

*L'allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, Études réunies par Brigitte Pérez-Jean et Patricia Eichel-Lokjkine, Paris, Honoré Champion, collection "Colloques, congrès et conférences sur la Renaissance européenne" 43, 2004: 684 p. y compris bibliographie et index.

ISBN 2-7453-1007-0

ISSN 1243-0587

Compte rendu par Françoise Létoublon, ERGA-RARE

Ce volume collectif réunit des communications faites à un colloque tenu à l'université de Montpellier en janvier 2001. Le sujet traverse les différentes spécialités, tant de l'Antiquité que de la Renaissance européenne, d'une manière originale, qui suscitera une réflexion fructueuse. À partir du noyau constitué par les deux éditrices, spécialiste l'une de philosophie ancienne, l'autre de la Renaissance, se sont en effet réunies à peu près toutes les facettes de cette catégorie rattachée tantôt à la rhétorique, tantôt à la mythologie, sagement divisées en deux parties, chacune sous la responsabilité de l'une des deux, avec une introduction spécifique pour chaque partie, ce qui n'empêche évidemment pas des liens multiples de se tisser de l'une à l'autre. Les deux éditrices, toutes deux de l'université Paul Valéry de Montpellier, ont su réunir autour d'elles un groupe de spécialistes très compétents, nombre d'entre eux appartenant d'ailleurs à la même université.

Dans l'introduction à la première partie, Brigitte Pérez-Jean donne la définition attendue de l'allégorie, "dire autrement", et justifie par là les deux pôles, allégorie et allégorèse, d'où découlent les différents aspects de la question : "Ces deux pôles sont eux-mêmes autrement dits, allégorie d'un point de vue créatif et d'un point de vue interprétatif, allégorie délibérée et interprétation allégorique, lecture et écriture allégorique, allégorie comme réception et comme production." (p.13). Cette première partie se subdivise en trois parties : une première est définitoire, "ΑΛΛΗΓΟΡΙΑ, *allegoria*, allégorie. Définitions".

Luc Brisson ouvre le feu avec un article de grande ampleur qui en peu de pages voit l'allégorie comme une "interprétation des mythes", cela des interprétations anciennes d'Homère (Anaxagore, Antisthène et les Cyniques, Stoïciens contre lesquels réagissent les Épicuriens) à la naissance d'interprétations initiatiques et religieuses de l'allégorie chez les continuateurs du platonisme et du pythagorisme. Brisson voit finalement dans les Grandes Découvertes de la Renaissance "l'arrêt de mort de ce gigantesque effort d'intégration culturelle que constituait l'interprétation allégorique des mythes" (p. 38-9).

Pierre Chiron, spécialiste de la rhétorique grecque, analyse ensuite les relations entre allégorie et langue, allégorie et style, allégorie et persuasion dans les traités de rhétorique qu'il connaît de première main (en tant qu'éditeur et traducteur d'une partie d'entre eux), en reconnaissant d'emblée son caractère marginal et problématique.

Jean-François Thomas s'attache à la valeur du mot *allegoria* en latin, d'abord chez Cicéron qui la rapproche de la métaphore en en faisant un cas particulier de *trahatio*, puis chez Quintilien où le terme recouvre plutôt l'ironie et l'atténuation. Dans la tradition rhétorique, *allegoria* encore après Quintilien à une suite de métaphores, par exemple chez Servius. L'exégèse chrétienne distingue l'*allegoria in uerbis* de l'*allegoria in factis* et dans le développement polysémique à propos du récit biblique, *allegoria* désigne le sens figuré par rapport au sens littéral auquel renvoie *historia*, et finit par désigner "le travail de l'interprétation elle-même" (p. 88). Chez les auteurs classiques, la personnification de notions abstraites, sens moderne du mot, existe bien, désignée plutôt par *factio personnae*.

Sous le joli titre "la pépinière des dieux", Pierre Sauzeau prend, lui, l'allégorie dans le sens moderne de personnification pour un point de vue comparatif sur les polythéismes antiques, à partir de la définition qu'en donnait Littré, avec les précautions méthodologiques nécessaires.

