai toujours été amoureux de cette traduction en particulier et de la langue grecque en général, et, si la fortune n'eût envié mes commencements par la mort de mon excellent maître<sup>173</sup>, je serais peut-être aujourd'hui quelque chose de plus qu'un Grec qui en est au B.A.BA<sup>174</sup>.

---

suscepi et diu hospitem habui, et maximo labore meo curavi ut inter doctores florentini Studii suscipere, ei ex publico mercede apposita ? Fui equidem ! Ipse insuper fui, qui primus meis sumptibus Homeri libros et alios quosdam Grecos in Etruriam revocavi, ex qua multis ante seculis abierant non redituri ? Nec in Etruriam tantum, sed in patriam deduxi. Ipse ego fui, qui primus ex Latinis a Leontio in privato *Iliadem* audivi. [6] Ipse insuper fui qui, ut legerentur publici Homeri libri, operatus sum... ».

<sup>168</sup> « Au cas où ils l'ignorent, tel est mon honneur et ma gloire : employer des vers grecs parmi les Toscans » (« Si nesciunt, meum est hoc decus mea est gloria, scilicet inter Etruscos grecis uti carminibus » - *ibid.* §.5).

<sup>169</sup> *Gen. deor.*, XV, 7, 1.

<sup>170</sup> C'est ce qu'affirme G. Billanovitch, *Petrarca letterato, I, Lo scrittoio de Petrarca*, Rome, 1947, p. 249 au vu des statuts du Studio de Florence.

<sup>171</sup> Voir Consuelo Alvarez et Rosa Iglesias, *op. cit.*, préface, p. 17.

<sup>172</sup> Pétrarque fait allusion à l'exemplaire qui lui fut donné par Nicola Siger (Nicolas Sigeros). Voir à ce sujet l'appendice I du livre de Pertusi, *Leonio Pilato...*, *op. cit.* pp. 43 sq.

<sup>173</sup> Fra Barlaam le Calabrais, Evêque de Gérace. Sur les rapports de Boccace et de Barlaam, voir F. Lo Parco, *Petrarca e Barlaam*, Reggio de Calabre, 1905 ; Pierre de Nolhac, *Pétrarque et l'humanisme*, Paris, Champion, 1965, 2 vol. t. II, p. 588.

<sup>174</sup> Pétrarque, *Epistole extravagantes*, 46 (lettre du 18 août 1360 à G. Boccaccio) : « Illum ego librum vidi, sed neglexi, quod meo impar visus esset. Haberi autem facile poterit, illo agente qui michi Leonis ipsius amicitiam procuravit, cuius apud illum efficaces erunt littere, et ego meas adiciam. Si is forte nos frustratur liber, quod non suspicor, tunc meus presto erit. Nam et ego eius translationis in primis, et grecarum omnium cupidissimus literarum semper fui, et nisi meis principiis invidisset Fortuna, et

Ce manuscrit ne tarde pas à grossir les rayons de la bibliothèque de Boccace grâce à l'entregent de Pétrarque. Muni du texte, Pilate peut donc commencer son œuvre de traducteur<sup>175</sup>. On s'est fréquemment demandé comment concilier le texte précédent de Boccace sur les manuscrits grecs rapatriés en Etrurie et un passage d'une lettre des *Seniles* (III, 6 du 1<sup>er</sup> mars 1365) où Pétrarque annonçant que Pilate l'a quitté pour se rendre à Constantinople explique qu'il a dépensé de l'argent afin qu'un Homère complet, désormais en latin, occupe sa bibliothèque. Pierre de Nolhac<sup>176</sup> rappelle que les frais à la charge de l'écrivain sont en fait des appointements particuliers en faveur de Pilate<sup>177</sup> ; quant à ceux de Boccace (*meis sumptibus*), ils portent essentiellement sur les manuscrits rapportés à Florence et qui furent moins utiles à la génération de celui-ci qu'à celle d'un Chrysoloras<sup>178</sup>. Autrement dit le rôle de débusqueur de textes grecs que Boccace a voulu jouer n'a pas été d'un grand profit pour le devenir pédagogique de l'hellénisme. On a un peu ironisé sur l'affairement des deux plus célèbres humanistes de leur temps à l'égard de Pilate, un semi aventurier, que Boccace dépeint de cette façon dans un passage de la *Genealogia* :

[9] Après eux<sup>179</sup>, je cite très souvent Leonzio Pilato de Thessalonique, élève du sus-nommé Barlaam, comme il l'affirme lui-même. C'est un homme horrible d'aspect, laid de visage, à la barbe fournie et au sourcil noir, sans cesse absorbé dans une continuelle méditation, rude dans ses manières, et assez dépourvu d'urbanité ; mais, comme l'expérience me l'a fait connaître, très doué pour la littérature grecque, et en quelque sorte une archive inépuisable d'histoires et de fables grecques, même s'il n'était pas encore suffisamment instruit dans leur équivalent latin. Je n'ai vu aucune œuvre de lui, mais tout ce que j'en cite, je l'ai tiré des apports de sa parole vive ; car au cours de la vie qu'il a menée presque trois années<sup>180</sup> durant avec moi, dans une singulière amitié,

---

preceptoris eximii haudquaquam opportuna mors, hodie forte plus aliquid quam elementarius Graius essem ».

<sup>175</sup> Il est difficile, affirme Pertusi (pp. 20-21), de savoir si le manuscrit comportait les deux poèmes homériques ou seulement l'*Iliade*, ce qui laisserait supposer que Pilate possédait déjà une copie grecque de l'*Odyssée*. Nous sommes par ailleurs certains que Pilate a possédé un Euripide, un Lycophron commenté par Tzétzès, et un manuscrit homérique pourvu d'un *accessus ad Homerum*.

<sup>176</sup> *op. cit.* pp. 156 sq.

<sup>177</sup> On lit dans la lettre du 1<sup>er</sup> mars 1365 à Boccace (*Seniles*, III, 6) : « Mais pour l'avenir, si tu m'aimes, vois, je te prie, si, par tes soins et à mes frais, il se peut faire qu'Homère tout entier prenne enfin place en latin dans cette bibliothèque où il habite en grec depuis longtemps » (« In futurum autem, si me amas, vide obsecro an tuo studio, mea impensa, fieri possit ut Homerus integer bibliothecam hanc, ubi pridem grecus habitas, tandem latinus accedat »).

<sup>178</sup> Cf. Manetti, *Vita Bocatii, Parisinus* 5828, f. 214 (cité par Nolhac, p. 163).

<sup>179</sup> Il s'agit de Dante, Barlaam de Calabre et Paul de Pérouse.

<sup>180</sup> J. Bruce Ross dans son article « On the early history of Leontius' translation of Homer », *Classical Philology*, 22, 1927, p. 344 fait remarquer que le *tere tribus annis* porte sur la durée des relations de Boccace et de Pilate et non sur celle du travail de traduction pour lequel le Calabrais avait été engagé.

je l'ai entendu me lire Homère, et, alors que mon esprit était également tourmenté par d'autres soucis, une mémoire plus aiguë n'eût pas suffi à l'infinité des connaissances qu'il m'a rapportées, si je ne les avais pas confiées au papier<sup>181</sup>.

Ce texte, comme l'a montré Pertusi, concorde avec la description que Pétrarque donne de Pilate dans de nombreuses lettres : tour à tour *tristior*, *mestissimus*<sup>182</sup>, *barba et crinibus... horridior*<sup>183</sup>, insolent (*insolenter abiit*<sup>184</sup>), vaniteux<sup>185</sup>. Faut-il prêter foi aux paroles de Nolzac qui voit en lui un « faux docte » qui affriandait Boccace et Pétrarque en leur promettant une traduction ? Pétrarque n'était pas dupe à son sujet : « C'est une grosse brute, écrit-il, plus sourd que les rochers » (*magna belua... surdior scopulis*<sup>186</sup>) ; et sa commande d'une traduction d'Homère s'accompagnait de sévères exigences qu'il exprimait dans une lettre à Boccace :

Je veux dès à présent te prévenir d'une chose, pour ne pas me repentir plus tard de l'avoir passée sous silence : si comme tu le dis, la traduction doit être faite littéralement en prose, écoute comment s'exprime à cet égard Saint Jérôme dans la préface du livre des *Temps*, d'Eusèbe de Césarée<sup>187</sup>, qu'il a traduit en latin. Voici les propres termes de ce grand homme, très versé dans les deux langues et dans beaucoup d'autres, et particulièrement célèbre dans l'art de traduire : *Si quelqu'un, dit-il, ne croit pas que la traduction altère la grâce de l'original, qu'il rende en latin Homère mot à mot, je dirai même plus, qu'il le traduise en prose dans sa langue, il verra un autre ordre ridicule, et le plus éloquent des poètes ne fera que balbutier*. Je t'ai dit cela pour que tu t'avises, tandis qu'il est encore temps, à ce qu'un si grand travail ne soit point inutile. Pour moi, je désire que la chose se réalise tant bien que mal. Car je suis tellement affamé des belles-lettres que, de même que celui qui tombe presque d'inanition ne réclame point le raffinement du maître-queux, j'attends le plus impatiemment du monde le mets quelconque qui en sera fait pour mon âme. Et, en vérité, le morceau dans lequel même Leonzio, traduisant en prose latine le commencement d'Homère, m'a donné jadis comme un avant-goût de l'ouvrage entier, bien qu'il confirme le sentiment de saint Jérôme, ne laisse pas de me plaire : il recèle même son charme secret, analogue

---

<sup>181</sup> *Gen. deor.*, XV, 6, 9 : « [9] Post hos et Leontium Pylatum, Thessalonicensem virum et, ut ipse asserit, predicti Barlae auditorem, persepe deduco. Qui quidem aspectu horridus homo est, turpi facie, barba prolixa et capillicio nigro, et meditatione occupatus assidua, moribus incultus, nec satis urbanus homo, verum, uti experientia notum fecit licterarum Greclarum doctissimus, et quodam modo Greclarum hystoriarum atque fabularum archivum inexhaustum, esto Latinarum non satis adhuc instructus sit. Huius ego nullum vidi opus, sane quicquid ex eo recito, ab eo viva voce referente percepi ; nam eum legentem Homerum et mecum singulari amicitia conversantem fere tribus annis audivi, nec infinitis ab eo recitatis, urgente etiam alia cura animum, acrior, suffecisset memoria, ni cedulis commendassem ».

<sup>182</sup> Pétrarque, *Seniles*, III, 6.

<sup>183</sup> Pétrarque, *Seniles*, III, 6.

<sup>184</sup> Pétrarque, *Seniles*, V, 3.

<sup>185</sup> Pétrarque, *Seniles*, V, 3.

<sup>186</sup> Pétrarque, *Seniles*, III, 6.

<sup>187</sup> Eusèbe de Césarée, *Chron.* P. 4a, 16-4b, 5, éd. Helm.

à ces aliments qu'on n'a pas réussi à mettre en gelée, dans lesquels même si la forme ne tient pas, saveur et parfum ne sont néanmoins pas morts<sup>188</sup>.

Il fut sans doute difficile pour Léon, comme le remarque encore Pertusi<sup>189</sup> de concilier les nécessités d'un enseignement scolastique au Studio avec une traduction *verbatim* d'Homère. Quoi qu'il en soit, il se mit au travail et demeura, du printemps 1360 à l'hiver 1362, chez Boccace, faisant porter son effort sur Homère mais aussi sur Euripide dont le mythographe avait besoin. Quelques mois après le départ de l'helléniste calabrais, Boccace vint habiter trois mois chez Pétrarque<sup>190</sup>, à Venise. Il n'y porta pas la copie de la traduction de Leonzio, car il venait de l'entreprendre. Lorsqu'il revint à Florence à la fin de l'été 1363, il reçut une lettre où Pétrarque l'invitait à nouveau en Vénétie à cause de la peste qui sévissait en Toscane. Boccace n'en fit rien. Et entre cette date et le 1<sup>er</sup> mars 1365, la correspondance entre les deux hommes reste mystérieusement silencieuse. La lettre 6 du troisième livre des *Seniles* – celle précisément datée du 1<sup>er</sup> mars – annonçait que malgré les instances de Pétrarque, le Calabrais s'était embarqué pour Constantinople<sup>191</sup> : « je l'ai laissé partir » (*abire passus sum*), écrit-il. S'ensuivait une longue méditation sur le désir d'aventures que le commerce des lettres pouvait enfanter dans un esprit inconstant et volage :

Le lion marmarique, quand il a la fièvre, n'est pas plus tourmenté et empressé à faire le tour de sa cage que notre ami ne l'est à courir le pays, et, selon moi, si la pauvreté n'avait remplacé la raison, il ne serait pas un lion, mais un oiseau<sup>192</sup>.

---

<sup>188</sup> Pétrarque, *Epystule extravagantes*, 25 : « unum sane iam hinc premonuisse velim ne post factum siluisse peniteat ; nam si ad verbum, ut dicis, soluta oratione res agenda est, de hoc ipso loquentem Ieronimum audite, in prooemio libri De temporibus, quem ab Eusebio Cesariensi editum in latinum transtulit. Verba enim ipsa posui viri ipsius utriusque lingue aliarumque multarum peritissimi et in ea presertim facultate famosissimi. Si cui, inquit, non videtur linge gratiam interpretatione mutari, Homerum ad verbum exprimat in latinum ; plus aliquid dicam, eundem in sua lingua prose verbis interpretentur : videbit ordinem ridiculum, et poetam eloquentissimum vix loquentem. Hec dixi ut, dum tempus est, videas ne tantus labor irritus sit. Ego rem utcunque fieri cupio ; tanta enim michi literarum nobilium fame est, ut valde esurientis in morem, qui cocci artificium non requirit, fiendum ex his quaecumque cibum anime magno cum desiderio expectem. Et profecto quoddam breve, ubi Homeri principium Leo idem solutis latinis verbis olim michi quas totius operis gustum obtulit, etsi Ieronimi sententiae faveat, placet tamen ; habet enim et suam delectationem abditam, ceu quedam epule, quas oportuit, nec successit, in quibus etsi forma non hereat, sapor tamen dorque non pereunt ».

<sup>189</sup> Pertusi, *op. cit.* p. 22.

<sup>190</sup> Entre juin et août 1363.

<sup>191</sup> Pétrarque, *Seniles*, III, 6.

<sup>192</sup> Pétrarque, *Seniles*, III, 6 : « Non leo marmaricus dum fremit caulis lustrandis ardentior crebriorque quam hic noster provinciis peragrandis et, ut auguror, nisi rationis officium pauperies occupasset, non leo esset ille sed volucris ».



Pétrarque ironisait sur Léon et sur la demande qu'il lui avait adressée : il souhaitait qu'il intercédât en sa faveur auprès de l'Empereur de Constantinople « que je n'ai jamais vu et dont je ne sais pas le nom » (*cuius nec visa facies nec auditum nomen*), s'empressait d'ajouter Pétrarque. Enfin, il pria son ami de lui envoyer l'épisode de la *nekylia*<sup>193</sup> (chant XI de l'*Odyssee*) et l'invitait par la même occasion à lui adresser un Homère complet. Une réponse du 2 novembre 1365 annonçait à Pétrarque qu'une copie intégrale de l'*Iliade* lui avait été adressée ainsi qu'une partie de l'*Odyssee*. Ce n'est pas que Leonzio l'avait abandonnée en chemin, au contraire il s'était acquitté scrupuleusement de sa tâche, mais Boccace n'avait pas eu le temps de faire copier pour Pétrarque la partie manquante. Sur ces entrefaites, Pilate se trouvait toujours à Constantinople aux prises avec de sérieuses difficultés d'argent, réduit à l'indigence et à la faim. La lettre de Pétrarque à Boccace où étaient racontées ces mésaventures était un point de non retour. L'écrivain italien n'enverrait aucun messager chez les Turcs pour rappeler à ces côtés ce voyageur ingrat ; il s'en lavait les mains :

Lui qui a méprisé les délices de Florence avec tant de morgue (...) qu'il supporte la misère de Byzance avec d'aussi grands gémissements. Enfin lui qui a condamné les belles campagnes d'Italie, qu'il vieillisse, je ne l'en empêcherai pas, dans les forêts d'Hémonie et qu'il devienne la pâture des vers de la Grèce ? Ou bien, s'il préfère, qu'il retourne garder le labyrinthe de Crète<sup>194</sup> où (j'ignore si tu le sais, mais je le tiens de bonne source) il a passé jadis plusieurs années. Du reste cet homme aurait eu des aptitudes dans nos études, si toutefois c'était un homme, et s'il ne s'était pas rendu une bête fauve par sa rudesse insigne et sa passion de la nouveauté<sup>195</sup>.

Pourtant, l'histoire eut un épilogue rapide et tragique. Quelques mois plus tard une autre lettre de Pétrarque à Boccace annonçait la mort accidentelle de l'aventurier honni, tué par la foudre, sur son bateau, alors qu'il revenait à Venise<sup>196</sup>. Et après sa mort, une autre épître à Boccace annonçait que Pétrarque avait enfin reçu son « Homère latin » (*Homerum tuum iam latinum*). Il s'agissait bien entendu de l'envoi en suspens, qui comprenait une partie de l'*Odyssee* et l'intégrale de l'*Iliade*. Nous savons que Pétrarque mit l'œuvre de Leonzio à profit dans son *De remediis* de 1366 et qu'il reçut la fin de la traduction vers décembre 1367 ou janvier 1368.

---

<sup>193</sup> Comme le remarque E. H. Wilkins, *Petrarch's Later Years*, Cambridge Mass., 1959, p. 81, la lettre Ia du livre V des *Seniles* comporte de nombreuses indications sur la topographie homérique des enfers. Boccace dut en conséquence accéder à la demande de son ami.

<sup>194</sup> Dans cette lettre sans aménité, l'allusion au labyrinthe reste assez obscure. Voir Pertusi pp. 31-34.

<sup>195</sup> Pétrarque, *Seniles*, V, 3.

<sup>196</sup> Voir le détail de la lettre du 25 janvier 1365 (*Seniles*, VI, 1).

Il est important de signaler l'histoire de cet Homère latin et son sort quasi triangulaire sur lequel interférait le bon-vouloir de Léon, la rude détermination de Pétrarque et la bonhomie affectueuse de Boccace.

Un index de la *Généalogie* est révélateur des emprunts : tous les chants de l'*Illiade* sont mentionnés, manquant à l'*Odyssée* des références aux chants 2, 14, 20 à 24. Naturellement le chant de loin le plus cité est le chant 11 (la *nekyia*). Pertusi dans son livre a analysé certaines traductions de Léon Pilate<sup>197</sup>. Il ne faut oublier que Léon doublait sa traduction de commentaires qui figurent tout au long de la *Généalogie*. Parfois il est mis en doute : au livre 12 (ch. 17), il est par exemple question d'« Yaphianassa », une des filles d'Agamemnon. Léon l'assimile à Iphigénie tandis que Boccace, qui mentionne son interprétation, ne lui prête pas foi<sup>198</sup>. Il suit sur ce point, sans l'avoir lu, l'opinion d'Aristarque<sup>199</sup> qui estime que cette conflation est une invention de poètes postérieurs à Homère. Il semble aussi que Léon se soit illustré dans l'étymologisme : au livre XIII (1, 37), il invente une étymologie d'Hercule : le nom viendrait d'*era* (la terre) et de *cleos* (la gloire). Cette création diffère des interprétations usuelles selon lesquelles *Hercules* serait un composé de *erix* et *cleos* (Paul de Pérouse<sup>200</sup>), de *Héra cléos* (Cornutus<sup>201</sup>) ou de *heruncleos* (Raban Maur, Fulgence<sup>202</sup>). Pertusi a consacré un chapitre de son livre aux rapports de Pilate et de l'étymologie divine ou héroïque. Nous y renvoyons<sup>203</sup>.

L'usage tardif des traductions de Pilate dans l'œuvre de Boccace prouve évidemment que les deux derniers livres et les interpolations d'Homère, de Phérécide ou d'Apollonios de Rhodes ne peuvent appartenir à la première rédaction. Mais Homère n'est pas à proprement parler une source qui vise à l'interprétation mythographique. Il est un réservoir mythologique pour la lecture duquel il faut mobiliser de vrais commentateurs. Parmi ceux-ci, Lactance et Ennius, dont la version latine de l'*Histoire*

<sup>197</sup> Pertusi, *op. cit.* pp. 161 sq.

<sup>198</sup> *Gen. deor.*, XII, 17, 2 : « Leontius tamen dicit hanc Yphianassam Ephigeniam esse, quod ego non credo ».

<sup>199</sup> Voir le commentaire de Mazon au chant IX, v. 145 de l'*Illiade* (C.U.F).

<sup>200</sup> Cité par Boccace dans ce passage.

<sup>201</sup> Cornutus, *Theol. Graec.* 31.

<sup>202</sup> Raban Maur, *De Univ.* XV, 6 (P.L. CXI 430C) et Fulgence, *Mythologiae*, II, 2 : « Hercules enim Eracles Grece dicitur, id est eroneleos quod nos Latine uirorum fortium famam dicimus, unde et Homerus ait: *kléos oion akousamen*, hoc est : famam solam audiuius ».

*sacrée* d’Evhémère est constamment citée par Boccace, sont les deux autorités les plus marquantes en matière de lecture évhémériste. Concernant l’interprétation physique, Boccace a surtout recours à Andalo de Nigro<sup>204</sup>, le Calmète du *Filocolo*, dont il suivit les leçons à Naples jusqu’à sa mort en 1334<sup>205</sup>. C’est par son intermédiaire qu’il connut le *Poeticon astronomicon* d’Hygin. Il utilise également et de façon très occasionnelle le traité de Paul d’Abaco sur l’astronomie, les secrets naturels et médicaux. Il connaît Albumasar et son *Introductorium in astronomiam* ainsi qu’Ali ben Ridwan, auteur d’un commentaire sur le *Quadripartite*, par la médiation duquel il a accès à l’œuvre de Ptolémée. Naturellement Paul de Pérouse, qu’il fréquente lors de son séjour à la cour de Naples, lui donne vraisemblablement accès à certains de ces textes. Il y a quelque crève-cœur à citer les jalons mythographiques de Boccace sans interroger les textes. C’est ce que nous aimerions faire en une étude plus approfondie, ce qui reviendrait à analyser chaque occurrence ; il faudrait envisager outre l’interprétation retenue, la citation du texte, la replacer dans la tradition manuscrite, et tenter de reconstituer non seulement la « bibliothèque » de Boccace, du moins à partir de quelles copies il aurait pu travailler. Nous nous contentons ici d’une présentation de sa méthode herméneutique ; mais attendu que l’herméneutique ne va pas sans la philologie, ce travail, ici laissé de côté, reste à faire.

Nous avons dans les pages précédentes montré que Boccace aurait pu connaître les grands moralisateurs des siècles passé et éventuellement ses contemporains : c’est ainsi que la *Généalogie* reprenait sur de nouveaux frais un travail d’interprétation déjà effectué dans les *Allegoriae* de Giovanni del Virgilio, dans les *Moralia super Ovidii Metamorphoses* de Holkott et dans le *Reductorium morale* de Pierre Bersuire. La particularité de ces trois sommes est de supprimer le texte ovidien et de lui substituer une construction de type exégétique. Boccace n’y est pas sensible ; il ne les cite pas ; en effet on a parfois l’impression qu’il omet ce Moyen Age là, qu’il oublie l’existence de l’*aetas ovidiana* et que lorsqu’il moralise, il va chercher sa source chez Raban Maur, chez Lactance ou chez Fulgence Planciade. Naturellement, il utilise le *Libellus de imaginibus deorum* dans la mesure où ce livre (réédité en tête de l’*Ovidius moralizatus*)

---

<sup>203</sup> Pertusi, *op. cit.* pp. 415 sq.

<sup>204</sup> Andalo écrit un *Tractatus sphaerae materialis* et un *Tractatus theoricarum planetarum*, souvent citée dans la *Généalogie* : I, 6, 4 ; II, 7,5 ; III, 21, 4 ; III, 22, 4-7 et 11 ; IV, 16, 11 ; VIII, 2, 9 ; IX, 2, 4 ; IX, 4, 6 ; XV, 6, 4.