Définie par le passage du nom commun au nom propre, la personnification des noms abstraits est rendue complexe par la proximité entre nom abstrait et nom propre (p. 99, avec référence à la linguiste M.-N. Gary-Prieur) et parce que le nom propre "non content de conserver le sémantisme du NC, l'exprime de façon intensive" (p. 100). Il existe quelques neutres personnifiés (en Inde *Dharma*, en Grèce *Kratos*) mais la personnification la plus spectaculaire implique un changement de genre de l'inanimé à l'animé : dans le monde indo-iranien les dieux Aryaman et surtout Mitra, Mithra à partir du neutre *mitram*. A Rome Semo / neutre *semen*, Venus / *uenus* "charme, séduction". Dans le cas de noms abstraits féminins ou masculins, le genre du mot personnifié est conservé (cf. gr. Mêtis, Némésis, Peithô féminins) – l'auteur met en garde contre les conceptions animistes, sans expliquer clairement ce qu'il faudrait leur substituer (p. 103). Les exceptions à cette loi sont "rares", mais le seul exemple cité est le dieu Cupido/ fém. *cupido* pour lequel P. S. suggère l'explication de l'influence de l'Erôs grec. L'exemple de Mit(h)ra tend à montrer qu'une abstraction peut devenir un grand dieu à condition que la valeur sémantique de son nom s'efface (il perd sa *signification* au profit de la *désignation*, avec un enrichissement symbolique : p. 106).

La deuxième partie est littéraire : "Pratiques littéraires de l'allégorie, de l'époque archaïque aux textes chrétiens". Alain Moreau, disparu en 2010, ouvre cette série d'articles par une étude de l'allégorie chez Eschyle : montrant que le tragédien transforme des abstractions en "créatures de chair et de sang", il utilise le mot dans le même sens moderne que Sauzeau, partant des allégories homériques des Prières et d'Atè (p. 116-117). Il en a trouvé 1165 occurrences chez Eschyle. Le développement - certes attendu - sur les Érinyes qui achève l'article est malheureusement bref (p. 126-7). Sur la provocation d'avortements et de morts par la vue de ces monstres lors de la première représentation affirmée dans la dernière phrase, il me semble que l'analyse des témoignages anciens serait peut-être intéressante, mais aucun n'est cité.

Paul Marius Martin s'intéresse à la prosopopée de la patrie romaine dans la littérature latine, en s'appuyant sur la définition de la prosopopée par la *Rhétorique à Hérennius*. Il analyse les célèbres exemples fournis par Cicéron, mais aussi ceux de Salluste, Lucain, Silius Italicus, un dialogue entre Prudence et Saint Ambroise, et le chrétien Sidoine Apollinaire fait finalement triompher la *Roma bellator* païenne, présentée comme une femme vieillie, mais encore féconde, qui implore le dieu Tibre, réclamant un empereur capable de repousser les Vandales. Au cours de cette histoire de la prosopopée de Rome, l'ambivalence de Rome est remarquable ; "la jeune déesse casquée" et "la vieille femme éplorée" (p. 158).

Béatrice Bakhouché étudie l'allégorie des arts libéraux dans *Les Noces de Philologie et Mercure* de Martianus Capella, texte "déroutant et difficile" (p. 162) où l'épouse elle-même est une allégorie. Aux trois premières jeunes filles, vêtues de "manière triviale" (Grammaire, Dialectique et Rhétorique) s'opposent les quatre représentantes des sciences mathématiques, que Capella appelle "Mercuriales", avec un "accoutrement plus divin qu'humain", Géométrie, Arithmétique, Astronomie-Uranie et Harmonie. La présence de Pythagore aux côtés d'Arithmétique et dans les derniers livres et la mention du *Timée* de Platon donnent la "clé du *Quadrivium* (p. 176): "l'apprentissage des disciplines scientifiques n'a pas de sens en soi [...]. Les mathématiques ont pour but d'initier aux mystères de la nature, tels que Platon précisément les a exposés dans le *Timée*. C'est le nombre qui permet de passer de la physique à la métaphysique." Il faut lire les *Noces*, non comme un "vulgaire manuel scolaire", mais comme "un livre de propédeutique à la philosophie".