<sup>205</sup> *Gen. deor.*, XV, 6, 4 : « Andalo de Nigro ianuensem, olim in motibus astrorum doctorem meum ».

est un catalogue de portraits composites des dieux et des héros, dont les multiples attributs proviennent d'une Antiquité peu récente, de Macrobe à Martianus Capella. C'est dans le même esprit qu'il met à profit John Ridewall, l'auteur du *Fulgentius Metaphoralis*, qui influence également Pétrarque dans la composition de l'*Africa*. On se rend aisément compte que le point commun de tous ces textes est d'être des compilations, des manuels mythographiques.

C'est par leur biais par exemple qu'il lit certains textes grecs : il connaît la *Théogonie* d'Hésiode à travers Servius et Fulgence ; les Tragiques font figure de parents pauvres : rien sur Sophocle, une référence à l'*Hécube* d'Euripide, un jugement sur Eschyle textuellement repris de Cicéron, qui fait du poète grec un philosophe pythagoricien : *Eschylus pictagoreus*<sup>206</sup>, une méconnaissance totale d'Eustathe elle-même héritée des ignorances de Paul de Pérouse : *asserit tamen Paul Perusinus, secundum nescio quem Eustachium...*<sup>207</sup>. Et lorsqu'il cite Eusèbe de Césarée (le *Chronicon*) traduit en latin par Jérôme, il le fait comme si la translation à laquelle il se réfère était de l'auteur.

Nous ne nous attarderons pas aux sources latines classiques<sup>208</sup> de Boccace : Plaute, Térence<sup>209</sup>, le livre III du *De natura deorum* de Cicéron, Virgile, Ovide (avec une très nette préférence des *Métamorphoses* sur les *Fastes* et une absence des *Amours*), Horace, Tite Live (pour tout ce qui a trait à l'histoire primitive de Rome), Sénèque<sup>210</sup>, Lucain (qu'il considère surtout comme un historien, suivant une idée communément répandue en son temps), Pline l'ancien, Pomponius Méla, Vitruve, Stace (dont l'influence sur l'œuvre est aussi grande que celle de Virgile<sup>211</sup>), Apulée, Quinte-Curce (qui influence indirectement les *prohemia*), Solin, Censorinus, Eusèbe, Servius, Lactance et Lactance Placide (pour ses commentaires sur Stace), Macrobe (dont il utilise les *Saturnales* de

<sup>206</sup> *Gen. deor.*, IV, 44, 5 tiré de Cicéron, *Tusculanes*, II, 23-24.

<sup>207</sup> *Gen. deor.*, VII, 41, 12.

<sup>208</sup> Sur cette question voir H. D. Jocelyn, « The sources of Boccaccio's *Genealogiae deorum gentilium libri* and the myths about early Italy », dans *Il mito del Rinascimento*, Atti del III Convegno internazionale di Studi umanistici, Milan, 1993, pp. 7-26.

<sup>209</sup> De Plaute, Boccace connaît surtout *Amphitryon*, la *Comédie de la marmite* ; il ne cite qu'une fois les *Bacchis* à travers une glose de Servius, les *Ménechmes* et la *Comédie de la corbeille* (*Cistellaria*). De Térence, il attribue à l'*Eunuque* des vers de l'*Andrienne*. Il faut rappeler qu'il ne souscrit pas à leur sujet au soupçon d'immoralisme, qui est le fait des détracteurs de la poésie, et qu'il les qualifie à plusieurs reprises d'*honesti* (XIV, 19, 21) ou d'*honestiores* (XIV, 9, 7), en les défendant.

<sup>210</sup> Boccace connaît bien les tragédies de Sénèque : *Œdipe*, *Agamemnon*, *Thyeste*, *Hippolyte* (ainsi dénomme-t-il la *Phèdre*), *La folie d'Hercule*, *Hercule sur l'Œta*, cités respectivement à propos des fables d'*Œdipe*, d'*Agamemnon*, de *Thyeste*, de *Phèdre* et d'*Hercule*.

<sup>211</sup> Il ne faut pas oublier que la *Thébaïde* est le modèle principal de la *Théséide* de Boccace.

préférence au *Commentaire sur le Songe de Scipion*), Ausone, Claudien (avec une prédilection pour l'*Eloge de Stilicon*), Augustin, Isidore, Jérôme, Martianus Capella, Raban Maur, Boèce, Bède le Vénérable, Fulgence, Albericus, Dante et Pétrarque<sup>212</sup>.

### 10°) Sens littéral et sens physique :

En matière d'exégèse, Boccace est passéiste. Nous avons dit qu'il ne s'était pas tourné vers une lecture exégétique d'Ovide, comme l'a fait Bersuire une décennie avant lui. De fait le programme herméneutique qu'il fournit à propos de la fable de Persée est un leurre, destiné, peut-être, à tromper les censeurs. Bizarrement, il reste éminemment proche des lectures cornutiennes ou cicéroniennes même s'il met à profit ce symbolisme allégorique qui a cours chez Raban Maur par exemple. Mais la chose n'est pas généralisée à chaque fable. Autrement dit, avec la *Généalogie des dieux*, on assiste à une sorte de cassure dans le système des interprétations ou des compilations interprétatives, dans la mesure où l'ouvrage ne fait pas état des recherches et des « imaginations » collectives de son temps. Il est vrai que le dessein de Boccace est radicalement à l'opposé de celui du chanoine d'Avignon, Pierre Bersuire. Boccace s'est fait fort de réunir les fragments de la sagesse païenne et de voir si certains d'entre eux ont été illuminés par une rencontre avec les Ecritures, si d'aucuns ont reçu la grâce de la Révélation. Son œuvre est une enquête, un peu dans le sens hérodotéen du mot, c'est pourquoi le livre adopte la forme d'un périple où le vaste territoire des Mythes se confond avec les continents terrestres. Boccace ne fait pas figure de missionnaire ; il ne réduit pas la Fable à l'âpre systématisme d'une conversion forcée<sup>213</sup>. Au contraire Bersuire englobe l'*Ovidius Moralizatus* dans le quinzième volume d'un *reductorium morale* qui a pour but de transformer coûte que coûte la parole fabuleuse en discours chrétien. Tel est le sens des équations berchoriennes ; elles sont une rédhibitoire apostasie de la Fable. Prenons dans l'*Ovidius Moralizatus* l'épisode de Lycaon. Bersuire écrit : *recte Lychaon videtur populus iudaeorum. Constat enim quod summus Iuppiter dei filius assumpta humana imagine per incarnationem ad terram noscitur descendisse.*

---

<sup>212</sup> Ce catalogue de sources est le premier « jalon » d'une étude future sur l'emploi précis qu'en fait Boccace.

<sup>213</sup> Le « prologus » du texte de Bersuire s'accompagne d'une citation de Raban Maur dans laquelle est expliquée la fonction du poète : « quae gestae sunt in alias species obliquis figurationibus cum decore aliquo convertere » (*De naturis rerum*, XVI, 1).

*Baruch*<sup>214</sup>. *Tertio post haec in terris visus est et cum hominibus conversatus est*<sup>215</sup>. Le but de Bersuire est ici de tout passer au crible ; de soumettre la narration d'Ovide au maître-étalon des Ecritures. Mais chez lui le texte ovidien sert de prétexte à une reconstruction scripturaire absolument intemporelle. Ici Lycaon, ce prince anthropophage des temps immémoriaux, est assimilé au peuple Juif. Jupiter n'est autre que le Christ. Et le lit de mort sur lequel le monstre de la Fable tuait ses victimes une image de la croix. Mais l'embarras vient de l'interpolation d'un verset de Baruch, verset ordinairement appliqué au Christ par les Pères de l'Eglise (Cyprien de Carthage, Ambroise, Augustin), à la sagesse par les exégètes modernes, et assurément dénué de toute temporalité. La difficulté du syncrétisme est ici redoublée. Jupiter devient le Christ au moment de la Passion. Mais le verset cité pour justifier l'équation de sens est lui-même un substitut symbolique de cette venue du Christ. C'est un type. Autrement dit le texte procède par va-et-vient : il part d'un intégument, arrive au sens historique ou littéral, pour aller s'ancrer un instant dans un sens typique. Cet entrecroisement des lectures laisserait penser à un syncrétisme absolu, à l'idée que La Fable est réductible au Nouveau Testament, lui-même induit par l'Ancien. Nous voyons en conséquence que Bersuire a entièrement assimilé Ovide sans jamais se poser la question de la *prisca theologia*. Il faudra attendre Pierre Lavin qui, proche de Bersuire sur le plan des lectures spirituelles, offrira à Ovide la grâce d'avoir été inspiré par les Ecritures. Le chanoine d'Avignon n'en a cure. Qu'Ovide ait été un Chrétien masqué ou non, le *reductorium* le « surchristianise », malgré lui<sup>216</sup>.

A la différence du Français, Boccace est toujours de plain pied dans la Fable. D'abord, il évhémérise et sur ce point il suit aveuglément Lactance<sup>217</sup> et sa théorie des rois divinisés pour les bienfaits qu'ils accordèrent à leur peuple. Nous ne reviendrons pas sur le procès que les apologistes ont fait à ce procédé ni à la longue tradition médiévale de

---

<sup>214</sup> *Baruch*, III, 38.

<sup>215</sup> Bersuire, *op. cit.* f° 18 r°.

<sup>216</sup> Josse Bade qui édite ce texte à Paris en 1509 sous le prêtre nom de Thomas Walleys (*Metamorphosis Ovidiana moraliter a magistro Thoma Walleys Anglico de professione praedicatorum sub sanctissimo patre Dominico explanata*) explique dans un avant-propos les raisons de la publication de cet Ovide moralisé : d'abord, il est légitime, pense-t-il, de christianiser les inventions des poètes. L'entreprise est plus « forte », plus artificielle certes, que celle des allégoristes anciens ou des néoplatoniciens. Ensuite, elle s'adresse à un jeune public et à l'auditoire dominical des sermons. Enfin l'auteur (qu'il croit être Thomas Walley, un Dominicain, professeur de théologie à Paris et mort en 1340) est théologien avant d'être *litteratus* ; son but est avant tout de réformer les mœurs.

<sup>217</sup> Lactance, *Institutions divines*, I, 15, 2-4.

l'évhémérisme<sup>218</sup>. Nombreux sont les Olympiens et leurs descendants qui sont regardés à travers le prisme de l'histoire humaine : Apis, second fils du premier Jupiter, est le roi des Argiens qui « après avoir gouverné quelques temps en Argos, après la mort de Phoronée, passa en Egypte parce qu'il désirait la gloire et un royaume plus vaste<sup>219</sup> » ; le second Mercure (à la différence du premier) déroba selon Ovide les troupeaux de Battus ; mais la légende a une origine historique d'un autre ordre : Dionysos Mercure naquit à Nysa, une ville de l'Inde ; il y apprit des tours de magie (*illusiones magicas*) et, voleur dans l'âme, il déroba les vaches de Phoronis, un prêtre d'Apollon, et les dissimula derrière un rocher nommé Bathos ; un taureau qui cherchait à rejoindre ses congénères grimpa sur le rocher et se mit à meugler. Les autres lui répondirent et Phoronis recouvrit son bien. Cette fable semble être une contamination de l'épisode de Cacus et d'Hercule racontée par Virgile au chant VIII de l'*Enéide*. Quoi qu'il en soit, Mercure, après avoir commencé en se jouant des hommes, fut divinisé en qualité de voleur mais aussi de protecteur contre le vol<sup>220</sup>. Le cas semble extrême car Mercure n'est pas un souverain évergète. Ce qui n'est pas le cas du « roi » Neptune<sup>221</sup>, de Bacchus, planteur de la première vigne, inventeur du vin, du lierre, du bâton<sup>222</sup> » ou d'Apollon « découvreur de la médecine »<sup>223</sup>. Jupiter III par exemple n'échappe pas à sa condition de mortel épris de divinisation et attaché à quelque pérennité posthume :

[6]... Et devenu un roi puissant, avide de gloire, il se mit à ambitionner et convoita pour lui-même avec non moins de ruse que de forces, non seulement les louanges qu'on adresse à un homme, mais aussi les honneurs qu'on rend aux dieux. En maints endroits, comme on lit dans l'*Histoire Sacrée*, il se fit bâtir des temples et il les dédia à son nom ; et partout où il se rendait, il s'attachait les rois et les princes par les liens de l'hospitalité, par sa générosité et son amitié, et à son départ, il les invitait à lui faire édifier un sanctuaire portant son nom et celui de son hôte, pour qu'ainsi fût conservé, disait-il, le souvenir de leur amitié et de leur entente... [8] Eux s'en réjouissaient et obtempéraient volontiers, célébrant en son honneur des cérémonies et des fêtes annuelles. C'est

<sup>218</sup> Voir Don Cameron Allen, *Mysteriously Meant. The rediscovery of pagan Symbolism and allegorical interpretation in the Renaissance*, John Hopkins University Press, Baltimore & Londres, 1970.

<sup>219</sup> *Gen. deor.*, II, 4, 1 : « cum aliquandiu Argis post Phoronei mortem imperasset, cupiditate glorie et amplioris reni ad Egyptios transfretavit ».

<sup>220</sup> *Gen. deor.*, II, 12, 1-5.

<sup>221</sup> *Gen. deor.*, X, 1, 7 : « Là où l'historien avait dit *le roi*, les poètes, forgeant un mythe, dirent *le dieu* ; ce mythe prit tant de force que même ceux qui se croyaient sages furent gagnés par une honteuse crédulité » (« Hinc poete postmodum ubi regem dixisset hystoriographus, deum fingendo dixere ; que fictio adeo adolevit, ut etiam qui se prudentes arbitrabantur, infanda credulitate caperentur »).

<sup>222</sup> *Gen. deor.*, V, 25, *passim*.

<sup>223</sup> *Gen. deor.*, V, 3, 3 : « medicine artis repertorem ».

ainsi que Jupiter répandit sur la terre entière son culte religieux, proposant à tous les autres son exemple<sup>224</sup>.

Mais ce serait une erreur de penser que la divinisation s'accompagne toujours dans l'esprit du mythographe d'un sentiment de révérence. Car il ne s'agit pas d'écrire une somme mythographique pour être nécessairement l'encomiaste invétéré des dieux du passé et de leurs fables. Ainsi ce bref relevé de cas évhéméristes nous permet d'aller un peu plus loin et de poser la question : le *sensus historicus* peut-il dénigrer le mythe ? La *Généalogie* n'est pas un faire-valoir aveugle de la Fable et on aurait tort de croire que sous prétexte que Boccace développe une défense de la *factio*, le livre serait absolument indemne de toute charge à son encontre. Comme on l'a déjà montré, on peut comprendre toutes les désignations péjoratives dans la bouche de Boccace comme des jugements portés contre la fausseté des religions païennes. Mais il semble que dans bien des cas ces critiques s'adressent à l'illusion de croyance, héritage des religions inventées et des cultes rendus aux bienfaiteurs de l'humanité. Boccace ouvre le premier *prohemium* de la *Genealogia* sur la cause de la fabulation et du surnaturel : c'est la « folie des anciens à vouloir sans doute être considérés comme étant nés d'un sang divin<sup>225</sup> ». De fait, de nombreux passages mettent en cause les divinisations ancrées par le temps et entérinées par les cultes ; ainsi, c'est la « risible niaiserie des sots » qui a fait d'Enée un demi-dieu<sup>226</sup> : *deificatio autem sua nil aliud est quam insipientium ridenda fatuitas*<sup>227</sup> ! Il est fils de Vénus « parce qu'il était né, non pas d'une union légitime mais d'une liaison concupiscente<sup>228</sup> » ou encore parce que sa mère était surnommée Vénus à

---

<sup>224</sup> *Gen. deor.*, X, 1, 6 et 8 : « [6]... et rex potens factus, glorie avidus, cepit ambire, et non minus astutia quam viribus non solum humanas laudes, sed divinos etiam sibi quesivit honores. Tempa quidem, ut in *Sacra* legitur *hystoria*, in multis locis construxit et suo dicavit nomini, et in quamcunque regionem venerat, reges principesque populorum hospitio sibi comitate sua et amicitia copulabat, et cum ab eis disgrederetur, imperabat sibi edificari fanum et suo hospitisque sui nomine insigniri, quasi ut ex hoc posset amicitie ac federis memorie conservari... [8] Gaudebant autem illi, et eius libenter obsequebantur imperio, et nominis sui gratia ritus annuos et festa celebrabant. Et hoc modo religionem cultus sui per orbem terre Iuppiter seminavit, et exemplum ceteris ad imitandum dedit ».

<sup>225</sup> *Gen. deor.*, I, *proh.* I, 4 : « insaniam veterum, scilicet cupientium se haberi divino procreatos sanguine ».

<sup>226</sup> Les cas d'Alexandre de Macédoine (XIII, 71) et de Scipion l'Africain (*ibid.*) offrent des exemples d'évhémérisme raté : « Vetus quoniam iam horum evo in dissuetudinem abisse videtur stultitia vetus illa, qua gloriabantur insignes fictionibus generi deorum ascribi, et illa advenerant secula, in quibus per virtutem claritas quereretur, hac extulisse illos fictione potius quam splendor videretur ridiculum, omittendos censui » ; et « O insipidum incliti iuvenis desiderium ! », « O mortalium mentium, non solum inanis, sed detestanda gloria ! ».

<sup>227</sup> *Gen. deor.*, VI, 53, 27.

<sup>228</sup> *Gen. deor.*, VI, 53, 22 : « arbitrabantur idoe eum Veneris dictum filium, quia non ex coniugio, sed ex concupiscibili coniunctione natus sit ».



cause de sa beauté<sup>229</sup>. Comme on le voit, Boccace a trié, dans la légende dorée de l'histoire d'Enée, le bon grain de l'ivraie ; il a extrait du mythe le noyau authentique au moyen de ce qu'on pourrait appeler la doctrine du présent : le passé est semblable au présent donc le merveilleux passé n'existe pas. La descente aux enfers est également soumise à un critère de vraisemblance : « C'était jadis une chose presque familière aux rois païens de vouloir obtenir des esprits impurs des informations sur l'avenir par les rites scélérats de la nécromancie<sup>230</sup> » cette fois c'est au mètre-étalon de l'histoire de la divination qu'il a recours. En un mot, Enée consultait les nécromants. Boccace ne doute pas de l'historicité du héros latin ; il pense seulement que la tradition mythique a transmis un fonds authentique concernant les événements de sa vie et qu'une adjonction parasite de croyances sincères mais infondées a transformé son histoire en fable. Pourtant s'agissant d'Enée, le rationalisme quasi-paléphiatique de Boccace va jusqu'au bout de la légende : Enée n'a pas connu de céleste apothéose mais « je crois, écrit Boccace, qu'en réalité il fut transporté sur le fleuve Numicus, entraîné jusqu'à la mer et servit de pâture aux poissons de Toscane ou du Latium<sup>231</sup> ». Mais si l'on prend le chapitre précédent consacré à Anchise, on observe que cette critique du mythe n'a pas cours : Anchise est bien l'amant de Vénus et Enée leur fils. Comment comprendre ce double régime de croyance ? Il faut revenir à Paul Veyne et à son essai sur la « balkanisation des consciences » : *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes*<sup>232</sup> ? Boccace tantôt accrédite un pur littéralisme, tantôt le passe au crible de l'historicité. Il y a un paradoxe dans cette méthode : car le sens littéral est déjà un sens historique. Ici cela revient à dire qu'il y a pour le lecteur une possibilité de croire à un sens littéral épuré de toutes traces de merveilleux (comme c'est le cas pour Enée) ou au contraire d'appréhender un intégument dans toute la pureté de son écorce.

Il y a d'autres exemples où Boccace s'emporte contre le littéralisme. Au livre XV, presque à la fin de l'œuvre, il justifie son entreprise : « si, en qualité de chrétien, j'ai traité sur ton ordre, célèbre roi, des sottises des païens et si j'ai tout mis en œuvre pour détruire leur crédulité pleine d'erreur, s'il est permis de comparer quelquefois les petites choses aux grandes, j'ai fait ce que firent, en méritant de grands éloges, de très saints

---

<sup>229</sup> *Gen. deor.*, VI, 53, 23.

<sup>230</sup> *Gen. deor.*, VI, 53, 27 : « Fere familiare fuit maxime gentiliū regibus, velle scilicet ab immundis spiritibus per scelestum illud nigromantie sacrum de futurum certificari ».

<sup>231</sup> *Gen. deor.*, VI, 53, 27 : « Credo enim eum in Numico flumine vectum, et in mare devolutum, et tuscis piscibus escam fuisse seu laurentibus ».

hommes tels Augustin, Jérôme et, avec quelques autres également, le néophyte Lactance<sup>233</sup> ». La destruction de la crédulité dont il est question ici est une allusion à la critique de la mythomanie collective dont le livre a pour fonction de purger la Fable. Un exemple de cette éradication partielle se trouve dans la fable d'Océan (VII, 1) : « Les Egyptiens virent Isis à l'article de la mort, et ils s'évertuèrent à se mettre en tête que cette femme, même si elle était loin d'être omnipotente, était d'une extrême puissance, et que c'était un déesse, non une femme mortelle. Les Crétois ne rougirent nullement de déclarer hautement que Jupiter, un homme, le pire des débauchés, qu'eux-mêmes venaient d'ensevelir, était dieu du ciel et de la terre<sup>234</sup> ». Naturellement Boccace parle ici de Jupiter III et non du grand Jupiter. Et il pressent tout le mal qui provient de cette historiographie de faussaires sincères qui a multiplié les Minerve, les Vénus, les Junon et les Vulcain ou les Cérès...<sup>235</sup> Pourtant, il prête foi à la véridicité des généalogies qu'il consulte. Il suffit que Cicéron lui-même ait fait de Diane la fille de Jupiter et de Proserpine<sup>236</sup> pour qu'un double de la déesse fille de Jupiter et de Latone vienne indisposer les étologues et compliquer les arbres généalogiques. Boccace ne remet pas en cause la source. Et par une rétrodition historique très respectable, il dote la légende de Diane d'un sosie ombré que, faute de documents, il ne peut animer, ne fût-ce que par la carnation d'une histoire.

Un passage intéressant du chapitre XVIII (livre VII), consacré à Céix, s'achève sur une citation extraite de l'*Hexaméron* (V, 13, 40) d'Ambroise. Il s'agit d'un récit de naturaliste sur la naissance des alcyons et sur les jours alcyoniens, bénis de tous les marins. Boccace qui s'émerveille de ce miracle naturel ajoute : « si c'eût été un poète qui l'eût dit, j'aurais pensé que ce fût là chose fabuleuse » (*si dixisset poeta, fabulosum putassem*). La remarque, volontiers ingénue, en dit long sur la nature de la croyance. C'est qu'un apologiste ne relève pas du même régime de croyance qu'un poète. Ceci laisse supposer que l'apologiste peut servir de *terminus ad quem* à la lecture du poète,

---

<sup>232</sup> Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* Paris, Seuil, 1983.

<sup>233</sup> *Gen. deor.*, XV, 13 : « Si enim christianus homo gentilium tractavi stultitias, iussu tuo, rex inclite, et in detestationem erronee credulitatis eorum hoc feci, et, si parva quandoque maioribus equare fas est, feci quod etiam summa cum laude non nulli sanctissimi fecere viri, ut Augustinus, Ieronimus, et cum non nullis aliis etiam Lactantius, neophytus homo ».

<sup>234</sup> *Gen. deor.* VII, 1, 6 : « Viderunt Egyptii Ysidem morientem, et conati sunt animis suis infigere eam, et si non omnipotentem, potentissimam fuisse et esse deam, non mortalem feminam. Cretenses ipsum, quem sepeliverant ipsi, libidinosisimum hominem Iovem non erubere celi et terre predicare deum ».

<sup>235</sup> Boccace opère une distinction scrupuleuse entre Jupiter I, II et III ; Minerve I, II et III ; Mercure I, II, III, IV et V.

<sup>236</sup> *Gen. deor.*, II, 6, 1.

qu'il fournit le noyau de vérité lorsque l'autre nous offre l'écorce. Pourtant le statut de la source qui sert de critère à l'explication du sens littéral n'est pas toujours sérieux. Que de fois le mythographe pour justifier le littéralisme d'un poète utilise un autre poète ! C'est qu'il existe une fluctuance dans les modalités de l'interprétation. Boccace n'est pas, tel Bersuire, l'homme des baptêmes systématiques. Tantôt il est pris d'une sorte d'indifférence léthargique à l'égard du sens littéral<sup>237</sup> ; il se contente de mêler les mythes vrais avec les inventions des poètes, sans montrer d'étonnement face à cette dissymétrie ; de fait l'explication fabuleuse ressemble à une chaîne de références dont les maillons disparates mêleraient toutes les autorités possible. La fable de Saturne (VIII, 1) met ainsi sur le même plan Macrobe et Lactance Placide, Albumazar et Virgile, Ovide et Fulgence<sup>238</sup>. Tantôt, Boccace soumet le mythe, ce renseignement pris sur la foi d'autrui, au critère de l'histoire, de la vraisemblance ou de la morale, etc. Cela veut dire qu'il a pour but de transformer la parole poétique et de lui faire subir l'épreuve de la vérité.

[3]... Comme c'est le cas du mensonge, les fictions poétiques entretiennent généralement un très grand rapport de similitude avec la vérité, mais elles ne lui sont pas assimilables, et à plus forte raison, elles en sont entièrement différentes et lui sont opposées. Et même si une seule sorte de fable - je parle de celle que nous avons reconnue comme étant plus proche de l'histoire que de la fable - est fort assimilable à la vérité, de par la très ancienne convention de tous les peuples, elle est exempte de cette souillure du mensonge car il a été permis par l'antique coutume qu'on puisse en faire usage en manière d'exemple dans lequel on ne recherche pas la simple vérité sans s'y interdire la possibilité de mentir. [4] Et si l'on considère le métier des poètes - dont nous avons parlé plus haut à quelques reprises - je dirais qu'ils ne sont pas liés par cette chaîne les contraignant d'user de la vérité à la surface des fictions, et pour peu qu'ils se voient privés de la permission d'aller au gré de toute espèce de fictions, leur métier est comme anéanti. [5] Bref, si tout ce qui a été dit est rejeté pour subir une réprobation méritée - éventualité impossible, selon moi -, il reste que l'idée qui va suivre est irréfragable : il n'est personne qui, dans l'honnête pratique de son métier poétique, ne puisse pour cette raison en arriver à essayer les éclaboussures de l'infamie ! Le juge a beau châtier de la peine capitale les contrevenants à la loi, il n'est pas pour autant appelé homicide ; de même, on n'appelle point pillard le soldat qui dévaste les champs

<sup>237</sup> C'est pourquoi tant de fables ne sont pas analysées d'un point de vue évhémériste.

<sup>238</sup> Cette allégeance à l'*auctoritas* des poètes est également le fait des allégoristes stoïciens ; chez eux, mis à part le sceptique Palaiphatos, tout ce que disait Homère était probant. Il faut rappeler que, selon Chrysippe, il y avait au moins trois manières de persuader d'une vérité : la démontrer par le syllogisme et le raisonnement dialectique ; user de rhétorique et toucher le cœur de l'auditeur ; alléguer les poètes et notamment l'autorité d'Homère. Un texte de Galien extrait du *De placitis Hippocratis et Platonis* (II, 3, éd. Kühn, p. 222) montre l'agacement de son auteur face à cet entassement de citations poétiques qui

ennemis ; quant au juriconsulte, il aura beau donner un conseil inéquitable au moindre client, pourvu qu'il ne s'éloigne pas des bornes du droit, il ne méritera pas d'être appelé trompeur ; même chose pour le poète : pour peu qu'il mente en imaginant des fictions, il n'encourt pas l'ignominie du mensonge, puisqu'il observe très rigoureusement les devoirs de sa tâche, non pas en vue de la feinte, mais en vue de la fiction. Mais si toutefois mes adversaires prétendent insister avec force sur le point que le contraire de la vérité est un mensonge - quelle que soit la manière dont il a été formulé - dans le cas où l'objet du mensonge n'a pas existé, je ne redoublerai pas davantage d'effort pour anéantir cette objection. Mais je demanderai, pour voir ce qu'ils répondront, de quel nom on doit appeler ces paroles écrites avec une admirable profondeur de sens par Jean l'Évangéliste dans l'*Apocalypse*, mais dont le premier abord est bien souvent fort contraire à la vérité. Quel nom donner à Jean lui-même ? Quel nom donner aux autres écrits et aux autres hommes qui ont voilé les grandeurs divines sous le même style<sup>239</sup> ?

Ce texte programmatique montre à merveille qu'il existe deux moyens de s'accommoder de la vérité. En mentant ou en écrivant des fictions. Celui qui ment et qui continue de le faire s'obstine dans une voie répréhensible ; mais le poète qui feint peut le faire à outrance sans encourir la même peine. Car la poésie, qui est système, relève d'une déontologie à laquelle ses serviteurs immédiats doivent se plier. Finalement, malgré sa parenté avec le mensonge, elle s'en éloigne tout à fait car comme le fait remarquer Boccace, la fiction poétique entretient avec la vérité un rapport d'analogie très étroit. En un mot, elle est véridique, mais au sens figuré, comme l'est l'*Apocalypse* de Jean ; est-ce à dire qu'à l'instar de ce texte elle soit un succédané historique mâtiné de mensonges ? Non, elle suit analogiquement mais dans l'ordre de la Fable le

---

valent témoignage. Voir E. Bréhier, *Chrysippe et l'Ancien Stoïcisme*, Paris, PUF, 1951, p. 63 et Paul Veyne, *op. cit.* note 111 p. 153.

<sup>239</sup> *Gen. deor.*, XIV, 13, 3-5 : « [3]... nec, uti mendacium est, fictions poetice, ut plurimum, non sunt nedum simillime, sed nec similes veritati imo valde dissona et adverse. Et dato species fabularum una, quam videri potius hystoriam quam fabulam diximus, sit veritati simillima, antiquissimo omnium nationum consensu a labe mendacii immunis est, cum sit consuetudine veteri concessum ea quis uti posse ratione exempli, in quo simplex non exquiritur veritas, nec prohibetur mendacium. [4] Et si spectetur poetarum officium, non nunquam in superioribus demonstratum, vinculo huic astricti non sunt, ut veritate utantur in superficie fictionum, et, si auferatur eis vagandi per omne fictionis genus licentia, eorum officium omnino resolvetur in nichilum. [5] Quid plura ? Si omnia, que dicta sunt in reprobationem meritam deiciantur, quod fieri posse non arbitror, hoc irreprobabile superest : nemo suum iure exercens officium in notam potest ob hoc infamie devenire ! Pretor, esto in legem male meritos capitali multet supplicio, non iure tamen dicitur homicida ; sic nec miles, agrorum hostium populator, dicitur predo ; nec iuris consultus, etiam si minus equum clientulo prestat consilium, dum modo a iuris limite non separetur, falsidici notam merebitur ; sic et poeta, quantumcunque fingendo mentiatur, mendacis ignominiam non incurrit, cuni suum officium, non ut fallat, sed ut fingat, iustissime exequatur. Si tamen velint in hoc instantiam facere : quod verum non est, mendacium (qualitercunque dictum sit) est, si fictum non sit, non tamen ulterius vires ad internicionem huius obiectionis apponam, sed queram, ut videam, quid responsuri sint, quo nomine vocanda sint ea, que per Iohannem Evangelistam in Apocalipsi mira cum maiestate sensuum, sed omnino persepe prima facie dissona veritati ? Quo ipse Iohannes ? quo alia alii que, qui eodem stilo dei magnalia velavere ? ».

cheminement d'une vérité qui lui est intérieure et qui est d'ordre philosophique ou spirituel. Donc, si la fiction paraît un mensonge à ses détracteurs, c'est par son anamorphisme foncier, mais jamais par sa source ; car en mythologie, comme le croient les interprètes, on ne saurait mentir initialement. Et un mythe, qui est allégorie de vérités spirituelles aux yeux des philosophes ou des théologiens, passe pour déformation des vérités historiques, aux yeux des historiens. Le problème reste le dessein de Boccace, dans son ampleur édificatrice : trouver dans les reliefs de la littérature antique les lueurs de la révélation ou, pour des textes étrangers au christianisme, des vérités parallèles aux vérités chrétiennes. Mais comment situer le sens littéral dans cette enquête ? En effet, un bon chrétien croit à la littéralité des Ecritures<sup>240</sup> et même s'il reconnaît que le fin du fin est le sens anagogique, il n'a aucun mépris pour l'Histoire dans la mesure où la *littera* désigne la réalité de l'événement. Or le déphasage de Boccace face au sens littéral des fables est que ce dernier n'est pas nécessairement digne d'être cru<sup>241</sup>. C'est dans ce sens que l'allégoriste stoïcien Palaiphatos écrit son traité, le *Péri apistôn*, c'est-à-dire à la lettre, *Des choses à ne pas croire*. D'où l'importance de son système d'évhémérisation ou de ses nombreux sens physiques. En conséquence, le dilemme boccacien tient dans la nature de son projet : appliquer à un littéralisme mensonger les critères de l'Histoire dans un vaste projet de célébration chrétienne des Fables. La difficulté est d'emblée épistémologique car l'exégèse chrétienne se passe de l'Histoire comme critère de vérité, dans la mesure où pour elle la lettre est vérité. D'où les flottements, les revirements, les palinodies qui hantent l'herméneutique du mythographe de Certaldo.

Les mêmes incertitudes se retrouvent également dans l'usage du *sensus physicus* : qu'est-ce que le sens physique ? Le retour de la fiction à son origine sensible, qu'elle soit élémentaire ou cosmique, un retour qui suppose que l'astre ou l'élément naturel considérés aient trouvé pour s'énoncer un autre moyen que l'exposé usuel. C'est qu'une science exacte du sensible est rigoureusement impossible ; Descartes l'a prouvé. La

---

<sup>240</sup> La *lettre* des Ecritures raconte une série d'événements, qui ont réellement eu lieu, et dont il est nécessaire qu'ils se soient passés. Elle n'est pas un mythe, un exposé de doctrine, une abstraction, une vérité intérieure ; elle n'est pas intemporelle, mais factuelle. Car la révélation divine, de forme historique, est enclose dans une *res gesta*. C'est donc par l'histoire qu'il faut commencer comme le dit Raban Maur (« primum exponamus historiam » - In Ez. P.L.CX, 648A). Mais dissoudre la vérité de l'histoire serait une sottise (voir Jérôme, *Ep.* 73) De fait le Chrétien doit « manger » l'histoire, c'est-à-dire la posséder avant d'aller plus loin, car le salut réside dans la littéralité de l'histoire qui est *fundamentum*.

<sup>241</sup> Sur la lettre de l'*historia*, voir Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*. II, 1, Paris, Aubier, 1959, pp. 428 sq.

solution est donc de montrer cette vérité si difficile à conserver ou à exposer en en faisant une énigme. Pourtant dans cet engluement de la physique par la poésie, tout est question de dosage, comme était question de dosage la créance des auditeurs qui se repaissaient des mythes, dans les anciens temps. Si l'auditeur savait que le mythe était l'auxiliaire intellectif du vrai ou que l'allégorie n'avait fait que s'agglutiner à un fond de vérité, il était sauvé. Mais la difficulté émanait des crédules, des naïfs, de ceux qui mélangeaient tout en prenant le superflu pour le nécessaire, et qui confondaient la vérité et la feinte. Tel était le cas des partisans de Démogorgon.

Le *terminus a quo* de la généalogie divine n'est autre que le « père de tous les dieux païens<sup>242</sup> » ; ce père pourrait être l'incarnation spirituelle d'un élément. Aussi, fidèle aux leçons de Lactance<sup>243</sup>, Boccace passe-t-il en revue les philosophes grecs qui ont privilégié un principe à l'origine de la vie universelle : Thalès et l'eau<sup>244</sup>, Anaximène et l'air<sup>245</sup>, Chrysippe et le feu<sup>246</sup>. Mais il joint à cette liste la figure récente de Théodonte, un philosophe de Campanie, qui vécut entre le IXe et le XIe siècle<sup>247</sup> et qui fut une source non négligeable de la *Généalogie*. Celui-ci et quelques autres estiment que la terre des origines était *rerum omnium productricem*<sup>248</sup> et douée d'un esprit divin qu'ils ont nommé « Demogorgon ». Démogorgon, que Boccace a rencontré en suivant un chemin raboteux qui passait par le Ténare ou l'Etna vécut « au beau milieu des entrailles de la terre<sup>249</sup> » ; il était « enveloppé d'une moisissure moussue et d'une humidité dont il faisait fi ; il exhalait une odeur de terre repoussante et fétide<sup>250</sup> ». Son nom suggérait plusieurs étymologies : le dieu de la terre (*demon=deus ; gorgon=terra*) ou plus simplement le démon-Gorgone... Même si ce nom procédait d'une erreur de lecture entérinée par le *Commentaire sur la Thébàïde de Stace* de Lactance Placide (au vers 516 du livre IV), erreur qui transformait *demiourgon* en *demogorgon*, ce dieu avait certaines caractères démoniaques qui seyaient mal à l'esprit de la Création et qui étaient

<sup>242</sup> *Gen. deor.*, I, *proh.* 2, 14 : « deorum gentilium omnium patrem ».

<sup>243</sup> *Institutions divines*, I, 5, 16 : il s'agit du passage où Lactance, suivant le catalogue dressé par Minucius Felix (*Octavius*, 19, 3-15) fait s'enchaîner les théories des philosophes grecs sur le principe du Monde (Thalès, Pythagore, Anaxagore, Cléanthe, Anaximène, Chrysippe, Aristote, Platon).

<sup>244</sup> *Gen. deor.*, I, *proh.* II, 6 tirée de Cicéron, *De natura deorum*, I, 25 et d'Augustin, *Civitas Dei*, VIII, 2.

<sup>245</sup> *Gen. deor.*, I, *proh.* II, 7 (Cic. *Ibid.* I, 26 et Aug. *Ibid.*)

<sup>246</sup> *Gen. deor.*, I, *proh.* II, 8 (Cic. *Ibid.* I, 39-40).

<sup>247</sup> Sur Théodonte, voir Landi, *Demogorgone, con saggio di nuova edizione della Genealogia deorum gentilium del Boccaccio e silloge dei frammenti du Teodonzio*, Palerme, 1930.

<sup>248</sup> *Gen. deor.*, I, *proh.* II, 14.

<sup>249</sup> *Gen. deor.*, I, *proh.* III, 1 : « mediis in visceribus terre ».

<sup>250</sup> *Gen. deor.*, I, *proh.* III, 1 : « pallore quodam muscoso et neglecta humiditate amictus ; terrestrem tetrum fetidumque evaporans odorem... ».

tout à fait étrangers au Dieu créateur. Pourtant, ce faux démiurge, tapi dans l'obscurité des enfers, suscitait la croyance des peuples et sa descendance avait beau tenir artificiellement par un amalgame composite de sources premières et secondaires, les ignorants lui prêtèrent foi :

[2] J'ai ri à sa vue, je le confesse, en me rappelant la folie des anciens qui croyaient que cet être éternel né de personne, père de toutes choses, fût caché dans les entrailles de la terre... [3] Théodonce dit que la cause de cette folle crédulité a son origine non point chez les hommes de science mais bien chez les plus anciens paysans d'Arcadie<sup>251</sup>.

S'ensuit une longue justification de cette croyance : ces êtres semi-sauvages, ébahis par toutes les créations terrestres (végétation, vents, volcans, feu né du silex, système fluvial, etc) ne se contentèrent pas de faire de cette instance « l'auteur de ces choses » mais ils la dotèrent d'un esprit divin qu'ils logèrent en des lieux souterrains ; leurs successeurs, plus intelligents, dénièrent ce pouvoir absolu à la Terre et firent de son esprit désincarné mais néanmoins mêlé à elle et vivant en elle le démiurge originel.

La critique boccacienne du mythe de Démogorgon tient dans une mise en cause des données historiques. Pour passer du mythe à l'histoire, il suffit de rectifier des erreurs qui sont souvent affaire de confusion : au départ, les paysans révèrent la Nature comme puissance absolue ; ensuite ils dotent cette même Nature d'une âme qu'il faut bien loger dans une forme ; ils imaginent alors la blême figure de Démogorgon ; mais avec le temps, la croyance en l'aspect carné du Dieu prime sur ce qu'il représente ; on oublie qu'il est la Terre, comme puissance naturelle, on fait de lui une entité surnaturelle qui habite les entrailles de la terre. La crédulité est donc affaire de temps, de déplacement de concept, et surtout, d'ancrage facile dans des cervelles bien disposées. L'optimisme rationaliste de Boccace montre que le mythe n'est pas un mensonge, tout au plus une déformation de la vérité, une erreur d'optique. Le *sens physique* vise à restaurer la juste vision des choses. Europe n'a pas été enlevée par Jupiter transformé en taureau mais par un prince nommé Jupiter qui la fit embarquer sur un navire qui avait pour enseigne un taureau blanc<sup>252</sup> ; les Centaures ne sont pas des êtres hybrides, mais un bande de cents

---

<sup>251</sup> *Gen. deor.*, I, *proh.*, 3, 2 : « [2] Risi, fateor, dum illum intuerer, memor stultitiae veterum qui illum a nemine genitum eternum et rerum omnium patrem atque in terre viceribus delitescens rati sunt... [3] Huius igitur insipide credulitatis causam dicit Theodotius non a studiosi hominibus habuisse principium, quin imo a vetustissimis Arcadum rusticis ».

<sup>252</sup> *Gen. deor.*, II, 62, 3.

cavaliers en armes, les *centum armati*<sup>253</sup> ; le sang d'Acis que Polyphème a écrasé sous une roche ne devient pas une fleuve triomphant ; le tyran Polyphème l'a fait précipité dans un cours d'eau qui porte désormais son nom<sup>254</sup>, etc. De telles interprétations sont très proches de Palaiphatos : elles montrent toutes que le mythe n'a pas reçu d'adjonctions étrangères, mais a subi des altérations aléatoires (calembours, contresens à caractère métonymique, déformations sémiotiques) et des accidents de reproduction.

Le sens physique est quelquefois un avatar du sens moral lorsqu'il adopte la même visée que l'exégèse berchorienne : retrouver dans la société du temps (car Bersuire est parfois un satiriste à la Chaucer) le référent physique d'un sens tropologique. Tel est le cas, par exemple, de la fable de Mars qui relie une vingtaine de qualités morales aux attributs de la guerre, dont il est l'emblème fougueux<sup>255</sup>. Tandis que le propre du sens moral est d'abstraire une conduite, ici le sens tropologique hérité de l'influence des astres se concrétise dans une représentation et dans un tableau. On retrouve le même procédé dans la lecture de la fable d'Echo :

[3] De cette fable on tire un sens moral : par Echo, qui ne dit rien d'autre que ce qu'elle a déjà entendu, je comprends la renommée qui chérit chacun des mortels comme l'être par qui elle existe. Beaucoup la fuient et en font peu de cas ; ils se contemplent eux-mêmes, c'est-à-dire leur gloire, dans les plaisirs de ce monde, qui s'écoulent comme l'onde ; ils sont tellement en proie à leurs voluptés que, dédaignant la renommée, au bout de peu de temps, ils meurent comme s'ils n'avaient jamais existé ; et si peut-être quelque chose de leur nom survit, c'est comme une fleur qui au matin est de pourpre et respandit, mais au soir s'affaiblit, se flétrit et se dissout dans le néant. De même cette sorte d'humains semble jusqu'au sépulcre avoir quelque éclat, mais, le tombeau fermé, il s'évanouit et se perd dans l'oubli avec leur nom<sup>256</sup>.

### **10°) La défense de la poésie : Giovannino da Mantova, Mussato et Boccace.**

<sup>253</sup> *Gen. deor.*, IX, 28, 1. Boccace ne suit pas l'étymologie de Palaiphatos pour qui les Centaures avaient coutumes de tuer les taureaux (taurus) au moyen d'un javelot (le kentô).

<sup>254</sup> *Gen. deor.*, VII, 17.

<sup>255</sup> Voir *Gen. deor.*, IX, 3.

<sup>256</sup> *Gen. deor.*, VII, 69, 3 : « [3] Hac ex fictione moralis excerpitur sensus. Nam per Echo, que nil dicit nisi post dictum ; famam ego intelligo, que unumquenque mortalium diligit, tanquam rem per quam consistit. Hanc multi fugiunt et parvi pendunt, et in aquis, id est in mundanis deliciis, non aliter quam aqua labilibus, se ipsos, id est suam gloriam, intuetur et adeo a suis voluptatibus capiuntur, ut spreta fama post paululum, tamquam non fuissent, moriuntur ; et si forsitan aliquid nominis superest, in florem vertitur, qui mane purpureus et splendens est, sero autem languidus factus marcescit, et in nichilum solvitur. Sic et huius modi ad sepulcrum usque aliquid videntur habere fulgoris, sepulcro autem clauso evanescit, et in oblivionem perditur una cum nomine ».



Les livres XIV et XV forment un second livre dans la *Généalogie*<sup>257</sup>. Ils sont un plaidoyer contre les détracteurs de la poésie, une apologie de la littérature contre l'ignorance, le matérialisme utilitaire, le rationalisme ennemi des symboles obscurs, le purisme religieux attaché à la lettre et fermé à l'esprit et une défense *pro domo*. Pour bien comprendre le sens de cette « poétique moderne » que constituent les ultimes livres de la *Généalogie*, il faut les replacer dans leur contexte : dès le début du XIV<sup>e</sup> siècle, Albertino Mussato (mort en 1329) engagea une âpre controverse avec le dominicain Giovannino da Mantova, *ordinis praedicatorum conventus Paduani lector*<sup>258</sup> qui accusait les poètes classiques de contredire la théologie chrétienne<sup>259</sup> dans un sermon qui fut vraisemblablement prononcé le 25 décembre 1315. Mussato répondit que la poésie classique, cette science descendue du Ciel<sup>260</sup>, n'était qu'une autre forme de la philosophie, ou, mieux encore, la figure primitive de la connaissance théologique proposée pour la première fois aux hommes sous le voile de l'allégorie. De fait, ses *Epîtres métriques sur la poésie* proposaient de façon éparsée des affirmations et des « thèses » contre le thomisme excessif de Giovannino<sup>261</sup>. Il faut rappeler que ce dernier avait relevé dans l'œuvre de Mussato une série de postulats qu'il tenta de réfuter les uns après les autres, s'appuyant sur l'autorité des Pères et des philosophes. Ces neuf points de litige méritent d'être mentionnés car ils constituent la pierre de touche de tout l'édifice boccacien. En répondant aux juristes des universités du nord de l'Italie et aux ordres mendiants, Boccace instaurait du même coup un dialogue avec Giovannino ; il

---

<sup>257</sup> Je reprends dans cette partie, en le modifiant, un extrait d'une monographie consacrée à Boccace : « Boccaccio (Giovanni) (1313-1375) ». *Centuria latinae. Cent une figures humanistes de la Renaissance aux Lumières offertes à Jacques Chomarat*. Genève, Droz, 1997, pp. 151-168.

<sup>258</sup> Sur Giovannino da Mantova, voir L. Gargan, *Lo studio teologico e la biblioteca dei domenicani a Padova nel Tre e Quattrocento*, Padoue, ed. Antenore, 1971, pp. 8-10.

<sup>259</sup> Sur cette controverse, le point le plus récent a été fait par Jean-Frédéric Chevalier dans son édition bilingue de *l'Écérinide*, des *Epîtres métriques* sur la poésie et du *Songe*, parue dans les « Classiques de l'Humanisme » aux Belles Lettres, en 2000 ; on consultera les pp. XCI à CXVIII. Voir par ailleurs, E. R. Curtius, *La littérature européenne et le Moyen-Âge latin*, Paris, 1956, pp. 261-270 ; A. Galetti, « La ragione poetica di Albertino Mussato ed i poeti teologi », *Scritti vari... in onore di Rodolfo Renier*, Turin, 1912 ; G. Ronconi, *Le origini delle dispute umanistiche sulla poesia (Mussato e Petrarca)*, Rome, 1976, pp. 5-59 ; cf. pour d'autres titres la bibliographie élaborée par J.-Fr. Chevalier, op. cit. p. XC note 1.

<sup>260</sup> Mussato, *Epîtres métriques*, IV, 45-46 : « Hec fuit a summo demissa scientia Celo, / Cum simul excelso ius habet illa Deo » (« Cette science a été envoyée du haut du ciel suprême, en même temps elle tire son droit de Dieu, le très-haut »)

<sup>261</sup> Dans la *Somme théologique*, I, 1, 9 *ad primum*, comme le rappelle J. Fr. Chevalier (p. XCII et note 3) la poésie était considérée comme une *infima inter omnes doctrina*. Il n'empêche que Thomas reconnaissait la valeur de la phrase d'Aristote : « les poètes sont les premiers théologiens ». Dans son commentaire des *Sentences* (I, *Sent. Prol.*, I, 5c et *ad tertium*) il écrivait que « la poésie se distingue radicalement de la théologie – qui est la plus vraie des sciences – en ce qu'elle contient la plus petite parcelle de vérité (*minimum continet veritatis*). Et comme la poésie use des métaphores, la théologie ne doit pas en faire autant ».

faut entendre cette parole accusatrice<sup>262</sup> pour comprendre l'enjeu des livres XIV et XV et citer les réponses de Mussato.