Anne Fraïsse s'attache aux figures dans l'*Historia apostolica* d'Arator, poète chrétien du VI<sup>e</sup> siècle: "Comme le Christ descend aux Enfers pour racheter les temps anciens qui l'ignoraient, le poète plonge dans les mythes et allégories antiques pour les transfigurer à la lumière du christianisme" dit-elle dans son introduction (p. 179). Elle relève un "inextricable mélange de métaphores" qui prend peut-être une valeur allégorique, mais j'avoue que la relation au sujet du livre ne m'est pas apparue clairement.

Didier Pralon analyse au contraire en grand détail un texte allégorique anonyme, *Sur les errances d'Ulysse*, qu'il traduit et commente pas à pas en donnant dans sa première note un intéressant aperçu sur les allégories homériques, de Porphyre à Psellos. Il semble être le premier à n'avoir pas reculé devant le "style alambiqué" du préambule, non réédité depuis le XIX<sup>e</sup> s. Ensuite, l'allégoriste prend systématiquement les épisodes du récit chez les Phéaciens, montrant comment "Ulysse figure l'homme désorienté (πλανώμενος) livré aux fluctuations (νῦν μὲν ... νῦν δὲ) des affects et des événements (τοῖς πάθεσιν καὶ τοῖς ἀντιπνοίαις τῆς τύχης)", à propos des Lotophages (p. 195) prend une valeur générale. Malgré des disparates et des lacunes, l'ensemble de l'allégorie "raconte les chutes et les restaurations d'une âme, ballottée entre les tribulations de la chair et les prétentions de l'orgueil" (p. 208).

La troisième partie de la partie "antique", sous le titre "L'allégorèse. Approches philosophiques de l'allégorie antique" porte sur les théories philosophiques.

André Laks traite du corpus aristotélicien, où en l'absence du mot ἀλληγορία mais aussi ὑπόνοια (attesté chez Platon) il voit un équivalent dans la famille de αἴνιγμα. La *Poétique* et la *Rhétorique* s'intéressent à la "structure objective" de l'énigme, la première pour la condamner, tandis que la seconde, en disant que "les métaphores indiquent énigmatiquement", voit la métaphore comme une forme d'énigme, productrice de quasi-connaissance. C'est dans les traités "scientifiques" que la position d'Aristote paraît la plus intéressante : en parlant du cycle de l'eau dans les *Météorologiques*, il fait appel à l'image de l'Océan chez les poètes, et selon Laks la circularité de l'Océan dans la tradition joue un rôle dans le processus par lequel l'allégorie devient une sorte d'explication. Dans la *Métaphysique*, Laks voit un processus analogue dans les passages où Aristote analyse les premiers questionnements philosophiques qu'il attribue à Thalès : là où les théologiens "énigmatissent" Empédocle et les premiers philosophes "balbutient" dans la recherche tâtonnante de la vérité.

Carlos Lévy ("L'allégorèse dans l'Ancien Portique") reprend l'étude des anciens stoïciens, à la suite de Steinmetz et de Long. Comme Diogène Laërce l'a déjà indiqué, Métrodore de Lampsaque, avant les stoïciens, fut "le premier à étudier Homère sous l'angle de la philosophie de la nature. Il y avait dès l'époque classique un débat sur le sens caché des poèmes homériques. Pour les premiers stoïciens, il subsiste trop peu des *Problemata Homerika* de Zénon pour en tirer quelque chose sur l'allégorie, mais Cléanthe donne davantage d'éléments (p. 225-6) montrant une tendance "étymologico-allégorique" qui correspond à une théorie cosmologique, en particulier quand il identifie Perséphone au πνεῦμα qui parcourt (φερόμενον) les fruits, ce qui correspond à une notion importante du stoïcisme. L'*Hymne à Zeus* montre d'ailleurs que l'allégorie chez Cléanthe va bien au-delà de la spéculation étymologique, ainsi pour le μῶλυ de l'*Odyssée* dans lequel il voit un symbole du *logos*. L'auteur conclut que "le grand allégoriste ce n'est pas le poète, mais le *logos*, c'est-à-dire dieu lui-même, le dieu de la parfaite immanence" (p. 232).