1 - *Illa ars est dicenda diuina, que a principio est dicta theologia* (on doit dire qu'est divin l'art qu'à l'origine on a appelé théologie) : Giovannino récusait la thèse de la *prisca theologia* et le passage de la *Métaphysique* où Aristote affirmait que les premiers poètes, Orphée, Musée et Linus, étaient « les premiers théologiens » (St Thomas, *In Metaph.* I, 4, n. 83-84 et I, 5, n. 101) c'est-à-dire qu'ils parlaient des dieux en vers. Giovannino n'était pas un aveugle détracteur de la poésie comme le seraient plus tard les premières classes de *cavillatores* du pamphlet boccacien (les *ignari*) ; il refusait seulement l'idée que la poésie pût être une technique d'accession à la transcendance. En ce sens il était plus thomiste que Thomas, lequel avait compris que la poésie était nécessaire à faire percevoir des objets « qui ne peuvent être compris par la raison » mais qu'elle était battue en brèche par la théologie, unique science du suprarationnel. Comme le rappelle Alain Michel, « Thomas qui est plus souple et exigeant (que Giovannino), occupe la position la plus juste. Il suit Aristote<sup>263</sup> mais il reconnaît les exigences de la transcendance chrétienne<sup>264</sup> ». Dans ce déni, il y avait une question de principe, mais aussi un point de méthode : que la poésie ne fût pas une science sacrale, c'était une affaire entendue ; mais il fallait mettre en garde contre les errances de ceux qui, en quête de Dieu, s'aventuraient sur les terres insalubres de la moralisation. Bien sûr, Giovannino ne pouvait pas contourner l'obstacle idéologique aristotélécien, mais il était tout de même décidé à en raser toutes les saillances : le philosophe grec reconnaissait qu'Orphée était un physicien pour qui la divinité originelle était l'eau. Il y avait là matière à contester son appartenance au sein des *theologèzantes*. Qu'Aristote ait prêté foi à cette fable pouvait se comprendre : en bon archéologue, Giovannino expliquait qu'il avait été abusé par les errances du polythéisme et que sa théologie était erronée.

---

<sup>262</sup> La lettre de fra Giovannino a été traduite par E. Garin d'après l'édition *princeps* de 1636 dans *Il pensiero pedagogico dell'Umanesimo*, Florence, 1958, pp. 2-19. Elle se fonde sur les Ecritures, St Thomas, la *Cité de Dieu*, Jérôme, Boèce, Isidore, Abélard et Pierre Comestor (voir Chevalier p. XCIV).

<sup>263</sup> Le texte phare qui permettait d'étayer les thèses de fra Giovannino était le premier livre de la *Métaphysique* d'Aristote commenté par Thomas. Aristote y commençait par une théorie générale de la civilisation ; il situait la métaphysique au dernier stade de son évolution et montrait qu'elle était le savoir divin par excellence, un savoir qui prenait sa source dans l'étonnement naturel, lui-même à l'origine des mythes. S'ensuivaient d'autres affirmations : 1°) les amateurs de mythes sont des philosophes (982b19). 2°) les poètes sont ceux qui furent les premiers à avoir réfléchi aux dieux (*oi prôtoi theologèzantes* – 983b29). 3°) Hésiode peut être considéré comme un théologien (1009a9). Naturellement, on avait un peu forcé sur le sens du syncrétisme poésie-théologie. Car au temps d'Aristote, la théologie désignait une science archaïque de la nature, une doctrine spéculative de la naissance du monde.

<sup>264</sup> Alain Michel, *Théologiens et mystiques au Moyen-Âge*, Paris, Gallimard, p. 683.

De fait, il renvoyait à Mussato un argument anthropomorphique : la poésie était bien une *ars* et si Aristote avait laissé une poétique, ce n'était pas pour en faire un instrument de quête spirituelle par le biais des allégories poétiques, mais pour en codifier toute l'immanence. Autre erreur d'Aristote : comment faire d'Orphée un *priscus theologus* alors qu'il avait vécu après Moïse, à l'époque des Juges ? La théologie serait plus vieille que la poésie des origines, comme l'avaient prouvé Augustin<sup>265</sup>. Ces deux arguments ne visaient pas à rabaisser la poésie mais à la déporter hors de toute sacralité et à modifier le rôle qu'elle occupait dans un système doctrinal que saint Thomas avait solidement établi.

Enfin les premiers théologiens susmentionnés n'ont évoqué, en croyant parler de Dieu, que de « faux dieux ». Et en vénérant des inventeurs, des bienfaiteurs de l'humanité ou des éléments naturels, ils leur ont donné une place universelle et pérenne dans l'Univers. A l'instar de Lactance, Giovannino utilise l'évhémérisme et le sens physique<sup>266</sup> comme moyen de réfutation du paganisme<sup>267</sup>.

2 - *Illa est dicenda ars divina, que tractat de celestibus et divinis* (On doit dire qu'est divin l'art qui traite des phénomènes célestes et divins). Ce point relève du sacrilège car les poètes ont coutume de masquer la réalité sous le voile des ornements; les images païennes sont donc mensongères; de surcroît, les poètes du XIVe siècle continuent d'imiter les Anciens, malgré la Révélation ; ils persévèrent dans l'erreur.

3 - *Illa ars est dicenda theologia, cujus professores appellati sunt vates* (On doit appeler théologie l'art dont ceux qui en font profession ont été appelés *vates*). Giovannino incrimine le sens du mot *vates* qui désigne à la fois le poète et le prophète et accuse Mussato d'abuser de cette confusion<sup>268</sup>.

---

<sup>265</sup> Augustin, *Cité de Dieu*, XVIII, 38.

<sup>266</sup> Il s'en prend notamment à Thalès. Voir Lactance, *Inst. div.*, I, XI, 12.

<sup>267</sup> La réponse de Mussato à ce point respecte l'argumentaire suivant : 1) Dans l'Antiquité, la poésie était un double de la philosophie (*altera philosophia fuit- Epist.* VII, 41-44). 2) Homère était considéré comme stoïcien (ce qui n'est pas démenti par Juste Lipse à la fin du XVIe siècle). 3) Aristote lui-même a célébré l'union de la poésie et de la philosophie dans la *Métaphysique* (A2 982b 19-20) et montré que les deux notions se rejoignaient dans le terme *philomuthos*. Sur les implications du terme, cf. J. Fr. Chevalier, p. CIII.

<sup>268</sup> Sur les différents sens de *vates*, voir J. Fr. Chevalier, p. XCVII.

4 - *Illa scientia est dicenda divina, que est a Deo tradita* (On doit appeler divine la science qui a été transmise par Dieu<sup>269</sup>). Pour le Dominicain, la poésie n'est pas un don de Dieu, mais une invention humaine. Et la *pseudo*-concordance entre les mythes et les Écritures montre rapidement ses limites : « l'Ancien Testament enseigne, à propos du Déluge, que Noé sa femme, ses trois fils et leurs femmes furent sauvés par Dieu alors que la poésie prétend que seul Deucalion et Pyrrha purent s'enfuir sur un navire. Les fictions poétiques sont donc *ueritati contraria*<sup>270</sup> ». Dieu n'a pu ni « féconder » ni sanctifier les œuvres des poètes si celles-ci vont à l'encontre de ses enseignements. Foi et poésie sont donc inconciliables.

5 - *Illa videtur esse divina scientia, que est maxime admirabilis et delectanda* (Celle-ci est, de toute évidence, une science divine, celle qui suscite le plus d'admiration et de plaisir<sup>271</sup>). Cet argument rejette l'admiration et le plaisir procurés par la poésie. Les merveilles admirées par les hommes ne l'élèvent pas vers la divinité mais flattent sa curiosité. Le *monstrum* n'est admiré que pour lui-même. Le terme *delectare* vise cette fonction de la rhétorique qui vise la recherche du plaisir élocutoire : les figures doivent être subordonnées à la vérité; et si la métaphore se justifie, c'est dans un dessein scripturaire et non dans le but de charmer.

6 - *Illa scientia est dicenda divina, qua usus divinus Moyses ad laudem Dei pro educatione populi Israelitici* (Cette science doit être dite divine, celle dont Moïse eut recours pour remercier Dieu d'avoir conduit hors d'Égypte le peuple d'Israël). Ce point de litige porte sur la lecture d'un passage de l'*Exode*<sup>272</sup>. Moïse ayant écrit des textes poétiques pour des chœurs de femmes, on en a déduit que toute poésie était sacrée. Il y a là une exagération au nom de la logique.

7 - *Illa est dicenda ars divina, que in modo procedendi maxime concordat cum Sacra Scriptura* (on doit appeler celle-ci un art divin, celle qui concorde le mieux avec

---

<sup>269</sup> Mussato, *Epistule*, IV, 45-48 / « Hec fuit a summo demissa scientia Celo./Cum simul excelso ius habet illa Deo/Que Genesis planis memorat primordia verbis,/Enigmata maiori mystica Musa docet » (« Cette science a été envoyée du haut du ciel suprême, en même temps elle tire son droit de Dieu, le très-haut. Les origines qu'en mots clairs rappelle la Genèse, la Muse mystique les enseigne par de plus grandes énigmes ». trad. d'après A. Michel).

<sup>270</sup> J. Fr. Chevalier, op .cit. p. XCVII.

<sup>271</sup> Voir Mussato, *Epistole*, IV, 59-60 : « Allicit attentas magis admiracio mentes,/Et iuvat insertis fabula culta jocis » (« Mais la merveille attire davantage l'attention des esprits ; et on apprécie la fable parée d'un ludique entrelacs »).

l'Écriture Sainte, dans sa façon de procéder). Giovannino réfute à nouveau le recours aux métaphores dans la poésie. Alors que la métaphore dissimule les textes sacrés, elle embellit les textes profanes et avilit ceux qui les lisent.

8 - *Illa est divina scientia, que maxime viget eterno decore.* (Est une science divine celle qui puise toute sa force dans une éternelle beauté). Ce point de contestation porte sur la beauté éternelle de la poésie ; cette beauté, qui ne concerne que les sujets abordés, rejaillit injustement sur la poésie qui en tire toute la gloire. Mais cette renommée est périssable, tandis que la Foi est éternelle.

9 - *Illa est scientia divina, per quam pronunciata est tota fides christiana.* (Est une science divine celle qui a enseigné la foi chrétienne tout entière). Ce point porte sur la lecture de Virgile dont les poèmes étaient considérés comme annonciateurs du christianisme. Or, comme le dit Jérôme (*Epistola ad Paulinum*, 53, 7), on ne peut affirmer que Virgile fut chrétien puisque le Christ lui fut postérieur. De telles affirmations ne sont que folies et sornettes (*deliramenta, puerilia*)<sup>273</sup>.

Ces arguments de Giovannino da Mantova firent leur chemin. C'est sur le terrain délimité par lui qu'une lutte acharnée se livra, en Italie entre les amis des Lettres et les théologiens. Après Mussato, Pétrarque défendit la même position dans une de ses *Familiars* (X, 4), où il soutint que la théologie n'était qu'une poésie qui venait de Dieu (*parum abest quin dicam theologiam poeticam esse de Deo*)<sup>274</sup>. L'Écriture Sainte n'était-elle pas un livre plein de poèmes où les auteurs sacrés avaient usé de tous les mètres possibles ? Moïse, Job, Salomon, Jérémie, étaient des poètes, et David plus encore, que l'on eût pu nommer à juste titre le Poète Chrétien. Après Pétrarque, Boccace reprit à son tour ce thème qu'il développa dans les deux derniers livres de sa *Généalogie*. La thèse qu'il soutenait consistait à établir ce parallèle éclatant, dont nous avons parlé, entre la Fable et la Bible, non seulement parce que la mythologie, à l'instar des Écritures, usait d'images, de métaphores et de paraboles, qui sont des modes

---

<sup>272</sup> Exode, 15.

<sup>273</sup> Nous reprenons toute cette analyse de J. Fr. Chevalier, op .cit. p. C-CI.

<sup>274</sup> Il ajoutait : « Si le Christ est appelé parfois lion, agneau, parfois ver, qu'est-ce d'autre que de la poésie ? Que sont les paraboles du Sauveur sinon des allégories ?... Mais personne ne niera que le sujet est très différent. La Bible traite de Dieu et des réalités divines, la poésie des dieux et des hommes ; c'est la raison pour laquelle nous lisons chez Aristote que les poètes furent les premiers à pratiquer la théologie » (trad. A. Michel).

d'expression poétique, mais parce qu'elle dissimulait constamment son sens profond sous la littéralité. Elle était donc, elle aussi, une « fiction poétique ». Les « hypocrites religieux » qui condamnaient la poésie classique comme contraire à la religion ne comprenaient pas que la poésie était, elle aussi un savoir, une connaissance, une vérité. Née avec Moïse, elle fut constamment pratiquée par Jésus comme le rappelle le *Nouveau Testament*. Et si les poètes furent quelquefois pris en flagrant délit de mensonge, c'était sans le vouloir ni le savoir. Etaient-ce leur faute s'ils n'avaient pas reçu la révélation du Christ<sup>275</sup> ?

### 11°) L'argumentaire de Boccace : les attaques des cavillatores.

L'argumentaire de Boccace fait d'abord état du projet du livre et de la croyance qu'il sous-tend :

[2] Et peut-être que parcourant ces significations naguère enfouies sous une grossière écorce et maintenant produites au jour, vous les regarderez avec admiration, comme à la vue d'une onde fraîche qui jaillit d'un globe en fusion, et vous vous louerez vous-même avec une modeste complaisance d'avoir eu, depuis longtemps, des pensées vraies à propos des poètes, à savoir qu'ils ne furent pas seulement des fabulateurs (c'est la thèse de quelques envieux), mais qu'ils furent en vérité fort érudits et doués d'une âme divine et d'un talent d'artiste<sup>276</sup>.

Cette proposition reprend les thèses de Mussato selon qui Dieu est l'inspirateur des poètes<sup>277</sup> ; il semble à ce sujet que ce dernier ait évolué dans sa conception des origines poétiques dans la mesure où c'est aux Muses qu'il attribue l'enthousiasme poétique, dès sa première épître métrique<sup>278</sup>, tandis qu'il modifie son jugement dans la quatrième, en affirmant que la poésie une science divine. Se joint à cette participation au divin deux notions nécessaires : la connaissance et la beauté. On rejoint ici le cinquième argument de Giovannino et la réponse ponctuelle de Mussato : la question concerne la vérité de la métaphore, qui touche à la fois à l'*utile* et au *delectare*. Comment expliquer que des

---

<sup>275</sup> Ovide se trompe sur la création du Monde ; on ne peut néanmoins clouer au pilori de l'ignorance toute sa poésie : voir Mussato, *Epist.* XVIII, 92-94.

<sup>276</sup> *Gen. deor.*, I, 2 : « Et forsan legens latentes nuper sub rudi cortice sensus nunc productos in lucem, non aliter quam si ex igneo globo recentes scaturire latices videas, mirabundus aspicias, teque ipsum modesta quadam delectatione laudabis, quod iam dudum de poetis vera arbitratus sis, eos scilicet non fabulosos simpliciter fuisse homines, ut invidi quidam volunt, sed eruditissimos quidem atque divino quodam animo et artificio preditos »

<sup>277</sup> Mussato, *Epist.* IV, 43-46.

<sup>278</sup> Mussato, *Epist.* I, 67-72.

images belles, qui par leur figurativité s'éloignent du sens premier, soient encore utiles, c'est-à-dire –séminalement parlant – porteuses de vérités ? Mussato répond en montrant que Minerve et Vénus ne sont pas incompatibles (VII, 5-8) et que ce qui assure le lien entre la beauté allégorique et la justesse du message, est une certaine relation analogique entre le sens littéral et le sens spirituel. Représenter le Christ sous la forme d'un bel agneau, pour reprendre l'image de Pétrarque, assure une parfaite concordance entre la profondeur du symbole et l'extériorité de l'image. Alors pourquoi des attaques ? Pourquoi une mise en cause si violente de l'exercice poétique ? C'est que la poésie gêne plusieurs catégories d'hommes : les juristes qui, pour des raisons matérielles, refusent qu'une discipline si peu lucrative vienne contaminer l'enseignement des *artes mechanice* prodigué dans les universités de Bologne ou de Padoue ; les philosophes qui n'ont pas encore résolu la question aristotélicienne : « les poètes furent-ils les premiers philosophes ? » ; les ordres mendiants qui s'attaquent à l'obscurité et à l'indécence poétiques. Ces différents groupes d'hommes, Boccace les classe dans les premiers chapitres du livre XIV.

Il y a d'abord les ignorants purs et durs (XIV, 2), c'est-à-dire les matérialistes invétérés : hédonistes rétifs à toute interrogation spirituelle, buveurs perdus dans l'ébriété et rebelles aux veilles des savants, libertins, érotomanes, qui opposent à l'intellectualisme l'argument du plaisir :

[5] Alors, que des individus de cet acabit s'en aillent et qu'ils applaudissent en glapissant les taverniers, les organisateurs de combats, les poissonniers et les donzelles, et alourdis par le vin et le sommeil, qu'ils leur jettent des vivats et qu'ils laissent vivre les hommes de savoir et leurs œuvres dans leur propre lumière, car il n'est rien de plus indécent qu'un ignare, rien de plus ennuyeux qu'un être inculte. En vérité, avant le jour misérable et fugace inhérent à leur condition mortelle, ils ont transformé leur corps en sépulcre d'une âme sans joie. [6] Par ailleurs, ces gens exhalent de tels relents d'infamie que les sages, même s'ils peuvent supporter d'ouïr avec patience le braiment des ânes, le grommellement des porcs, le meuglement des vaches, sont incapables de les écouter. Que ces créatures s'en aillent, je le redis, qu'elles restent esclaves de leur ventre et qu'elles rougissent non seulement de blâmer autrui mais encore de se montrer, fussent-elles sobres, aux assemblées des hommes<sup>279</sup> !

---

<sup>279</sup> *Gen. deor.*, XIV, 2, 5-6 : [5]... Vadant igitur tales et cauponibus, lanistis, cetariis atque meretriculis gannientes applaudant, et somno vinoque marcentes, suas illis laudes ingerant et sapientes viros, eorumque labores in sua luce permictant, cum nil ignaro indecentius homine, nil indocto fastidiosius : ante quidem diem miserum atque caducum mortalitatis sue corpus, infelicis anime fecere sepulcrum. [6] Hi quippe tam fetida olent infamia, ut rudientes asinos, grunnientes sues, mugientesque boves, sapientes

Ces catégories ont en commun une particularité avec une classe un peu plus réfléchie, celle des *pseudo*-théologiens qui se piquent de philosopher, qui ignorent les arts libéraux, qui prennent des airs entendus, voulant passer pour sages (*ut sapientes existimentur*<sup>280</sup>) : ils aiment la compagnie du petit peuple. Les premiers l'applaudissent, les seconds s'en font acclamer. On retrouve ici le public des harangueurs pour harengères et tissandières dont Jérôme dresse le portrait dans le *Contre Rufin* (voir le commentaire de l'édition annotée).

[3] Et finalement, ce que leur comprenette faible et molle a tiré de la bouche de savants confirmés et gardé en mémoire, c'est dans les ateliers de viles tissandières, ou mieux encore, si la chose est préférable, c'est au coin des rues, devant une foule ignare et bouche bée, comme s'ils venaient de consulter Dieu en personne, qu'ils le divulguent, en blatérant au terme d'un profond soupir, pour faire croire que leurs paroles ont été extraites, non sans un immense effort, grâce à leur génie spéculatif, du tréfonds de la pensée divine.

Autre attaque contre ces imposteurs : leur impéritie dialectique, leur propension au coq-à-l'âne philosophique, leur mépris de la mythologie ravalé dans leur bouche à quelque exercice de la scolarité infantile<sup>281</sup>.

La critique la plus virulente concerne la pauvreté des poètes (XIV,4) : pour Boccace, l'indigence d'Ennius, de Plaute ou de Virgile est semblable à celle de Diogène, de Socrate ou de Démocrite. On reconnaît là au profit des poètes l'usage d'un *topos* sur le mépris volontaire des biens matériels. Et le grief de folie allégué par les *boatores*, détracteurs de son œuvre, procède d'une interprétation erronée : « la poésie ne procure aucun revenu et de tout temps les poètes ont été pauvres, si l'on doit qualifier de pauvres des hommes qui, de leur plein gré, ont toujours méprisé les biens matériels. Je me refuse à reconnaître en revanche qu'ils soient fous, pour avoir choisi de cultiver la poésie » (*poesim nullas afferre substantias, et poetas pauperes fuisse, si pauperes dici debent, qui ultro sprevere divitias; stolidos autem fuisse non confitebor, eo quod poesis*

---

possint cum patientia audire, eos audire non possunt. Eant iterum tales, et ventri deserviant, et, nedum alios reprehendere, sed apparere, si quando sobrii sunt, in conventu hominum erubescant. »

<sup>280</sup> *Gen. deor.*, XIV, 3, 7.

<sup>281</sup> *Gen. deor.*, XIV, 3, : « Ils disent en bégayant de colère que les Muses, l'Hélicon, la fontaine de Castalie, le bois sacré de Phoebus et d'autres inventions de ce genre sont des fariboles de fous furieux et ne sont bons qu'à servir d'exercices de grammaire pour potaches ! » (« et balbutientes aiunt Musas,



*studium secuti sint.*) (XIV, 4, 6). En fait le poète, théologien et philosophe, se confond avec le sage. Homère et Socrate sont identiques ; et Boccace adhère pleinement à l'idéal de la poésie, récapitulative de tout le champ du savoir, qui est, selon lui, évidemment incarnée par Pétrarque. Le poète renonce à la richesse, à tous les arts mercenaires, il abandonne la Cité qui le persécute et gagne les retraites de l'homme d'étude. Mais ces griefs sont peu de chose à côté des reproches développés dans le chapitre 5 : les vrais théologiens et les philosophes ont avec eux deux autorités considérables : Platon et Boèce. Le premier chasse les poètes de la cité (voir la réfutation boccacienne en XIV, 19); le second éloigne les Muses des poètes sous prétexte que ces *scenicas meretriculas* sont ennemies de la sagesse. La question une fois posée en ces termes, Boccace n'a plus d'autre choix que de prendre le parti des poètes contre les philosophes et affirme que la poésie n'est pas l'art mensonger que l'on veut croire. Après avoir rendu hommage à la philosophie, il daube à cœur joie sur tous les tenants des valeurs séculières - et paternelles, représentants officiels, ecclésiastiques, de l'ordre « spirituel » et trace le portrait de ces prédicateurs tonnante en chaire contre l'immortalité et le paganisme des poètes. A côté de ces suppôts des ordres mendiants, il fait figurer les *pseudo*-philosophes qui représentent sans doute certains philosophes scholastiques.

« Ils ont une démarche tardigrade, pour faire croire aux gens incultes qu'ils titubent sous le faix démesuré de leurs profondes cogitations. Vestimentairement parlant, ils affichent une mise décente, non point en raison d'une décence spirituelle, mais à dessein de mystifier sous un masque de sainteté. Leur parole est des plus rares et pleine de gravité; si on leur pose une question, ils commencent par soupirer, marquent un temps, élèvent leurs regards vers le ciel et daignent accorder une courte réponse, désireux, ce faisant, de faire accroire à leur public que les mots qu'ils vont incessamment prononcer leur viennent aux lèvres non sans quel mal car ils procèdent du lointain mystère des anges supra-célestes. [6] Ils font profession de piété, de sainteté et de justice et ont sans cesse à la bouche cette parole du prophète : *Le zèle de la maison de Dieu me dévore*<sup>282</sup>. »

---

Heliconem, Castalium fontem, et Phebi nemus, et huiusmodi delirantium hominum nugas esse et puerorum ad grammaticam esse preludia »).

<sup>282</sup> *Gen. deor.*, XIV, 5-6 : « [5]... Tardo tamen feruntur gradu, ut sub pondere sublimium speculationum nimio ab insipidis titubare credantur ; honesto vestimentorum utuntur habitu, non quia mens honesta sit, sed ut ficta sanctitate decipiant ; perrarus est illis sermo gravisque ; rogati, non absque premissis suspirio et tempusculo interposito ac elevatis in celum oculis paululum responsa concedunt, volentes ex his a circumstantibus arbitrari quia ex longinquo supercelestium sanctorum arcano non absque difficultate verba deducant in labia, que dicturi sunt. [6] Pietatem, sanctitatem et iustitiam prophetico persepe utentes verbo, scilicet zelus comedit me ».

Ces *cauillatores* ne tardent pas à exposer leurs griefs. Ceux-ci prouvent une fois de plus l'hostilité conçue par les partisans de la scholastique à l'égard de l'humanisme naissant. Les charges retenues contre la poésie sont les suivantes: 1) Elle est triviale. 2) Les poètes sont des menteurs et s'intéressent à la futilité. 3) La fiction est risible. 4) Les poètes sont des marchands de fables (*fabulones*), et bien plus, des *fabulateurs*, qui vivent dans les campagnes, les forêts et les montagnes sous prétexte qu'ils n'ont ni us ni urbanité. 5) Les poèmes sont excessivement obscurs, mensongers, remplis de scènes luxurieuses et farcis de balivernes et de billevesées sur les dieux païens. 6) Ils sont les enjôleurs des âmes, les inspireurs des crimes. 7) Ils sont les singes des philosophes. 8) La lecture ou la possession des livres de poésie est un péché mortel (*crimen capitale*).

### **11°) Une définition de la poésie :**

En réponse à cet acte d'accusation, Boccace écrit deux chapitres sur l'utilité de la poésie et sur l'inspiration divine du poète (XIV, 6-7) ; d'abord, cette définition :

La poésie, répudiée par les paresseux et les ignorants, est une sorte d'effervescence spirituelle qui pousse à faire des découvertes ingénieuses et à exprimer oralement ou par écrit ce qu'on a découvert. Procédant du sein de Dieu, c'est un don qui, dans l'ordre de la création, je crois, n'est accordé qu'à un nombre restreint d'esprits, ce qui fait qu'en raison de son caractère merveilleux, les poètes ont toujours été extrêmement rares. Car cette effervescence produit des effets sublimes, comme par exemple d'inciter l'esprit au désir de parler, de lui faire concevoir des inventions étranges et inhabituelles, une fois mises au point, de les disposer selon un ordre précis, d'orne la composition d'un tissu inusuel de mots et d'idées, de dissimuler la vérité sous le voile de la fable et de la convenance<sup>283</sup>.

---

<sup>283</sup> *Gen .deor.*, VII, 1 : « Poesis enim, quam negligentes abiciunt et ignari, est fervor quidam exquisite inveniendi atque dicendi, seu scribendi, quod inveneris. Qui, ex sinu dei procedens, paucis mentibus, ut arbitror, in creatione conceditur, ex quo, quoniam mirabilis sit, rarissimis semper fuere poete. Huius enim fervoris sunt sublimes effectus, ut puta mentem in desiderium dicendi compellere, peregrinas et inauditas inventiones excogitare, meditata ordine certo componere, ornare compositum inusitato quodam verborum atque sententiarum contextu, velamento fabuloso atque decenti veritatem contegere ».

Bien que le terme employé par Boccace soit *fervor*, c'est de « fureur poétique » qu'il s'agit. Le *fervor* boccacien est une grâce au sens chrétien du mot, et c'est bien le sacré chrétien qui domine ici. La poésie « procède du sein de Dieu » comme le Verbe johannique. Elle s'identifie à la philosophie, personnifiée d'après Boèce ; elle détermine une « élection », privilège d'un petit nombre : il faut donc souligner l'élitisme de Boccace, à vrai dire assez logiquement lié à son sentiment de l'élection du poète et son exclusion loin de la Babylone moderne. S'y rejoignent l'élection d'Israël parmi les nations et l'exclusion horacienne du *profanum vulgus* (*Odes*, III, 1,1). « Don », comme dit Boccace, l'inspiration poétique est proche du Saint-Esprit. Le plus fort de l'argumentation consiste à rapprocher les poètes des auteurs inspirés de la Bible, pour souligner la participation de la poésie - y compris la poésie païenne - à la même source que l'Écriture. Mais cet *exquisitus loquendi modus* est aussi une sécession stylistique qui est l'équivalent scripturaire de la retraite poétique. L'écriture reproduit désormais, dans son domaine particulier, l'acte primitif de délimitation du sacré et du profane. Cette délimitation n'est possible que par un art du cryptage. Aussi, l'allégorisme a-t-il été le principe des premiers instituteurs du culte qui « pour mieux asseoir leur autorité, dissimulèrent sous l'écorce des mots les mystères inaccessibles de la divinité » (*ut amplioris essent autoritatis, sub verborum cortice excelsa divinorum misteria posuere*<sup>284</sup>). De fait, la poésie tire de ce processus allégorique une esthétique propre, qui est celle de l'écart. Ce qui veut dire que l'allégorie se laisse directement traduire en termes stylistiques : il y a là un mérite de Boccace à vouloir établir un rapport direct entre le contenu de son esthétique et sa traduction formelle. Il écrit :

[4] Or ce nom de poésie n'a pas l'origine que, par inadvertance, un très grand nombre de personnes lui supposent, c'est-à-dire qu'il viendrait de poio, poeis, qui a la même signification que fingo, fingis, mais (il dérive) bien plutôt de poietes, très vieux mot grec qui signifie en latin "expression recherchée". Car les premiers qui, animés de ce souffle, commencèrent à s'exprimer de façon recherchée, en un siècle encore mal dégrossi, afin que la poésie, qui était alors un genre d'expression absolument inconnu, produisît un effet sonore sur les auditeurs, la modulèrent selon des temps équilibrés, et pour ne pas gêner le plaisir par trop de brièveté, ni paraître inspirer l'ennui en s'étendant trop longuement, ils assignèrent à sa mesure des règles fixes et l'enfermèrent dans un nombre défini de pieds et de syllabes<sup>285</sup>.

<sup>284</sup> *Gen. deor.*, XIV, 8, 6.

<sup>285</sup> *Gen. deor.*, XIV, 7, 4 : « [4] Cuius quidem poesis nomen, non inde exortum est, unde plurimi minus advertenter existimant, scilicet a poio pois, quod idem sonat, quod fingo fingis, quin imo a poetes; vetustissimum Grecorum vocabulum Latine sonans exquisita locutio. Nam primi, qui, hoc inflati spiritu,

Le poète inspiré doit donc adopter le grand style, et même peut-être un style hypertrophié; il doit cultiver les obsolescences, les archaïsmes, les néologismes, les emprunts au grec, les *inaudita*, à l'instar d'Apulée, que Boccace tend de préférence à imiter dans sa prose latine. Il lui faut chercher les périphrases complexes, les maniérismes, bref tout ce qui peut écarter son discours de la norme linguistique commune. Il est nécessaire qu'il adopte un ordre de composition contourné, un *ordo poeticus* qui, loin de suivre la chronologie des faits, commence *in medias res* et cultive prolepses ou analepses. Cet écart ne relève pas seulement de l'élocution ou de la disposition, il procède d'une invention proprement poétique, *peregrina*, dit Boccace, c'est-à-dire allégorique. La poésie et la fiction sont indissociablement liées du fait de leur étymologie (*poio=fingo*). Boccace rejoint ici la conception de la poésie théologique : l'allégorie est le principal moyen qu'utilise l'écriture poétique pour prendre sa distance vis-à-vis de la parole discursive. Elle se déploiera comme une vaste énigme, une immense circonlocution dont le corps est un récit destiné à être lu au second degré. Ce mode d'exposition définit à tel point, aux yeux de Boccace, la spécificité de la poésie que c'est en lui que réside la distance qui sépare la poésie de la rhétorique : « la rhétorique possède ses inventions propres ; néanmoins, dans le domaine des fictions allégoriques, la rhétorique ne joue aucun rôle; tout ce qui est composé allégoriquement et exposé de manière recherchée est poésie pure ». (*Habet enim suas inventiones rhetorica, verum apud integumenta fictionum nulle sunt rhetorice partes; mera poesis est, quicquid sub velamento componitur et exponitur exquisite. XIV, 7*). L'allégorie, plus encore que l'*exquisitus loquendi modus*, est la traduction majeure de l'irréductibilité foncière de la parole poétique à cette forme supérieure, mais néanmoins encore profane, de la parole mondaine qu'est la rhétorique. La poésie ne renie pas la rhétorique, dont elle assume le bagage technique, mais elle la dépasse en la récapitulant.

### **12°) Sur une variante du MS 100 de Chicago<sup>286</sup> : Boccace et la gloire littéraire.**

---

exquisite rudi adhuc seculo cepere loqui, ut puta carmine, tunc omnino loquendi genus incognitum, ut sonorum auribus audientium etiam videretur, illud pensatis moderavere temporibus, et ne delectationem nimia brevitate subtraheret, aut longitudine plurima luxurians tedium videretur inferre, certis mensuratum regulis atque infra diffinitum pedum et sillabarum numerum coercere ».

<sup>286</sup> Je reprends dans cette partie mon article : « La leçon de Chicago : sur une variante de la *Généalogie des dieux* de Boccace », *Arzanà, Cahiers de littérature médiévale italienne, le texte. Genève, variantes, édition*, études réunies par Cl. Perrus et D. Budor, n°5, février 2000, pp. 79-98.

La grande question sur cette sécession de l'écriture selon Boccace est la suivante : comment gérer la vie solitaire et le principe de communication, d'édification et de beauté qui est une des finalités (cicéroniennes) de la poésie ? Comment concilier la spiritualité et la gloire ? Une variante de la main de Boccace, figurant dans le MS 100 de la Bibliothèque J. Regenstein à Chicago, permet de résoudre la question.

Avant, il faut dresser une brève historique du manuscrit : C'est à Vincenzo Romano<sup>287</sup> qu'on dut en 1951 la publication de l'autographe laurencien LII 9 (A) des *Genealogie deorum gentilium* de Boccace, découvert en 1902 par Oskar Hecker<sup>288</sup>. La fortune de ce manuscrit est bien connue : dans les premiers mois de 1372, le mythographe italien céda aux instances de Hugo da Sanseverino qui lui en réclamait une copie. Boccace lui envoya l'autographe<sup>289</sup> mais fit mille réticences quant à la diffusion du texte, priant son destinataire de tenir compte des modifications qu'il aurait faites entre temps et de bien vouloir les porter sur la copie. Ce dernier ne tint pas ses promesses et diffusa, au grand désarroi de l'auteur, un texte non amendé. Dans une lettre du 9 avril 1373 à Pietro da Monforte, l'amertume de Boccace était à son comble : l'œuvre livrée contre son vœu à un public irrespectueux était, selon lui, imparfaite (*non perfectum*) ; elle méritait des coupures, des ajouts et des modifications<sup>290</sup>. Les lamentations de l'auteur ne purent rien faire contre ce cheminement irrépressible du texte : celui-ci répondait aux attentes des lettrés, privés depuis longtemps d'une encyclopédie de la Fable.

Ce texte, prêté par Boccace à son ami et aujourd'hui conservé à la *Laurençienne*<sup>291</sup> fut appelé A par les philologues. À juste titre, on aurait pu craindre qu'il fit l'objet de nombreuses copies ; ce fut le contraire qui se produisit. Les filiations reconnues telles par les premiers éditeurs de Boccace démontrèrent bientôt leur caducité ; même le *codex Riccardianus* 801 (FR<sup>1</sup>), longtemps considéré par Romano et ses épigones comme une

---

<sup>287</sup> *Genealogie deorum gentilium*, a cura di V. Romano, II, Bari, Laterza, 1951.

<sup>288</sup> O. Hecker, « Ein Original der Genealogia deorum Boccaccios », dans *Boccaccio-Funde*, Braunschweig, 1902, p. 93-157.

<sup>289</sup> Nous savons par ailleurs qu'il porta avec lui le manuscrit à Naples au cours d'un voyage effectué en 1370-1371.

<sup>290</sup> « cum in eo resecanda quedam cognoscam, et nonnulla etiam apponenda et immutanda plurima », *Lettre à Pietro da Monforte*, Ms. H. VI. 13, Bibliothèque Communale de Sienne.

<sup>291</sup> Sur son histoire, voir G. Billanovitch, « Pietro Piccolo da Monteforte tra il Petrarca e il Boccaccio », *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Florence, 1955, p. 59-65 et p. 32-36.

copie directe de *A*<sup>292</sup>, dont il offrait une version raccourcie, finit par démentir cette inspiration supposée quand L. Petrucci<sup>293</sup> eut prouvé son antériorité.

La plupart des manuscrits descendirent donc d'une autre source : un autographe aujourd'hui perdu (*Ax*), un temps conservé à la Bibliothèque du Saint Esprit après la mort de l'auteur<sup>294</sup>. Cette version communément appelée *Vulgate* essaima donc à travers l'Europe savante ; un grand nombre de copies manuscrites et d'éditions enrichies de gravures sur bois en furent les filles immédiates : Hecker démontra en son temps les liens directs d'*Ax* avec huit manuscrits florentins et quatre parisiens<sup>295</sup>, Hortis<sup>296</sup> y rattacha douze autres manuscrits ; le *stemma* s'enrichit d'une dizaine de versions sous l'impulsion de Romano<sup>297</sup> et le nombre des *codices* issus d'*Ax* se monta à plus d'une centaine à la suite des travaux de Branca<sup>298</sup> jusqu'à ce qu'un recensement complet des manuscrits (entiers, acéphales, dépourvus des livres XIV et XV, partiels et non repérables) fût offert au public, en novembre 1998, par Vittorio Zaccaria dans sa monumentale édition bilingue<sup>299</sup>.

Il n'est donc pas question de reprendre à la base le travail de Zaccaria, mais d'analyser un aspect mythographique d'un manuscrit, le Ms 100 (Lat. 46) disponible à la Joseph Regenstein Library de l'Université de Chicago<sup>300</sup> et communément appelé *C*<sup>301</sup>.

---

<sup>292</sup> Romano, *op. cit.* p. 823-826.

<sup>293</sup> Voir Vittorio Zaccaria, « Per il testo delle « Genealogie deorum gentilium » », *Studi sul Boccaccio*, vol. 16, 1987, Florence, Sansoni, p. 179 note 2.

<sup>294</sup> Voir A. Mazza, « L'inventario della « parva libraria » di Santo Spirito et la biblioteca del Boccaccio », *Italia medioevale e umanistica*, IX, 1966, p. 1-74.

<sup>295</sup> O. Hecker, *op. cit.*, p. 97 note 1.

<sup>296</sup> A. Hortis, *Studij sulle opere latine del Boccaccio*, Trieste, 1879, p. 919-23.

<sup>297</sup> *Op. cit.* p. 810 sqq.

<sup>298</sup> Vittore Branca, *Tradizione delle opere di Giovanni Boccaccio. I. Un primo elenco dei codici e tre studi*. Roma, 1958, p. 108-115 ; « Un nuovo elenco di codici », *Studi sul Boccaccio*, vol. I, Florence, Sansoni, p. 25-26 ; « Un terzo elenco di Codici », *Studi sul Boccaccio*, vol. 4, 1967, p. 1-8 ; « Un quarto elenco di codici », *Studi sul Boccaccio*, vol. 9, 1975-6, p. 17-19 ; « un quinto elenco di codici », *Studi sul Boccaccio*, vol. 13, 1981-1982, p. 6-7 ; *Tradizione delle opere di Giovanni Boccaccio. II. Un secondo elenco di manoscritti e studi sul testo del « Decameron » son due appendici*. Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1991, p. 64-69.

<sup>299</sup> *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, a cura di Vittore Branca, Milan, Mondadori, vol. VII-VIII, novembre 1998, tome 2, p. 1587-1590. Voir aussi Zaccaria, « Per il testo delle « Genealogie deorum gentilium » », *Studi sul Boccaccio*, vol. 16, 1987, Florence, Sansoni, p. 180 notes 2 et 3.

<sup>300</sup> S. de Ricci, *Census of Medieval and Renaissance Manuscripts in the United States and Canada*, vol. 1, New York, 1935, p. 564.

<sup>301</sup> Le *C* a fait l'objet d'une étude de Wilkins, *The University of Chicago Manuscript of the Genealogia deorum gentilium of Boccaccio*, Chicago, 1927 et d'Ullman, *The Humanism of Coluccio Salutati*, Padoue, 1963. Ces deux ouvrages contiennent des reproductions du manuscrit. D'autre part Jeremiah Reedy a publié une plaquette fournissant un extrait du manuscrit, le livre 14 consacré à la défense de la poésie : *Boccaccio In Defence of Poetry. Genealogiae Deorum Gentilium liber XIV*, Toronto Medieval

L'intérêt de cette version, issue de la *Vulgate*, réside dans ses variantes ; l'éminence de son propriétaire, Coluccio Salutati, dont le *De laboribus Herculis* tisse pour ainsi dire des liens directs avec les deux derniers livres de la *Généalogie* (tous deux sont des défenses de la poésie contre les attaques de la théologie) mérite également qu'on s'y intéresse. Le support de *C* est un vélin en parfait état comprenant des feuilles de 30 centimètres de longueur sur vingt-deux de largeur. Le manuscrit dans son intégralité a été calligraphié par un unique copiste, identifié par Ullman comme étant le « cinquième scribe » de Coluccio Salutati, celui-là même qui recopia le *De verecundia*<sup>302</sup>. Le texte est parfaitement lisible en dépit d'une confusion fréquente entre les lettres *c* et *t*. L'écriture gothique utilisée ressemble à celle communément appelée « Bastardina », en usage, nous le savons, dans le cercle de Pétrarque, de Boccace et de Salutati<sup>303</sup>. Selon Ullman, le manuscrit aurait été copié entre 1385 et 1387, ce qui en ferait un des plus tardifs<sup>304</sup>.

Les différences entre le texte de la *Vulgate* et le Ms 100 sont nombreuses ; nous nous bornerons à étudier la riche variante<sup>305</sup> du Ms. 100, concluant le long chapitre 4 intitulé : « quelques mots contre les juristes, mêlés d'un bref éloge de la pauvreté » (*Quedam in juris peritos, paucis de paupertate laudibus immixtis*). Celle-ci nous importe car elle fournit d'intéressantes indications sur le rapport de Boccace à la gloire littéraire. Pour comprendre le sens de ce texte dans cette somme poétique boccacienne que représentent les livres 14 et 15 de la *Généalogie*, il faut rappeler que ce plaidoyer est avant tout une méditation sur l'inspiration et sur la vocation poétiques, sortes d'équivalents laïcs de la grâce et de la vocation religieuses. Cette méditation n'est nullement abstraite puisqu'elle s'inscrit dans la biographie même de l'auteur : le conflit entre la poésie et le « siècle » est allégorique de la lutte que Boccace doit mener contre sa famille et notamment contre

---

Latin Texts, 1978. Ce travail utile mériterait néanmoins d'être revu attentivement. Faisant fi de la transcription diplomatique, il prend de nombreuses libertés avec la ponctuation et recopie parfois le texte de Boccace de façon fautive : citons seulement au f°176r1 ligne 25 : « poete sint, quod poetarum officium » pour « poete sint, quid poetarum officium » ; au f° 176v2 ligne 121 : « rusticantur ; quod si ipsi » pour « rusticantur ; qui si ipsi ».

<sup>302</sup> Ullman, *op. cit.* p. 268-71.

<sup>303</sup> Voir B. Bischoff, G.I. Lieftinck et G. Battelli, *Nomenclature des écritures livresques du IXe au XVIe siècle*, Paris, 1954, figure 33.

<sup>304</sup> L'appartenance à Salutati est justifiée par la présence des armes du chancelier de Florence au *folio* 1 du manuscrit et d'un certain nombre de notules écrites de sa propre main.

<sup>305</sup> Nous laissons de côté les autres variantes qui relèvent d'une graphie altérée et parfois incompréhensible telles *peniet* pour *ueniet* (chap. 1, ligne 3), *ciratate* pour *caritate* (chap. 1, 22), *existimen* pour *existimem* (chap. 2, 44), *bellis* pour *libellis* (chap 3, 9), *laterantes* pour *blaterantes* (3, 25) etc., et ne servent pas la démonstration mythographique.

son père, partisan d'un métier rémunérateur, dès qu'il exprime fermement son désir d'abandonner le droit canonique pour se consacrer à la poésie. Le motif religieux de la vocation contrariée, cher à Matthieu<sup>306</sup> se trouve ici transposé, en un curieux transfert de sacralité, sur le plan des lettres. Mais nous parlerons de ce dilemme formateur un peu plus loin. Revenons au chapitre 4 du livre 14, lequel reprend, sous forme de généralités, ce thème autobiographique et développe dans la bouche des détracteurs de la poésie des arguments qui pourraient bien être ceux du père de Boccace<sup>307</sup> : ces juristes, qui « exercent leur activité, poussés par la passion de l'or, et n'accordent de valeur qu'à ce qui reluit d'or<sup>308</sup> », dénoncent avec véhémence la pauvreté des poètes.

La fin du chapitre 4 présente une différence très marquée entre le texte de la *Vulgate* et celui du Ms 100. Dans le passage précédent, Boccace avait dessiné, en relief et en contraste, le double portrait de l'homme riche et du poète indigent et montré « tout ce qui métamorphose les riches en mendiants » (*multa que divites faciunt egenos*<sup>309</sup>), concluant son raisonnement par la maxime sénéquiste : « les biens octroyés par la fortune reposent sur un sol mouvant et aucune assise stable ne les affermit<sup>310</sup> ». S'ensuit, colporté par la tradition de la *Vulgate*, la présente conclusion :

Que ces misérables cessent d'insulter les hommes de mérite et qu'ils se rappellent ceci : ce ne sont point les faix qui encombrent leurs épaules mais ce qu'ils conservent dans le tréfonds de leur cœur sacré qui leur confère richesse et sagesse ; qu'ils estiment également qu'il serait fort stupide de penser que si l'argent était nécessaire, la nature aurait été si cruelle et Dieu si sévère qu'ils eussent souhaité nous destiner tout nus à une vie passagère. La nature humaine se contente de peu, et ce peu qui nous est dévolu à suffisance nous a été accordé sans effort de notre part, de sorte que si nous le désirons, nous pouvons refuser la pauvreté. Et j'ajoute ceci : que les hommes se parent de vertus et non de beaux habits ! Je demande en conséquence que ces illustres modérateurs de la vie humaine laissent en paix les poètes ; avec eux, ils n'ont rien de commun qui puisse concerner le droit. Les poètes entonnent leurs poésies dans un lieu retiré, les juristes plaident leurs causes mêlés à la foule et devant les tribunes bondées du forum. Les uns recherchent la gloire et la renommée insigne, les autres l'or ; les uns se délectent au silence et à la solitude champêtre, les autres au prétoire, aux tribunaux et au vacarme des gens à querelles ; la paix est amie des uns, les autres aiment les intrigues et la dissension. Et à défaut d'acquiescer à mes prières, que mes détracteurs

<sup>306</sup> *Matthieu*, 10, 37.

<sup>307</sup> Lire à ce sujet le chapitre 10 du livre 15 (édition Zaccaria p. 1564 sq.).

<sup>308</sup> « auri cupiditate laborant, nec aliquid seu aliquem laude dignum putant, ni fulgeat auro » (Zaccaria, p. 1368).

<sup>309</sup> Zaccaria p. 1384.

<sup>310</sup> « In lubrico posita fortune sunt bona, nullo certo firmata subsidio » (Zaccaria p. 1384).



réservent leur acquiescement à l'autorité de Solon, le très notable législateur qui, une fois élaborées les dix tables, se retira dans la poésie, oublieux des lois; il aurait assurément voulu devenir un second Homère, si sa vie avait été plus longue<sup>311</sup>.

Dans le Ms 100, on peut lire une correction de ce texte reconnue par les philologues<sup>312</sup> comme sa version définitive :

Que ces misérables cessent donc d'insulter les hommes de mérite et qu'ils songent, pour mettre fin à toute cause de litige, que les poètes n'ont rien voulu avoir de commun avec eux. Ces hommes, mêlés au tumulte assiègent les tribunes bondées du forum de leur vénale clameur; les poètes consomment leur temps libre à méditer dans les forêts et dans les déserts. Ceux-là examinent les fautes des criminels avec un cœur avide. Ceux-ci exaltent par leurs chants les exploits insignes des hommes illustres. Ceux-là convoitent de tout leur cœur la possession de l'or; ceux-ci de toutes leurs forces recherchent la gloire et un éclatant renom. Et pour ne pas insister davantage, ces différences installent entre eux une distance suffisante. Juges de toutes choses, si ces arguments ne peuvent vous inciter à parler en termes plus mesurés contre les poètes, que vous y incite l'exemple de votre maître Solon qui, devenu vieux, passa de son gré à la poésie après avoir été un législateur consommé<sup>313</sup>.

Cette conclusion est d'abord plus réduite que la précédente. Tandis que cette dernière mêlait à l'opposition juriste/poète des arguments moralisateurs sur la pauvreté, le texte du Ms 100 suit un canevas pétrarquiste en se fondant entièrement sur le principe de cette opposition. La correction de Boccace porte donc sur l'unité d'une fin qui vise essentiellement à présenter des *exempla* en action et qui célèbre discrètement les

---

<sup>311</sup> « Desistant ergo in bene meritos insultum facere miseri, et in memoriam revocent quoniam nec divites nec sapientes faciant, que humeris baiulantur, sed quod sacro servatur in pectore; credantque stolidissimum arbitrari, si oportune essent divitie, tam sevam rerum naturam fuisse aut inमितem deum, ut nudos nos in evolantem vitam transmittere voluissent. Paucis natura hominum contenta est, et hec affatim apposita sunt, nobisque nullo nostro labore concessa, et sic, si velimus, non esse pauperes possumus. Preterea homines virtutibus ornari non palliis. Queso igitur hos morum humanorum frenatores egregios, poetas in pace sinant; nil enim eis cum poetis comune est, quo eorum possit occupari ius. Poete in secessu carmina sua canunt, iuriste turbellis inmixti et frequentia fori apud rostra litigia clamant; illi gloriam et inclitam famam, aurum isti desiderant; illos taciturnitas atque ruris solitudo delectat, hos pretorium, tribunalia, et litigantium strepitus; illorum pax amica est, horum questiones et litigium. Et si precibus meis acquiescere nolint, acquiescant saltem autoritati Solonis, amplissimi legum latoris, qui, decem perfectis tabulis, secessit, omissis legibus, in poesim, alter profecto futurus, si longior vita fuisset Omerus » (Romano p. 693-694).

<sup>312</sup> Zaccaria p. 1384-1386 qui ne suit pas sur ce point la leçon de Romano.

<sup>313</sup> « Desistant ergo in bene meritos insultum facere miseri, uideantque, ut litigii causam auferrent omnem, nil secum uates uoluisse commune. Illi turbellis inmixti et frequentia fori apud rostra insistunt clamore uenali; poete in siluis et solitudinis oia meditacionibus terunt. Illi soncium crimina cupido exquirunt animo; isti illustrium carmine extollunt clara facinora. Illis totis affectibus cupiunt aurum; isti totis uiribus gloriam et inclitam querunt famam. Et ne pluribus instem satis hec inter se distancia sunt. Que si uos rerum omnium iudices mouere non possunt ut loquamini moderacius in poetas, moueat uos uestri

pouvoirs de l'*enargeia*. Les poètes loués et les juristes décriés sont de tous âges et le présent duratif choisi par Boccace pour situer leur activité concerne autant les poètes de l'antiquité que les juristes de son temps. Il ne faut pas oublier que le poète, selon Boccace, possède une dimension sacrale et prophétique : à ce titre le *vates* transgresse les limites du siècle. Sa pauvreté est analogue à celle que revendique la tradition ascétique chrétienne<sup>314</sup> et au renoncement à l'ordre des valeurs mondaines, prôné par les Franciscains. De fait, à la fois théologien et philosophe, le poète est une incarnation du Sage. Il semble que les deux leçons boccaciennes l'ont bien compris. Mais il faut rappeler que, pour écrire ces textes, Boccace avait comme modèle direct les portraits contrastés du citadin affairé (l'*occupatus*) et de l'anachorète libre de son temps (l'*otiosus*) que Pétrarque avait longuement peints au début de son traité de la *Vie solitaire*. De ce fait, ses deux versions successives n'étaient autre qu'une réécriture qui suivait de près les données vivantes des deux tableaux de Pétrarque : la première phrase du Ms 100 (« Ces hommes, mêlés au tumulte, assiègent les tribunes bondées du forum de leur vénale clameur ; les poètes consomment leur temps libre à méditer dans les forêts et dans les déserts ») condense tout un paragraphe de la *Vie solitaire* :

La lumière est là, objet des attentes et des vœux les plus divers. L'un voit le seuil de sa maison assiégé par des amis hostiles ; on le salue, on le réclame, on le tire à soi, on le bouscule, on l'accuse, on le raille. Le seuil de l'autre est vide : il a, il va sans dire, la liberté de rester à demeure ou de s'en aller où bon lui semble. Sombre, celui-là part au forum, tout plein de doléances et d'affaires à traiter, il consulte d'après les oiseaux les auspices sur le commencement de la journée qui s'annonce. Celui-ci part alerte dans la forêt du voisinage, tout plein de calme et tout plein de silence, et il s'engage avec allégresse sur le seuil propice d'un journée sereine. A peine celui-là est parvenu jusqu'aux glorieux palais des potentats ou jusqu'aux bancs redoutés des tribunaux<sup>315</sup> qu'il bafoue le juste droit d'un innocent, en mêlant vérité et mensonge, alimente l'effronterie d'un

---

Solonis autoritas, qui ex amplissimo legum latore in poesim jam senex uoluntarius euolauit » (f<sup>o</sup> 163 r<sup>o</sup> l. 279-290).

<sup>314</sup> Il faut lire tout le second livre du *De vita solitaria* de Boccace et son modèle direct, l'*Historia lausiaca* de Palladius (voir *Vite dei santi a cura di Christine Mohrmann. Palladio. La Storia lausiaca, testo critico e commento a cura di G. J. M. Bartelink*. Fondation Lorenzo Valla, Milan, Mondadori, 1998 (1<sup>e</sup> édition, 1974), *passim*).

<sup>315</sup> Litt. « des juges ». Dans ses *Invectives contre un médecin*, Pétrarque jette systématiquement le discrédit sur les activités et les types d'humanité suscités par la ville : « Dans les villes habitent les rois, les princes, les magistrats et les juges qui sont chargés de corriger les mauvaises mœurs du peuple, dont la nature défectueuse exige qu'ils soient toujours présents, ce qui les excuse car ils travaillent pour l'Etat. On trouve encore dans les villes des hommes qu'y retiennent de très importantes affaires, la nécessité les excuse aussi. Y habitent encore les orgueilleux, les lascifs, les avares, les cupides, auxquels plaisent les mauvais lieux et les cuisines grasses. Y habitent aussi les méchants, les criminels, les malandrins... Enfin, l'on y trouve les mercenaires (*mecanici*) qui n'ont pour but que de gagner de l'argent et de tromper le monde » (IV).

coupable, et machine purement et simplement quelque objet de déshonneur pour lui-même et de dommage pour un tiers<sup>316</sup>.

La phrase suivante dans laquelle Boccace oppose la quête de l'or au désir de gloire a également son équivalent dans Pétrarque : « cette flamme qui brûle au cœur du solitaire le rend beaucoup plus heureux que n'importe quelle coruscation d'or et de gemmes<sup>317</sup> ». Toutefois une différence se dessine entre le portrait des solitaires pétrarquiste et boccacien : la flamme qui attise le premier est celle de la piété ; celle qui enflamme le second est celle de la renommée. Tandis que Pétrarque subordonne la solitude à la vie spirituelle, Boccace voit seulement en elle un moyen de quitter temporairement les valeurs mondaines pour mieux les réintégrer, une fois l'œuvre écrite, au moment où son cheminement dans la société devient générateur de gloire. En un mot, dans ce passage, Boccace utilise les exemples du texte de Pétrarque mais infléchit leur signification. Une profanation des conditions mêmes de toute mystique se fait jour au profit de la création d'un univers animiste, quasi païen, où le poète, cet autre mystique, trouve la quiétude nécessaire à son ascétique activité.

Les deux versions contiennent les mêmes images et dans la première, l'intention boccacienne de modifier l'esprit du texte de Pétrarque était déjà évidente. Le fait que la variante du Ms 100 ait repris, en les paraphrasant, les données de la leçon antérieure, montre bien que leur auteur avait l'intention de déporter ses tableaux contrastés vers une sphère plus profane et plus séculière. En ce sens, la version de Chicago était la confirmation idéologique de celle de la *Vulgate*.

Une question nous vient ? Si la variante du manuscrit de Chicago était sur ce point très proche de l'esprit de son modèle, pourquoi Boccace l'a-t-il écrite ? Qu'apportait-elle de plus au texte ? Nous avons dit un peu plus haut que Boccace a laissé de côté, dans sa correction, des développements moraux et théologiques sur la pauvreté de l'homme.

---

<sup>316</sup> « Diversis votis expectata lux adest. Ille hostibus amicis limen obsessum habet, salutatur, poscitur, attrahitur, truditur, arguitur, laceratur. Huic vaccum limen et libertas in limine manendi scilicet eundique quocumque fert animus. Vadit ille mestus in forum, plenus querelarum plenusque negotiorum, et imminenti diei primordium alitibus auspicitur. Vadit iste alacer in vicinam silvam, plenus otii plenusque silentii, et cum gaudio faustum limen serene lucis ingreditur. Ille, ut ad potentium superba palatia sive ad formidata iudicum subsellia ventum est, veris falsa permiscens, aut justitiam premit insontis, aut nocentis rei pascit audaciam, aut prorsus aliquid vel in proprium dedecus vel in alienam perniciem molitur... » (édition Marco Noce, Milan, Mondadori, 1992, p. 22).

<sup>317</sup> « multum hoc mentis ardore quam quolibet auri seu gemmarum splendore felicior » (*Ibid.*, p. 24).

Dans les parties précédentes du long chapitre 4, il n'avait pas hésité à les traiter<sup>318</sup>. Il lui est donc paru peu nécessaire de reprendre dans sa conclusion une série d'arguments didactiques. Il a préféré alléger la démonstration en la réduisant à un portrait en miroir, plus accessible et plus immédiat. Ce portrait a ses racines dans Pétrarque, nous l'avons vu ; mais il synthétise d'une manière souvent obvie, peu ornementée, et que la mémoire peu aisément retenir, de longues descriptions antérieures : les « vénales clameurs » de ceux qui examinent « d'un cœur avide les fautes des criminels » et qui convoitent « la possession de l'or » sont une condensation d'une longue satire des *causidici*, ces parangons d'éloquence mercenaire, croquée par Boccace au début du chapitre 4 :

Il en est de même des avocats qui tirent profit tantôt des fautes humaines, tantôt de leur propre connaissance des lois, pour se monter des officines où le marteau de leur langue vénale bat monnaie, et pour gagner, par leur logorrhée, de l'or sur les larmes des pauvres, ce que la poésie, fidèle à sa généreuse origine, abhorre et réproouve souverainement<sup>319</sup>...

Condensation, oui, et surtout simplification : le lexique de la leçon de Chicago est plus « basique » que celui du texte de la *Vulgate* : si l'on s'en tient aux seules phrases réécrites, on constate presque un appauvrissement. La métaphore *homines virtutibus ornare non palliis* (parer les hommes de vertu et non de (beaux) vêtements) disparaît purement et simplement ; le vocable *frenatores* (hommes-qui-tiennent-la- bride), mot rare<sup>320</sup>, qualifiant les détracteurs de Boccace, est transformé plus prosaïquement en *omnium iudices* (juges de tous) ; les références à Homère et aux tables de Solon sont supprimées. Boccace garde cependant la structure de la phrase : le polyptote *mouere/moueat* est décalqué sur *acquiescere/acquiescant* et la « strette » du Ms 100 suit le rythme et la musique du texte de la *Vulgate* en réinventant les paroles.

La réécriture de Boccace traduit un souci d'efficacité : il juge préférable de conclure le chapitre sur l'image de l'essor poétique (*euolauit*) et non sur celle d'un Solon, second et virtuel Homère (*alter futurus... Homerus*). Il ne fait pas non plus mystère de son désir d'en finir avec une liste d'antithèses presque litaniques dont la version primitive se fait

<sup>318</sup> Voir tout le début du chapitre 14, éd. Zaccaria p. 1368 sq.

<sup>319</sup> « Sic et causidici : qui hinc ex delictis hominum, inde ex legum peritia sibi officinas construunt, in quibus venalis lingue malleo numismata cudunt, et aurum ex miserorum lacrimis verbositate conficiunt, quod poesis, generose memor originis, omnino abhorret et renuit » (éd. Zaccaria p. 1372).

<sup>320</sup> Stace, *Thébaïde*, I, 27 ; Valérius Flaccus, *Argonautiques*, VII, 162 ; Pline le jeune, *Panégryque de Trajan*, 55, 9.

l'écho : « Et pour ne pas insister davantage, ces différences installent entre eux une distance suffisante ». Refus de sombrer dans la liste infinie, le texte montre clairement son désir de mettre l'accent sur le vrai dessein des poètes, dessein dont la pauvreté et la solitude ne sont que les étapes nécessaires : la double notoriété. Il s'agit en effet de célébrer les hauts faits des hommes illustres (*illustrium extollere clara facinora*) tout en désirant la gloire et la renommée (*gloriam et famam querere*). La poésie serait-elle seulement épique ? sublime ? Tout en se corrigeant lui-même (la mention d'une poésie encomiastique n'est pas dans la *Vulgate*), Boccace défie Pétrarque et sa croyance aux trois espèces de mort : la mort réelle, la mort de la *fama* et la mort des livres :

... Vivez hors du temps ; car le temps vous détruira  
 Vous et votre nom illustre acquis à grands frais,  
 Et passera promptement ce que vous croyez durable.  
 Seule peut durer la Vertu, qui ignore la mort.  
 Elle nous ouvre les routes du ciel. Empruntez cette route, âmes  
 Vaillantes, et que vos épaules ne succombent point à la fatigue.  
 Si la fausse gloire séduit malgré tout ton esprit égaré,  
 Regarde ce que tu désires : le temps passera, ton corps  
 Périra et tes membres seront ensevelis dans un affreux tombeau.  
 Bientôt ton sépulcre sera poussière et le nom engravé dans le marbre  
 S'effacera : en sorte que tu succomberas, mon fils, à une seconde mort.  
 Certes plus durable et plus illustre sera la renommée confiée aux  
 Divins chefs d'œuvre, néanmoins elle aussi sera à son tour victime des ténèbres.  
 La génération qui vient chantera encore tes louanges,  
 Mais bientôt oubliée ou lasse, elle se taira, et avec le cours des siècles  
 Naîtront des petits-enfants qui ne souviendront plus de rien...  
 Et pourtant, à quoi sert tout cela ? Les livres eux-mêmes mourront ;  
 Parce qu'il est juste que meure tout ce que le labeur des hommes a produit  
 En un vain effort de l'esprit... Ainsi quand à leur tour mourront  
 Les livres, tu disparaîtras avec eux : une troisième mort t'attend<sup>321</sup>.

---

<sup>321</sup> « Sine tempore uiuere ; nam uos  
 « Et magno partum delebunt tempora nomen,  
 « Transibuntque cito que uos mansura putatis.  
 « Vna manere potest occasus nescia uirtus.  
 « Illa uiam facit ad superos. Hac pergite fortes,  
 « Nec defessa graui succumbant terga labori.  
 « Quod si falsa uagam delectat gloria mentem,  
 « Aspice quid cupias : transibunt tempora, corpus  
 « Hoc cadet et cedent indigno membra sepulchro ;  
 « Mox ruet et bustum, titulusque in marmore sectus  
 « Occidet : hinc mortem patieris, nate, secundam.  
 « Clara quidem libris felicibus insita uiuet  
 « Fama diu, tamen ipsa suas passura tenebras.  
 « Ipsa tuas laudes etas uentura loquetur :  
 « Immemor ipsa eadem, seu tempore fessa, tacebit  
 « Immemoresque dabit post secula longa nepotes.  
 « [...] Sed quid tamen omnia prosunt ?  
 « Iam sua mors libris aderit ; mortalia namque  
 « Esse decet quecumque labor mortalis inani  
 « Edidit ingenio [...] Libris autem morientibus ipse  
 « Occumbes etiam ; sic mors tibi tertia restat » (*L'Afrique*, II, 422-437, 454-457, 464-465).

Pétrarque a été longtemps habité par le dilemme qui opposait l'ascèse solitaire au désir de reconnaissance publique. Pour lui l'*otiosus* hait la foule et rêve néanmoins de se distinguer d'elle ; si le besoin d'être lu et reconnu guide le poète, s'il est sans cesse tempéré par la conscience de ce strabisme subjectif et anamorphique où réside tout regard extérieur, il finit par être vaincu en un pressant désir de fuite<sup>322</sup>. Boccace au contraire subordonne tout à la *fama poetica* ; il sécularise la sécession, l'ascétique renoncement pétrarquistes. Si la poésie fait donc le lien entre le monde et la retraite, ce n'est pas seulement du fait de sa vocation à récapituler tous les champs du savoir, c'est parce qu'elle est une « hyper-rhétorique » : Boccace n'a eu de cesse de rêver à une rhétorique qui dépasserait le simple *modus bene dicendi* ; aussi a-t-il eu l'intuition d'un style qui transcenderait le grand style oratoire à cause de son lien privilégié à la Fable. La rhétorique boccacienne n'est plus persuasive, elle s'hypertrophie dans une poétique inspirée, épideictique, où l'efficacité de la démonstration cède le pas à la virtuosité du langage, où l'ornement prévaut sur l'invention et où cette invention finit par n'être plus que monstrueuse figure, métaphore filée, grossie et autonomisée, en un mot, « fiction poétique ». C'est par cette subversion des cadres de la rhétorique traditionnelle que le poète se distingue, se singularise. *Gloria* et *fama* ne sont plus alors les emblèmes de la flatterie et de l'applaudissement populaires, mais les signes d'une sacralisation de la poésie et d'une circonscription qui débouche sur l'élitisme et l'hermétisme.

La variante du manuscrit de Chicago apporte donc un élément de prix au dossier de la « poétique boccacienne » ; grâce à elle, Boccace clôt son argumentation sur la nécessité allégorique de la poésie. L'allégorie, telle que la *Généalogie des dieux* la définit, n'est autre qu'un *expédient* capable de *faire prendre la littérature au sérieux*, de la sublimer, de lui conférer une gravité que ses détracteurs ne veulent point lui reconnaître : dans les critiques habituelles des *cavillatores*, figure toujours le grief de *tenuitas*, de *leuitas*, hérité en mauvaise part de Platon<sup>323</sup> : chose légère que le poète... mais sans profondeur ! La *gloria*, l'*inclita fama* et les *illustrum clara facinora* de la nouvelle leçon boccacienne redonnent de l'amplitude, de la *maiestas* et de la *gravitas* à une discipline injustement brocardée et humiliée. Naturellement c'est au genre épique que Boccace fait référence, à Virgile sans doute, mais surtout à Ovide, le plus

---

<sup>322</sup> C'est toute la problématique du premier livre du *De vita solitaria*.

<sup>323</sup> *Ion*, 534b.

allégorique des auteurs d'*epyllia* et, de fait, le plus fertile en glorieux *exempla*. Gloire et allégorie, gloire au sein des *Métamorphoses* : il n'est pas indifférent qu'en commentant le poème latin un grammairien italien du XVe siècle, Raphaël Regius, héritier de Boccace, ait insisté sur cette fertile conjonction dans un *encômion* d'Ovide :

« Il n'est rien qui concerne la science de la guerre et la gloire, dont on ne possède d'éclatants exemples dans la Métamorphose d'Ovide...<sup>324</sup> ».

### 13°) La suite de l'argumentaire :

Nul méditation sur la ferveur poétique ou sur la gloire sans une recherche sur l'origine de la fiction ; c'est tout le centre du chapitre 8 : à ce sujet, Boccace tient à énoncer plus que des postulats, des vérités indiscutables : la poésie remonte aux Hébreux; les rites sacrés de Juifs ne purent se passer des mots et devinrent des louanges - poétiques - au Seigneur ; un *modus loquendi* s'institua, soumis aux lois de la métrique et du rythme; l'écorce des mots (*verborum cortex*) servit de rempart aux mystères divins, nous l'avons vu ; on en vint même à redoubler d'hermétisme en obscurcissant le sens des poèmes. Si la poésie, et notamment la poésie allégorique, est commune aux Ecritures et aux chefs d'œuvre des anciens, il faut restaurer la dignité de la *fabula*.

Après quelques tentatives étymologiques montrant le rapport entre *fabula* et *confabulari* (mot de la Vulgate), le chapitre 9 développe l'exemple bien connu des quatre types de fiction<sup>325</sup> :

- 1) Les fables dont l'écorce est totalement dépourvue de vérité: par exemple, les apologues ésopiques où des animaux personnifiés parlent et agissent.
- 2) 2) Celles qui, à la surface, mêlent le fabuleux et le vrai: par exemple, les filles de Minée, changées en chauves-souris car elles dédaignèrent les fêtes de Bacchus.
- 3) 3) Celles qui sont plus proches de l'histoire que de la mythologie : la tempête de l'*Enéide*, le récit des Sirènes dans Homère.
- 4) 4) Celles qui n'ont aucune vérité ni en surface ni en profondeur : les contes à dormir debout et autres inventions de vieilles folles (*delirantium uetularum inventiones*).

---

<sup>324</sup> « Nihil est quod ad rei militaris peritiam gloriamque pertineat cuius illustria exempla in Ouidii Metamorphosi non habeantur » (*P. Ovidii Metamorphosis cum Raphaelis Regii enarrationibus*, Venise ; B. Benalius, 1493, fol. Aiiii v°).

Le texte de Boccace, fortement inspiré d'un passage de Macrobie (*Commentaire du songe de Scipion*, II, 9) joue sur les mots désignant l'enveloppe des fictions : *pallium*, *figmentum*, *velamen*, *cortex*. Les différents sens de ces vocables lui permettent de montrer la gradation qui va des « contes de bonne femme » à des récits allégoriques de haut vol. Il est donc absurde de condamner le cryptage fabuleux car la Bible est tout entière soumise à ce principe; il y a des apologues comme celui de la forêt qui se choisit un roi (*Juges*, 9, 8-15); et presque tout l'Ancien Testament regorge de fables du second genre : « ce que le poète nomme fable ou fiction, nos théologiens l'ont appelé figure ». (*quod poeta fabulam aut fictionem nuncupat, figuram nostri theologi vocavere*, XIV, 9). Définir la poésie principalement comme allégorie, c'est le moyen privilégié de lui faire participer du sacré de l'Écriture. En effet, après Philon, toute la grande tradition de l'exégèse chrétienne a accredité une lecture typique. Par ailleurs, l'exégèse philosophique antique, surtout stoïcienne et platonicienne, rapidement christianisée avec Lactance et Fulgence avait depuis longtemps intégré par le biais de l'allégorie, de la « moralisation », les fictions des poètes païens, voire les plus légères à l'édifice doctrinal de la culture chrétienne. La *Généalogie des dieux*, dans ses treize premiers livres, n'est autre que l'aboutissement de cette tradition, puisqu'elle se consacre à l'interprétation allégorique de la Fable. Toutefois, l'appel à l'allégorie, chez Boccace, ne se réduit pas à un donné traditionnel. D'abord, celle-ci s'intègre à une stratégie d'ensemble qui vise à la sécession et à l'affirmation du moi et qui est d'une incontestable nouveauté. D'autre part, à côté des précédents mythiques et classiques, aux yeux de Boccace, l'idée d'une théologie poétique prend corps chez lui à travers des références contemporaines: les personnalités majeures de Dante et de Pétrarque. C'est ce qu'affirme le chapitre 10 du livre XIV : « Qui ne peut à ce point manquer de jugement pour ne pas se rendre compte que notre Dante, dénouant fréquemment l'écheveau embrouillé de la sainte théologie par d'admirables démonstrations, s'est montré non seulement poète, mais théologien remarquable ? » (*Quis tam sui inscius, qui, advertens nostrum Dantem sacre theologie implicitos sepe nexus mira demonstratine solventem, nonsentiat eum non solum philosophum, sed theologum insignem fuisse*" XIV, 10, 3). On se souvient que Dante, comme le dit Boccace dans le chapitre 22, « a décrit la triple condition des morts conformément à la doctrine de la sainte théologie » (*defunctorum triplicem status iuxta sacre theologie doctrinam*

---

<sup>325</sup> Voir Claude Cazale-Bérard, « Boccaccio e la poetica... », *art. cit.* pp. 290-291.



*designavit egregie*)<sup>326</sup>. La théologie poétique n'est donc plus pour lui qu'une simple curiosité théorique plus ou moins héritée de Varron : cette formule issue du passé est la plus adéquate à rendre compte de la radicale nouveauté de la « présence au monde » de l'écrivain de son temps. Liée au mythe de l'inspiration divine du poète, elle dessine à sa manière les contours de cet espace littéraire, qu'il a le sentiment de voir s'ouvrir, dans un interstice étroit entre l'espace des valeurs laïques « mondaines » et le spirituel ecclésiastique, le moi poétique gisant dans la béance qui se détache aux confins de cette double hiérarchie.

Pour permettre au poète de vivre en marge des valeurs du monde, Boccace imagine pour lui un univers de totale solitude. Le chapitre 11 en fait un éloge appuyé : la nature et l'imagerie bucolique ne sont pas chez lui une convention littéraire mais les conditions nécessaires à l'expansion du Génie. Mais le poète est loin d'être asocial par essence. Boccace insiste sur son rapport au Prince et dessine entre eux l'espace d'une connivence (chap. 11).

Nous passerons plus rapidement sur la suite du livre organisée autour d'arguments forts :

- il ne faut pas condamner l'obscurité des poètes (12) : la poésie qui s'éloigne de la rhétorique s'émancipe de la clarté et des règles qui veulent que l'orateur adopte *planam atque lucidam orationem*. D'autre part, l'inspiration donne au poète le droit d'être obscur, comme le furent les philosophes Platon et Aristote. Au reste ce mot *obscurus* est mal choisi; on doit dire *extricabilis* : « les expressions des poètes sont toujours démêlables, si l'on est doté d'une intelligence solide » et il y a plaisir à déchiffrer les énigmes, comme le montre un passage de la *Vita di Dante* (Ed. Guerri, Bari, p.42).
- les poètes ne sont pas des menteurs (14).
- on condamne sottement ce qu'on comprend le moins (15).
- les poètes ne sont pas les singes des philosophes (17).
- la lecture des poètes n'est pas un péché mortel (*exitiale crimen*) (18).
- Il ne faut pas, comme le souhaitait Platon, chasser les poètes de la cité (19).

Ce dernier argument mérite un éclairage particulier : l'autorité du philosophe est telle que Boccace ne peut tolérer aucune méprise sur ses intentions. A cet égard, le titre du

---

<sup>326</sup> *Gen .deor.*, XIV, 22, 8.

chapitre est irréprochable, car il est inexact que Platon ait voulu bannir de sa république tous les poètes; il n'en exclut qu'une certaine classe. La réfutation de cette thèse est une allégation à la solitude dans laquelle souhaita vivre Pétrarque : « François Pétrarque, homme d'un génie divin et le plus grand poète de notre temps, a dédaigné la Babylone occidentale. Il n'a fait aucun cas de la faveur du pape, que presque tous les chrétiens recherchent et se disputent, sans parler de celle des cardinaux mitrés et d'autres princes, mais il s'est retiré dans une vallée secrète, située dans une région de la France tout à fait isolée, où jaillit la Sorgue, reine des sources. C'est là, méditant et écrivant, qu'il a consumé presque toute sa florissante jeunesse en compagnie d'un seul serviteur. C'est bien ce qu'il fit, il en reste et restera longtemps les traces, sa demeure et son jardin, et, autant qu'il plaira à Dieu, il en subsiste encore de très nombreux témoins. Ces exemples suffisent à faire voir qu'on perdrait son temps à chasser les poètes de la cité; il en partent de leur plein gré<sup>327</sup> ». Pourtant, il semble que Boccace la contourne sans jamais l'affronter : la vraie question serait : puisque Platon a exclu de la République les poètes qui n'étaient pas des *psychagogues*, la poésie théologique revendiquée par Boccace est-elle une psychagogie? Boccace se garde bien de conclure, même si dans un chapitre célèbre du livre XV il affirme que les poètes « sont des théologiens » : Depuis le temps des anciens païens, les poètes ont été appelés théologiens; et qu'ils ont été les premiers à pratiquer la théologie, Aristote en témoigne; sans doute, c'est à partir d'un Dieu qui n'était pas vrai ou de ce qu'on en disait qu'un tel nom leur est échu; mais lorsque sont venus les vrais théologiens, ils n'ont pas pu le perdre). (*poetae*) *a prisca gentilitate theologi nuncupati sunt; eosque primos fuisse theologizantes testatur Aristotiles; et, quanquam a non vero Deo seu a dictis de non vero Deo nomen sortiti sint, venientibus veris theologis, perdere nequiverunt*"- XV, 8, 3).

#### **14°) Boccace et la crise de la vocation poétique.**

Dans la vie de Boccace, comme dans son œuvre, il y a toujours eu, semble-t-il deux aspirations : une attirance vers une poésie populaire, facile d'accès et un goût pour la poésie savante issue de la latinité<sup>328</sup>. Boccace n'a donc cessé de réfléchir aux conditions de ces deux disciplines, à leurs croisements possibles mais aussi à leur hiérarchie. Dans

<sup>327</sup> *Ibid.* XIV, 5.

<sup>328</sup> C'est la thèse développée par Francesco Bruni dans *Boccaccio. L'invenzione della letteratura mezzana*. Bologne, Il Mulino, pp. 15-95.

le *Buccolicum carmen*, la figure d'Aristée est celle d'un Boccace masqué qui aspire à la poésie<sup>329</sup> : Aristée n'a pas dédaigné composer des chansons en langue vulgaire et il a recherché l'applaudissement immédiat de la foule : « Ne t'ai-je pas déjà vu chantant une chanson en langue vulgaire au croisement des rues, tandis que t'acclamait le bas peuple ? » lui rappelle Calliope<sup>330</sup> dans la douzième pièce du *Buccolicum carmen*. Mais quoiqu'il se fût enthousiasmé pour la littérature populaire et pour son succès facile, il lui répond qu'il eut très tôt en tête la conscience de genres plus élevés : « Pendant mon enfance, la poésie en langue vulgaire me plaisait. [...] mais maintenant, j'en suis à un âge plus avancé qui me désigne d'autres amours<sup>331</sup> ». Boccace a donc la conscience d'une propédeutique spirituelle et d'une conversion poétique dont l'emblème réussi est la figure de Pétrarque : n'oublions pas que l'avant-dernier poème du *carmen* met en scène *Typhlus* (l'aveugle), figure allégorique de Boccace, et *Phylostropus* (litt. « l'amour de la conversion »), qui incarne Pétrarque. Toute la vie de Boccace semble tournée vers la métamorphose exemplaire de son ami, lequel a réussi à passer du matérialisme à la spiritualité, du lyrisme vernaculaire à la *meditatio* latine. Le latin, langue instrumentale de cette anabase intellectuelle, est aussi la langue de la retraite. C'est elle que chante Silanus, autre double de Pétrarque, dans le *carmen*. De fait, l'œuvre latine de Boccace procède d'une dramatisation allégorique d'instances conceptuelles qui ont leur équivalent dans la réalité quotidienne. D'un côté, l'argent, de l'autre, la spiritualité poétique, d'un côté, une société matérialiste et mercantile qui fait à la poésie et à la retraite le procès de leur inutilité, de l'autre, l'aspiration pétrarquiste à une *vita solitaria* et à un dénuement créateur, de sorte que ce sont les deux pères de Boccace qui se retrouvent aux prises, dans un duel sans merci, comme les emblèmes de ces deux mondes : le père charnel de l'écrivain, représentant d'un monde mercenaire et partisan pour son fils d'un métier rémunérateur, le père spirituel qu'est Pétrarque, lui même fils symbolique de Virgile, montrant la voie de l'ascétisme chrétien et du *fervor* poétique.

Mais avant d'aller plus loin, il faut rappeler quelques points concernant l'histoire de la famille Boccaccio : Boccaccino, le père de Giovanni Boccaccio, descendait d'une

---

<sup>329</sup> Voir les *Epist.* XXIII dans lesquelles Boccace développe et explique les significations allégoriques du *carmen*.

<sup>330</sup> *Bucolicum carmen*, XII, 49-49 : « Non ego te vidi pridem vulgare canentem/in triviis carmen,e misero plaudente popello ».

<sup>331</sup> *Ibid.*, XII, 51-53 : « Puero carmen vulgare placebat./[...] ast nunc/ altior est etas, alios que monstat amores ». Les exemples cités

famille issue de la petite cité toscane de Certaldo et émigrée à Florence, à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. Il fut banquier et non des moindres. Après avoir fait quelques affaires illicites à Paris (où il était inscrit au livre de la taille en 1313), il rentra à Florence où il eut à cœur de se faire une réputation en qualité d'homme d'affaires et de citoyen. Boccaccino devint en 1327 directeur de la filiale napolitaine de la puissante compagnie commerciale des Bardi ; puis la fortune s'en mêla et accéléra sa réussite : il fut nommé conseiller et chambellan du roi Robert, ce qui le poussa définitivement à résider à Florence vers 1340. Mais il connut aussi des revers : la crise économique de 1343 mit à mal la plupart des grandes compagnies marchandes de Florence; Boccaccino fit faillite, avant de succomber à la terrible épidémie de peste qui ravagea l'Occident en 1348 et dévasta Florence<sup>332</sup>.

Lorsque Giovanni naquit en juin ou juillet 1313 d'une liaison illégitime de son père, ce dernier, qui le reconnut, lui fit donner une éducation typique de sa classe. Il apprit des rudiments de latin et de mathématiques, et fit dans la boutique paternelle l'apprentissage empirique du commerce et du change. Dans la filiale napolitaine des Bardi, où il suivit son père, il collabora aux opérations de change manuel, d'émission et de paiement des lettres de crédit, à la correspondance commerciale et à la tenue des différents registres comptables, tout en suivant des cours de droit à l'Université. Là, le jeune homme eut l'occasion exceptionnelle de fréquenter ces milieux divers que constituaient les comptoirs commerciaux d'un port actif, la noblesse urbaine dont les demeures, en ville ou sur le littoral, abritaient maintes fêtes, la cour brillante de Robert d'Anjou. Pourtant ces mythes du jeune futur lettré découvrant le monde ne doivent pas nous faire oublier l'histoire de la « vocation contrariée » dont fut victime le jeune Giovanni. Il en fit lui-même le récit dans le livre XV de la *Genealogia deorum gentilium*.

C'est ce que j'ai expérimenté sur mon propre cas : la nature, dès le sein de ma mère, m'a forgé des dispositions pour la méditation poétique, et à mon avis, c'est en cela que j'ai été destiné dès ma naissance. En effet, je me rappelle bien que dès mon plus jeune âge mon père fit tout son possible pour faire de moi un négociant; quand j'eus appris l'arithmétique, à peine encore adolescent, il me plaça comme apprenti chez un marchand très important, auprès de qui, pendant six ans, je n'ai fait que gaspiller un temps impossible à rattraper. Après cela, comme certains indices manifestaient

---

<sup>332</sup> Ce passage reprend les éléments biographiques de mon article « Boccaccio (Giovanni) (1313-1375) ». *Centuria latinae. Cent une figures humanistes de la Renaissance aux Lumières offertes à Jacques Chomarat*. Genève, Droz, 1997, pp. 151-168.

que je serais sans doute plus apte aux études littéraires, mon père me fit étudier le droit canon, en espérant que je deviendrais riche, et je travaillai encore presque autant de temps avec un professeur très célèbre, sans le moindre résultat. Mon caractère m'inspirait pour tout cela une telle répugnance que ni l'enseignement de mon maître, ni les remontrances de mes amis ne pouvaient l'incliner à l'une ou l'autre de ces professions, tant était singulière l'attraction qu'il éprouvait pour la poésie. Et ce penchant qui m'entraînait de tout mon cœur vers la poésie ne résultait pas d'un caprice récent : c'était une impulsion qui me venait d'une disposition très ancienne. Je me rappelle que je n'avais pas atteint ma septième année, ni n'avais vu d'œuvres littéraires, ni n'avais ouï aucun professeur, que je connaissais à peine les premiers rudiments de l'alphabet, et que, sous l'impulsion de la nature elle-même, je fus empli du désir de composer et produisis quelques œuvrettes, de peu de valeur toutefois. Car à un âge si tendre, les capacités de mon intelligence ne suffisaient pas à pareille tâche. Pourtant approchant de la maturité, sans être poussé ni instruit par personne, et bien plutôt malgré l'opposition de mon père qui réprouvait ce genre d'études, mon naturel acquit spontanément ce peu que je sais de la poésie... Et je suis sûr que si mon père avait toléré que je me consacre à la poésie quand j'étais en âge de l'apprendre, j'aurais pris place au rang des poètes illustres. Mais comme il s'est évertué à contrarier mes dispositions pour me faire adopter d'abord un métier rémunérateur, puis un savoir rémunérateur, je n'ai réussi à devenir ni marchand ni canoniste et j'ai perdu l'occasion de devenir un grand poète. Ainsi pensé -je que c'est par la volonté de Dieu que j'ai été appelé à cette vocation et j'ai l'intention d'y persister<sup>333</sup>.

Ce texte est d'une grande importance dans l'œuvre de Boccace. Car il prolonge au niveau du drame humain et biographique l'argumentation « ostracisante » de Platon à l'encontre des poètes et le conflit qui oppose la poésie à la société. De fait, tout semble se tenir. La défense de la poésie présente au livre XIV est le prolongement du combat pour sa vocation que mena le jeune Giovanni face aux préjugés mercantiles de son père.

---

<sup>333</sup> « Me quidem experientia teste (natura) ad poeticas meditationes dispositum ex utero matris eduxit et meo iudicio in hoc natus sum. Satis enim memini apposuisse patrem meum a pueritia conatus omnes ut negociator efficerer, meque, adolescentiam non dum intrante, arithmetica instructum maximo mercatori dedit discipulum, quem penes sex annis nihil aliud egi, quam non recuperabile tempus in uacuum terere. Hinc quoniam uisum est, aliquibus ostendentibus studiis, iussit genitor idem, ut pontificum sanctiones, diues exinde futurus, auditorum intrarem, et sub praeceptore clarissimo fere tantundem temporis in cassum etiam laboraui. Fastidiebat hec animus adeo ut in neutrum horum officiorum, aut preceptoris doctrina aut amicorum precibus seu obiurgationibus inclinari posset, in tantum illud ad poeticam singularis trahebat affectio. Nec ex nouo sumpto consilio in poesim animus totis tendebat peibus, quin immo a uetustissima dispositione ibat impulsus. Satis memor sum, nondum ad septimum etatis annum deueneram, nec dum fictions uideram, non dum doctores aliquos audiueram, uix prima licterarum elementa cognoueram, et ecce ipsa impellente natura, fingendi desiderium afuit, et si nullius essent momenti, tamen aliquas fictiunculas edidi, non enim suppetebant tenelle etati officio tanto uires ingenii. Attamen iam fere maturus etate et mei iuris factus, nemine impellente, nemine docente, imo obsistente patre et studium tale damnante, quod modicum noui poetice, sua sponte sumpsit ingenium... Nec dubito, dum etas in hoc aptiore erat, si equo genitor tulisset animo, quin inter celebres poetas unus euasissem, uerum dum in lucrosas artes primo, inde in lucrosam facultatem ingenium flectere conatur meum, factum est, ut nec negociator sim, nec euaderem canonista, et perdere poetam esse conspicuum... Et ideo cum existimem Dei beneplacito me in hac uocatione uocatum, in eadem consistere mens est ».

Car l'argument des détracteurs de la poésie, dont ce livre se fait l'écho, consiste à proclamer que les poètes sont traditionnellement pauvres. Cette attaque ne sera que la version transposée des bonnes raisons de Boccaccio qui destine son fils au droit canonique pour lui assurer un métier rémunérateur. Contre elle, il n'est qu'une solution : la sécession de l'écrivain, loin des valeurs marchandes, du « siècle », de la société civile, et sa fuite dans une retraite extra-mondaine. Ce désir de circonscription s'accompagne d'une ascèse de l'écriture : celle-ci doit battre en brèche toute dimension utilitariste et rechercher la rareté, la singularité, l'écart, pour utiliser un mot valéryen. Il est besoin de préciser que cette dissidence d'un *ingenium* qui s'affirme par ses refus revêt à sa façon la rébellion d'un autre génie : François Pétrarque. Un extrait de la *Vie de Pétrarque* de Boccaccio insiste sur l'opposition du jeune homme à son père. Ayant appris que celui-là négligeait le droit (*legibus neglectis*) pour porter ses pas vers les hauteurs du Parnasse (*ad Parnassi culmen cepit dirigere gressus suos*), il « voulut inutilement s'opposer au décret des astres<sup>334</sup> » et il lui reprocha en ses termes sa vocation poétique : « A quoi bon se consacrer à des activités inutiles ? Homère lui-même ne laissa en mourant aucun bien<sup>335</sup> ». Nous savons que le jeune poète n'en fit rien et qu'en résistant au choix paternel, il obéissait à la volonté de Dieu signifiée par les astres. De la même façon il jetait un déni implicite sur une société dans laquelle l'argent avait remplacé tout principe métaphysique. Par la suite, Pétrarque montrerait dans une confrontation du matérialiste et du spiritualiste, de l'*occupatus* et de l'*otiosus*, les destins contraires des enfants marqués les uns par une éducation mercantile, les autres par une nourriture spirituelle :

Arrive l'heure du déjeuner. L'homme affairé, étouffé et enseveli dans les coussins, s'y installe sous un grand lit à baldaquin<sup>336</sup> qui menace de s'effondrer. Sa maison retentit de mille cris divers : les roquets de cour et les rats domestiques l'entourent ; jouant des coudes, un bataillon de flatteurs s'est déployé en cercle pour le mieux servir. Une foule de ramasse-miettes en livrée<sup>337</sup> dresse la

---

<sup>334</sup> *Vie de Pétrarque* : « nequicquam astris avidus obviare ».

<sup>335</sup> *Ibid.* : « Studium quid inutile tentas ? Meonides nullas ipse reliquit opes ».

<sup>336</sup> Le manuscrit porte *minitante aula*. Il faut certainement comprendre *aula* comme une déformation médiévale de *aulaea* qui désigne des tentures formant baldaquin qui décorent les salles à manger des riches Romains. Le texte dont s'inspire ici Pétrarque n'est autre que la huitième pièce du livre II des *Satires* d'Horace : un ami du poète, Fundanius, s'est rendu la veille chez le riche Nasidienus. Il relate en détail le festin, non sans souligner les deux travers de son hôte : l'avarice calculatrice et l'absence de tact. Au vers 53, un baldaquin s'écroule, tout couvert de poussière (*pulveris atri*). Les rapprochements entre Pétrarque et Horace sont suffisamment probants pour justifier l'acception d'*aula* dans le sens d'*aulaea*. Il faut néanmoins signaler qu'Enenkel (Leyde, 1990) traduit *aula* par « plafond à caissons ».

<sup>337</sup> La manuscrit du Vatican comporte la leçon *corrosorum* (de rongeurs). Dans leurs éditions respectives, Marco Noce et Guido Martellotti proposent *corrasorum* (de ramasseurs).

table dans le vacarme et la confusion. On balaie la crasse du sol, une immonde poussière envahit tout. La vaisselle d'argent doré vole à travers les appartements, à l'instar des coupes serties de pierres creuses ; la soie habille les banquettes, la pourpre les murs, les carpettes le plancher, pendant que s'agite une cohorte d'esclaves nus. Une fois l'armée en ligne de bataille, la trompette finit par donner le signal de l'assaut. C'est la collision des chefs de cuisine et des chefs de salle ; un immense fracas s'élève. Les mets sont apportés, mandés par terre et par mer, et avec eux les vins pressés aux pieds à l'époque des antiques consuls. Les fruits de nos vendanges et de celles des Grecs flamboient dans l'or qui rutilent, Gnosse et Méroé<sup>338</sup>, le Vésuve et le Falerne, les coteaux de Sorrente et ceux de Calabre se mélangent dans la même coupe. Et encore n'est-ce pas assez si l'Ausonien Bacchus, traité au miel de l'Hybla ou au sucre d'Orient, parfumé de baies noires, ne change point de nature par cet artifice. D'autre part, un cortège similaire mais d'un genre différent s'offre aux regards : bêtes à faire frémir, poissons inconnus, oiseaux exotiques : le voile d'une poussière précieuse les éprouve et ils réprouvent leur vieille patrie<sup>339</sup>. Certains attestent leur origine par leur cris et de faisant il n'ont plus guère que le nom. Au milieu des mangeurs s'élève la fumée de plats merveilleux qui ont subi toutes les fantaisies des maîtres queux ; si un homme affamé pouvait exactement voir de quelle répugnante façon et de combien de subterfuges on épaisit les mets, il s'en irait repu de ce seul spectacle. Aussi verra-t-il dans une débauche de contrastes<sup>340</sup> nos plats et ceux des étrangers, les produits de la mer et ceux de la terre, les noirs et les blancs, les amers et les doux, les piquants et les emplumés, les domestiques et les sauvages ; et, comme si renaissait l'antique Chaos d'Ovide, condensé dans un espace étroit, non seulement en un corps unique mais en un plat unique,

« *Le froid combattra le chaud, l'humide le sec,*  
« *Le mou le dur, le pesant le léger*<sup>341</sup> ».

Et dans un tel amas de nourritures à la fois diverses et adverses<sup>342</sup>, sous tant de viandes jaune safran, noires et blafardes, un goûteur zélé est en quête d'un poison suspecté avec raison. On a en outre inventé une autre variété de remède contre ces pièges cachés : au milieu des vins et des viandes pointent les cornes bleuâtres de serpents qu'une ruse fait se confondre au feuillage d'or et, en un artifice presque voluptueux, contre la mort du misérable, c'est la mort elle-même, chose inouïe, qui monte la garde<sup>343</sup>. Or notre homme est assis, le front assombri, le regard grave, le sourcil ombrageux, la narine plissée et les joues pâles, desserrant difficilement ses lèvres collées, soulevant à peine la tête, étourdi par la fulguration des lumières et les relents de cuisine<sup>344</sup>. Il ne

<sup>338</sup> Gnosse (Cnossos), chef-lieu de la Crète, et Méroé, ville de Nubie, étaient renommées pour leurs vins.

<sup>339</sup> *Pulvere precioso oblite et oblite veteris patrie* : Pétrarque joue sur l'homonyme *oblite*, d'*oblino* (couvrir) et d'*oblivisci* (oublier). La traduction littérale est : « couverts d'une précieuse poussière et oubliés de leur vieille patrie ». S'entrechoquent ici en un beau chiasme homonymique, difficile à rendre, les deux participes *oblite*.

<sup>340</sup> Litt. « mêlés et se combattant ».

<sup>341</sup> Ovide, *Métamorphoses*, I, 19. Le futur *pugnabunt* répond au futur *videbit* ; le texte d'Ovide comporte un imparfait (*pugnabant*).

<sup>342</sup> « *diversarum simul et adversarum* ».

<sup>343</sup> Ces serpents à cornes sont les *cérastes* dont la morsure est fatale (Plin, *Hist. nat.* VIII, 35). Il ne s'agit pas de serpents vivants, mais de leurres symboliques, destinés à conjurer l'empoisonnement (voir le commentaire d'Enenkel, p282-283).

<sup>344</sup> Imitation d'Horace, *Satires*, II, 2, 125 et *Epodes*, XIII, 5.

sait où il est, dilaté par l'ivresse du soir, troublé par le succès des affaires de la matinée et attentif aux intrigues qui se trament ; de quel côté se tourner ou bien que faire ? Il transpire, il sent la sueur, il rote, il bâille, il mâchonne chaque mets : tout lui inspire du dégoût.

Quant à l'homme de loisir, rendu sobre et dispos par le jeûne de la veille, il ne se satisfait que d'un petit nombre de serviteurs ou d'un seul ou bien encore d'aucun<sup>345</sup> et, dans sa modeste maison, rien n'embellit sa table propre, excepté sa seule présence. A la place du vacarme, il a la quiétude, à la place du fracas le silence, à la place de la foule, son être même. Il est lui-même son propre compagnon, son propre convive et ne craint pas la solitude, tant qu'il est en sa propre présence. Au lieu des tentures, il a une paroi nue en moellons mal équarris<sup>346</sup>, au lieu d'un trône éburnéen, un chêne, un simple hêtre ou un sapin. Il aime à contempler le ciel, non l'or, à fouler la terre, non la pourpre. L'agrément de la musique instrumentale et l'absolue douceur du chant sont respectivement pour lui, lorsqu'il s'assoit et se lève, le bénévolence et l'action de grâce. Si la situation l'exige, un fermier lui sert d'échanson, de cuisinier et de serviteur. Quel que soit le plat que ce dernier lui a apporté, notre homme lui confère tout son prix par sa bienveillance et sa tempérance. On dirait que toute sa nourriture a été importée de forêts et de rivages étrangers, que tous ses vins ont été pressés sur les collines de Ligurie ou du Picenum. Tel est l'apparence, telle est l'âme de celui qui en use. De même qu'il est reconnaissant envers Dieu et les hommes et qu'il se contente de mets ordinaires ou qu'il n'a pas achetés<sup>347</sup>, de même, à l'instar du célèbre vieillard de Virgile, non seulement il égale dans son cœur les richesses des rois mais aussi les surpasse<sup>348</sup>. Il ne sent en lui-même nulle envie à l'égard de personne, il ne hait personne ; content de son sort et inaccessible aux injustices de la fortune, il ne redoute rien, ne désire rien. Il sait qu'on n'a pas enduit de poison sa vaisselle de terre<sup>349</sup>, il sait que les hommes se satisfont de peu pour vivre et que la richesse suprême et véritable est de ne rien désirer, le comble du pouvoir de ne rien redouter. Il passe une vie heureuse et tranquille, des nuits paisibles, des journées libres, des repas sûrs ; il marche librement, s'assoit en paix, ne médite aucun complot, n'a pas à se tenir sur ses gardes ; il sait qu'il est aimé pour lui-même, non pour ses biens. Il sait que sa mort ne sera utile à personne, que sa vie n'est nuisible à personne ; il pense que ce n'est pas la durée sinon la qualité de sa vie qui importe, et il ne se préoccupe guère du lieu ou du moment, mais de la manière dont il lui faudra mourir. Il n'aspire qu'à une chose, mais de toutes ses forces : à donner un beau tour conclusif à la représentation de sa vie, qu'il a jouée d'une manière irréprochable.

Insensiblement le jour s'écoule et s'enfuient les heures : le déjeuner a déjà pris fin. Une armée tout en livrée, l'inimitié de proches parents, les tables qu'on renverse, le choc des hommes et de la vaisselle bouleversent l'homme affairé. La maison mugit<sup>350</sup> sous les quolibets<sup>351</sup> des

<sup>345</sup> Imitation de Sénèque, *Lettres à Lucilius*, VII, 11.

<sup>346</sup> Litt. « en moellon mal dégrossi ».

<sup>347</sup> Souvenir d'un vers célèbre de Virgile : « dapibus mensas onerabat inemptis » (il chargeait sa table de mets qu'il n'avait pas achetés – *Géorgiques*, IV, 133).

<sup>348</sup> Le vieillard de Tarente (*Géorgiques*, IV, 132). Cette fin de phrase est une adaptation du vers virgilien.

<sup>349</sup> Souvenir de Juvénal (*Satires*, X, 25-26).

<sup>350</sup> Cf. Virgile, XI, 38 « maestoque immugit regia luctu » (la demeure mugit de lamentations désolées).



ivrognes et les plaintes des affamés : la table des riches a en effet ce défaut – et ce n'est pas le dernier : elle ignore toute justice ; on y trouve ainsi tantôt la faim, tantôt la nausée, nulle part la juste mesure. L'odeur de la grand salle est peu agréable, la couleur hideuse, la marche pleine d'embûches<sup>352</sup> ; tout le sol pue le poisson séché qui abondamment le jonche, il est inondé de sang caillé, rendu glissant à cause du vin, ennuagé de fumée, dégouttant de bave, encore tiède de rinçures, poisseux de graisse, blanchi par les os, rouge de sang frais. Enfin, pour citer les mot d'Ambroise, on ne dirait pas une cuisine mais d'un bourreau l'officine<sup>353</sup>. On a beau dire, comme il plaît aux Anciens, que *prandium* (le déjeuner) dérive de *parare* (préparer), comme *parandium*<sup>354</sup>, sous prétexte que les soldats « se préparent » au combat, on imaginerait plutôt qu'un événement se produit à défaut toutefois d'avoir été préparé et qu'en vérité c'est un combat qui s'est déroulé ici, non un déjeuner. Ainsi le chef s'en va blessé et tremblant, ainsi s'en vont en titubant tous ceux à qui le vin est monté à la tête. En guise de champ de bataille il y aura eu une table, dans le rôle de l'ennemi captieux et caressant, la volupté, dans celui des tombeaux, les divans, dans celui de l'enfer, la conscience.

Mais pour notre solitaire tout est différent : sa salle à manger convient mieux aux banquets des anges qu'à ceux des hommes : des parfum capiteux, de splendides couleurs sont la marque de son régime de vie et le témoignage de sa tempérance. Paisible, sa table ignore le faste et le tumulte, elle met un frein à la gourmandise, est étrangère à l'immondice. C'est la résidence des joies, d'où sont bannis les plaisirs, un lieu où la sobriété est souveraine, où le lit est chaste et paisible, où la conscience est un paradis. Conséquence : L'homme affairé se lève de table plein d'ivresse et de d'écœurement<sup>355</sup> ; l'autre, tranquille et sobre. L'un soupçonne et craint d'être malade, l'autre, conscient de sa frugalité, est à l'abri de tous les maux auxquels le corps d'un homme est sujet. Celui-là s'emporte ou se raille ; celui-ci, renonçant à l'une et l'autre de ces attitudes, remercie Dieu. Sur ces entrefaites, l'entière journée du premier se dissipe entre les débauches et les siestes, entre la tourmente des soucis et la rudesse des affaires. Le second, partagé entre les louanges divines, les belles lettres, la découverte de choses nouvelles ou le souvenir d'anciennes, la nécessité du repos et d'honnêtes divertissements, ne perd rien de sa journée, ou peu.<sup>356</sup>

La vie de l'*otiosus* est une perpétuelle action de grâce. Ce qui veut dire qu'il est déjà sauvé, de par sa prédestination astrologique et divine, qu'il est un élu, qu'il a la vocation. Transposé du plan de la spiritualité à celui de la poésie, cet appel s'incarne

---

<sup>351</sup> Ou « de plaisanteries ».

<sup>352</sup> Litt. « incertaine ».

<sup>353</sup> Ou « une chambre de torture ». Il faut rendre l'homéotéleute *coquinam/carnificinam*. Ce passage provient d'Ambroise, *De Elia et ieiuno*, VIII, 25 (*P.L.*, 14, col. 740) : « non coquinam sed carnificam putes : praelium geri non prandium curari ; ita sanguine omnia natant ».

<sup>354</sup> Fausse étymologie développée par Isidore de Séville (XX, 2, 11).

<sup>355</sup> Nous suivons l'interprétation de Marco Noce : « disgutato » (dégouté, écoeuré).

<sup>356</sup> Il me répugne de devoir trancher dans ce long extrait de la *Vie solitaire* de Pétrarque (I, 2). Je cite ma propre traduction.

dans le *fervor* qui est vocation et qui ne demande à son bénéficiaire qu'un peu de constance : « c'est pourquoi je pense que c'est par la volonté de Dieu que j'ai été appelé à cette vocation et j'ai l'intention d'y persister. Mais l'originalité de ce *fervor*, outre qu'il est une transposition profane, à l'échelle poétique, du Saint-Esprit, c'est qu'il passe par les relais de l'exemplarité. Ainsi, un passage du *Buccolicum carmen* nous montre Boccace sous le masque d'Aristée écoutant à la dérobée les chants amébées de Mincias et de Silvanus *alias* Pétrarque. Il dit alors : « je sentis de nouvelles fureurs s'emparer de mon cœur fasciné par la modulation<sup>357</sup> ». Il n'est pas douteux que cet enthousiasme procède comme la chaîne de Platon d'une aimantation fervente, d'une filiation de la transe. En résumé, la vocation selon Boccace est la résultante d'une impulsion de la nature (*impellente natura*), d'une volonté divine (*Deo beneplacito*) et de l'influence d'un génie supérieur. Et si Boccace, malgré la colère paternelle, choisit de céder aux effets de cet appel conjugué, c'est parce qu'on ne saurait s'opposer à la volonté des astres : ce déterminisme est immuable car il a pour fonction de situer le poète au sein d'une configuration cosmique et non, comme le voudrait le père de Boccace, de l'ancrer dans un *officium* prédéterminé au sein de la Cité. N'y a-t-il pas quelque hardiesse à vouloir dresser l'un contre l'autre l'ordre civique et l'ordre cosmique ? Non, car de ce fait, le poète échappe à la vindicte de Platon utilisée à tort par ses contempteurs immédiats. La Cité qui l'accueille n'est ni Florence, ni Naples ; c'est une Cité idéale, celle de Virgile, de Dante, un autre prédestiné<sup>358</sup> et de Pétrarque<sup>359</sup>. De fait, le poète échappe à la sécularité. Il devient presque aussi emblématique que les idées du platonisme ; il est un archétype que la Nature a conservé dans toute sa singularité. Comment pourrait-il vivre dans le bas-monde ? Là est la difficulté. Pétrarque avait montré dans la *Vie solitaire* toute la corruption de la cité réelle et toute la cassure métaphysique qui la séparait de la *civitas Dei*. L'agent de cette contamination n'est autre que l'argent auquel le poète doit renoncer à tout prix s'il veut se conformer au statut modeste de ses devanciers pauvres qu'étaient Virgile, Plaute, Ennius, Homère, Diogène et Socrate. Avec ces deux dernières figures on abandonne l'empyrée poétique pour la caverne ou le tonneau (c'est selon) philosophique. Autant dire que poètes et sages sont confondus dans le creuset de cette énumération. Qui dit sagesse dit à la fois refus du *cursus honorum* et choix d'une nature extra-urbaine :

---

<sup>357</sup> « Sensique novos ambire furores/intentum modulis pectus » (v. 56).

<sup>358</sup> On lit dans la *Vita di Dante* : « Il alloro[...] mi pare che sia da intendere la disposizione del cielo la qual fu nella sua natività, mostrante sè essere tale che magnanimità e eloquenzia poetica dimostrava ».

<sup>359</sup> Sur cette communauté d'élection des génies, voir Lecointe, *op .cit.* p .268.

[6] La poésie ne procure aucun revenu et de tout temps les poètes ont été pauvres, si l'on doit qualifier de pauvres des hommes qui, de leur plein gré, ont toujours méprisé les biens matériels. Je me refuse à reconnaître en revanche qu'ils soient fous, pour avoir choisi de cultiver la poésie; je les jugerais même les plus sages des hommes, s'ils avaient connu, selon la foi catholique, le vrai Dieu. [7] Reprenons maintenant le fil du sujet<sup>360</sup> : pour qu'il n'apparaisse pas que par un aveu si spontané j'ai entièrement abandonné le champ de bataille à mes contradicteurs, comme à des vainqueurs, produisons à nouveau, au regard du public, la première objection. Nos distingués interprètes des lois disent, je le rappelle, que la poésie ne rapporte pas une once d'argent; c'est qu'ils désirent, comme on peut suffisamment s'en rendre compte, l'exclure des sujets d'imitation, comme si, parmi les autres branches de la connaissance, elle n'avait aucune valeur. Vraiment, quitte à me répéter, il est sûr que la poésie ne rapporte pas une once d'argent; toutefois, je ne suis pas d'accord avec l'idée, soutenue par ces gens, que cela lui échoit par manque de noblesse, parce qu'en vérité un tel métier ou une telle contention de l'esprit ne sont point le propre des disciplines spéculatives, mais le fait des spécialistes en arts mécaniques ou des usuriers dont l'intention se tourne entièrement vers cette fin et qui, dans le but d'y parvenir au plus vite, ne réalisent absolument rien de gratuit. [8] Il en est de même pour les avocats qui tirent parti tantôt des fautes des hommes, tantôt de leur propre connaissance des lois, pour se monter des officines où le marteau de leur langue vénale bat monnaie, et pour gagner, par leur logorrhée, de l'or sur les larmes des pauvres gens, ce que la poésie, fidèle à sa généreuse origine, abhorre et réprouve souverainement<sup>361</sup>.

Cette critique des avocats mercenaires pourrait sembler un lieu commun ; mais elle est paradoxale. En effet, il est courant, pendant la première moitié du Trecento, d'assister à la fusion professionnelle du métier de juriste et de l'activité de poète. Cavalcanti et Dante étaient en relation avec des juristes et des philosophes universitaires. Et Cino da Pistoia est à conjointement juriste et poète. Comment expliquer que soudain Pétrarque et Boccace aient rompu ces liens avec le monde juridique et que ce dernier ait poursuivi de sa haine les poètes. Boccace, il faut le rappeler, rêvait à un transfert de puissance, de considération sociale et presque de sacralité : il pensait qu'on pouvait placer la poésie au rang du droit et de la théologie. De fait, il soutenait la thèse de la poésie théologique et concevait, nous l'avons vu, la poésie comme un *cortex* dissimulant des vérités philosophiques ou religieuses. Mais il ne faut pas oublier que l'enseignement universitaire du temps de Boccace faisait une part belle aux *facultates* et aux *artes* sous l'égide desquelles était délivré un enseignement théologique et philosophique. En situant la poésie au même niveau que ces deux disciplines consacrées, Boccace lézardait

---

<sup>360</sup>

Litt. "reprenant le sujet".

l'édifice institutionnel et malmenait la hiérarchie des disciplines, sans parler de leur fonctionnement même, car affirmer que la poésie masquait en les embellissant les vérités de la philosophie en faisait pour ainsi dire des disciplines jumelles. La poésie n'entraît donc dans aucun *cursus* et elle demeurait étrangère aux techniques apprises au titre des *artes dictandi*. De fait, les *scientie lucrative* (droit, médecine) voyaient d'un œil hostile cette annexion. Même les professeurs de rhétorique, ces pourvoyeurs des secrétaireries municipales et des chancelleries ecclésiastiques, étaient éloignés dans leur enseignement quotidien de toute création poétique, dans la mesure où l'*ars dictandi* se consacrait quasi uniquement à l'épistolographie et à la propédeutique juridique. Comme le disait Boncompagno da Signa dans son bréviaire, le *Boncompagnus* : « rethoricam esse scientiarum scientiam, utriusque iuris alumpnam<sup>362</sup> ». Mais Boccace de son côté considérait la rhétorique comme une science non lucrative, telle la philosophie ou la théologie, et ne souhaitait plus qu'elle fût subordonnée au droit. Un page célèbre du chapitre 4 du quatorzième livre de la *Généalogie* pose clairement le problème. L'éloquence des juristes induit au départ une admiration à l'égard des poètes de sorte qu'on pourrait voir se réaliser, dans leur bouche comme dans la réalité universitaire, cette unification de la poétique et de la rhétorique voulue par Boccace, mais il n'en est rien. L'appât du gain finit par triompher.

Comme nous l'avons montré dans le développement sur la longue variante manuscrite de ce chapitre, Boccace n'est pas un chantre absolu du désintéressement solitaire. En ce sens, il s'éloigne de Pétrarque pour qui la solitude est sa propre finalité. Aux yeux de Boccace au contraire, la retraite est le prix nécessaire à payer pour accéder à la gloire. Et le commerce des Muses a pour première condition cet arrachement au milieu familial, cette résistance aux injonctions paternelles, ce refus de la *facoltà lucrative* incarnée dans le droit, laquelle appartient à un monde intellectuel étranger à toute spiritualité<sup>363</sup>. A travers cette crise de l'affirmation poétique se rejoue en pointillés le drame d'Ovide dont le problème formateur e fut de tout avoir : une famille nantie, un père chevalier, des facilités pour étudier. Mais Ovide refusait de reconduire dans sa vie le schéma de sa caste. Il eut donc très tôt des heurts qu'il a avec un père qui le destinait au barreau, pour lui assurer un métier rémunérateur :

---

<sup>361</sup> *Gen. deor.* XIV, 4,

<sup>362</sup> Cité par Bruni, *op. cit.* p. 23.

<sup>363</sup> Un passage du *Corbaccio* résume tout ceci (voir *Corbaccio* p. 189 et 191).

Moi, dès l'enfance, c'étaient les Muses célestes qui me charmaient, et la Muse, en secret, m'entraînait vers ses travaux. Mon père, souvent, me disait : « Pourquoi te lancer dans des études si peu utiles ? Homère lui-même n'a pas fait fortune ! » Ebranlé par ces paroles, je laissai là l'Hélicon et tentai de me consacrer à la prose. Mais la poésie, d'elle-même imposait son rythme, et tout ce que j'essayai d'écrire devenait poème<sup>364</sup>.

Il n'est pas indifférent de voir que l'idée de génie s'inaugure souvent dans un contexte de rupture avec le Père, avec la société civile, les valeurs marchandes, l'argent et le monde. Mais Ovide ne céda pas à ses inclinations et ce fut à contrecœur qu'il s'engagea dans la carrière judiciaire, pour suivre l'exemple de son frère mort en 24 et pour adoucir le chagrin de son père. D'Ovide à Pétrarque, de Pétrarque à Boccace, se rejoue consciemment la même tragi-comédie d'une vocation qui s'attarde et s'inhibe pour mieux se donner libre cours. Un passage des *Esposizioni* sur la *Divine Comédie* développe une brève *vita Ovidii* à travers laquelle on retrouve tous les motifs de la vocation contrariée : la précocité de l'appel (*dalla sua fanciulleza*), l'attraction naturelle vers la poésie (*traendolo la sua natura aglo studi poetici*), la désobéissance finale (*ezaindo contro al piacer del padre*).

Pour conclure, nous voyons que l'argent provoque une fêlure entre la société civile et la communauté des génies au sein de laquelle – telle est la volonté des astres – Boccace est invité à figurer. Mais le dilemme de cette sécession des poètes réside dans leur désir de gloire. Comment le concilier avec la retraite ? Boccace fait à l'instar de Pétrarque l'éloge d'une solitude dont la forclusion même encourage l'autonomie de l'activité poétique :

Les poètes habitent et ont habité les lieux solitaires, parce que ce n'est point dans les forums aux plaisirs, ni dans les palais, ni dans les théâtres, ni dans les capitales ou sur les places, et encore moins à ceux qui fréquentent les lieux publics, qu'ils soient mêlés aux attroupements tapageurs de leurs concitoyens ou bien entourés d'un cercle de donzelles, qu'il est donné de méditer sur des questions sublimes... Là, des hêtres qui se dressent dans le ciel et tous les autres arbres qui allongent de leur feuillage les ombres naissantes ; là, un sol recouvert d'herbes verdoyantes et diapré de fleurs aux mille couleurs, des sources limpides et des ruisselets d'argent qui jaillissent, dans un murmure charmant, de l'abondance des montagnes ; là, oiseaux au plumage coloré et branchages qui donnent écho à leur ramage et au flux d'une douce brise ; là, folâtreries d'insectes ;

---

<sup>364</sup> Ovide, *Tristes*, IV,10, 19-26.

là, petit et gros bétail, là, maison du berger ou bien cassine<sup>365</sup>, que ne trouble aucune affaire domestique, et toutes choses pleines de tranquillité et de silence. Ce spectacle ne captive pas seulement l'âme en repaisant l'œil et l'oreille de ses merveilles, mais, c'est sous son empire qu'à l'évidence l'esprit trouve le recueillement et que le génie, s'il lui arrive d'être las, recouvre son énergie et est poussé rudement vers le désir de méditer sur des questions sublimes et vers l'impatience de les mettre en œuvre. Ce spectacle est encouragé par le paisible commerce des livres, merveilleusement persuasif, et par les chœurs harmonieux des Muses qui mènent la danse alentour. Tout bien considéré, quel homme d'études ne préférerait pas les lieux solitaires aux villes ?<sup>366</sup>

Pourtant cette glorification du *locus amœnus* de la création poétique se double chez lui d'un désir de reconnaissance et de gratifications qui s'accommode mal *a priori* d'une société politique déliquescence, d'une harmonie familiale troublée, d'une université hostile qui entend mettre les poètes au ban de la Cité. Contre tous ces obstacles de la réintégration civique du poète, Boccace s'invente une *persona*<sup>367</sup>, c'est-à-dire une image : celle-ci triomphe surtout dans la *sermocinatio* égalitaire qu'il entretient avec le roi de Chypre. La puissance du potentat trouve un juste équivalent à travers l'altitude sidérale du poète de sorte que leur relation n'est plus que le rapport de deux sacralités idoines, l'une terrestre et matérielle, l'autre poétique et spirituelle. Si le souverain communique avec la transcendance de par son investiture, le poète, loin des médiations ecclésiastiques et régaliennes, entre également en correspondance avec Dieu, grâce aux pouvoirs du *fervor* et de la grâce poétique. La poésie est donc le moyen d'un ennoblissement symbolique et d'un élitisme supérieur, qu'il procède des astres, de Dieu ou des Muses.

Cette ultime partie de la *Généalogie* prolonge les démonstrations du livre XIV. Sans doute que l'élément le plus novateur y est la présence renouvelée des témoignages intimistes dont nous avons donné un long exemple au début de cette étude. Car la "défense de la poésie" ne se contente pas de suivre une topique héritée d'Aristote, d'Albertino Mussato ou de Pétrarque, elle mêle à l'argumentation la plus objective de nombreux traits de subjectivité de sorte que, par endroits, la profession de foi poétique prend un ton résolument autobiographique : il semblerait que Boccace a voulu établir la

---

<sup>365</sup> *gurgustiolum*. Néologisme d'Apulée (*Mét.* I,23 et IV,10). La «cassine» est une petite cabane champêtre (cf. Rabelais, *Quart Livre*, XIII).

<sup>366</sup> Boccace, *Généalogie des dieux païens*, XIV, 11.

<sup>367</sup> Voir Jean Lecointe, *op. cit.* p. 263.

synthèse des genres pétrarquistes : la lettre familière, le dialogue, le traité d'éthique. Cette conflation de plusieurs tendances littéraires est nouvelle dans l'histoire du pétrarquisme.

La défense de la poésie qui clôt la *Généalogie* ne doit pas nous faire oublier l'apport épistémologique de cette "Mythologie" de Boccace. Nous savons que les hommes d'Église, critiques, théologiens ont témoigné de sentiments fort mêlés, intenses toujours, à l'égard d'un monde antique tenu ostensiblement pour négatif, stérile, mais auquel on se réfère à tout instant, en vertu de l'exigence instinctive des filiations. Malgré cet ostracisme visible, Boccace a traversé les systèmes mythographiques puisque, récupéré par les mythographies humanistes du XVI<sup>e</sup> siècle (Conti, Gyraldi...) et les pédagogies jésuites de l'Âge classique (cf. Les sommes normatives des pères Pomey ou Gautruche), il a eu raison - à titre posthume - de la jalousie rétrospective et du mépris agressif des détracteurs de la Fable. C'est que, l'Antiquité profane instillant dans les sensibilités des normes esthétiques et des prestiges irrésistibles, il fallait que la conscience chrétienne, dont la mémoire était imbue de paganisme, acceptât de ménager des arrangements, après avoir admis que le désir de conversion totale du monde antique dont rêvait l'Église depuis le III<sup>e</sup> siècle était impossible. Or, sans réaliser cette quadrature du cercle, sans tomber dans le "berchorisme" (entendons les moralisations à outrance), sans jeter l'anathème sur les mythes, Boccace sut trouver un parfait équilibre entre la théologie païenne et le sacré chrétien : il revendiqua une *purissima impuritas*. Cette dynamique interprétative obéissait au dessein pastoral d'assumer le plein héritage de toute l'Antiquité. Il ne se contentait pas d'ailleurs d'inviter les récits des temps fabuleux à livrer leur sens caché; en un vaste déchiffrement d'ordre spirituel, il substituait à l'opposition apparente, extérieure, entre profane et sacré, païen et chrétien, un parallélisme plus instructif, plus enrichissant, entre la vérité occulte, déguisée du paganisme, et la vérité glorieuse du christianisme. Le langage divin qu'est la poésie - même avec le déclin de l'*Ancient Theology* magistralement retracé par D. P. Walker - invite toujours à chercher dans les livres canoniques des païens un reflet de la loi naturelle gravée dans le fond de l'âme, une trace des vérités de l'origine que l'inspiration poétique sait traduire.