Alain Gigandet pose la question de l'interprétation épicurienne des mythes comme allégorie chez Lucrèce. Il répond d'une manière négative : l'exemple des figures traditionnelles des châtiments subis dans le Tartare par Tantale, Tityos, Sisyphe et les Danaïques donne lieu chez lui à une interprétation symbolique qui rompt avec le procédé du décalage herméneutique propre à l'allégorie.

Brigitte Pérez aborde les philosophes sceptiques, d'une manière un peu paradoxale puisque l'allégorie ne fait pas partie de leurs spécialités reconnues. Mais l'allégorie joue un rôle dans leur débat contre les stoïciens. Sextus Empiricus utilise des arguments épicuriens mêlés aux sceptiques, sans citer leurs auteurs, mais en citant les poètes sur lesquels ils s'appuyaient, par exemple la prière d'Hécube chez Euripide contre Homère, Hésiode, lue comme une expression allégorique préférable à l'inconvenance des poètes archaïques, en conservant "les traces de l'intertextualité qui l'a construite."

Françoise Frazier examine très minutieusement le *De Josepho* de Philon d'Alexandrie comme "biographie allégorique", au service de la méditation spirituelle.

Le dernier article de cette section, par Frédéric Fauquier, s'intéresse à l'exégèse du prologue du *Parménide* par Proclus : "L'interprétation proclienne du prologue du *Parménide* est allégorique, si par allégorie nous entendons non seulement l'attribution d'un sens caché à un texte, mais surtout la dynamique qui nous conduit d'une singularité narrative, les circonstances d'une rencontre, à un universel, en aucun cas abstrait. Le prologue constitue peut-être ainsi la première étape de ce processus d'ascension.

Pour la deuxième partie, sous la responsabilité de Patricia Eichel-Lojkine, intitulée "L'allégorie au seuil de la modernité. Études sur l'allégorie au Moyen Âge et à la Renaissance", n'étant pas spécialiste, j'irai plus vite et ne citerai que les noms des auteurs et le titre de l'article, faisant remarquer que la ligne de partage entre les deux parties n'est pas exactement l'époque, moderne/antique, puisque certains textes étudiés dans cette seconde partie sont antérieurs à l'allégorie anonyme étudiée dans la première par Didier Pralon. Ce n'est pas non plus la langue, puisque certains textes latins sont étudiés dans la deuxième partie – et même un texte grec byzantin. La différence se situe plutôt dans la perspective culturelle générale.

P. E.-L. signe l'introduction à cette partie, dans laquelle les différents sens de l'allégorie sont clairement dégagés : récit allégorique et personnification d'abstractions étaient représentés dans la première partie, mais un troisième sens apparaît, inconnu de l'Antiquité classique, l'*interpretatio christiana* du monde. Le parcours de cette seconde partie s'articule en quatre étapes : l'exégèse allégorique et sa fonction de sauver les mythes, l'aspect littéraire de l'allégorie, l'*interpretatio christiana* et l'allégorie dans le domaine artistique.

Sous "Allégorie et mythologie : sauver les mythes" se rangent 'L'églogue' de Théodule: "démonisation" ou "sacralisation" de la mythologie" par Jean Meyers, "Arachné au miroir de l'allégorie médiévale : entre réduction morale et grandeur tragique" de Sylvie Ballestra-Puech, "L'allégorie dans le *Bucolicum carmen* de Pétrarque" par Jean-Louis Charlet, et "Remarques sur l'allégorie chez Coelius Rhodiginus" de François Roudaut.

Sous "*Allegoria in verbis*. Allégorie rhétorique et création littéraire", on trouve "Le *Livre du cuer d'amours espris*. Un "tombeau de l'allégorie" par Armand Strubel (sur le roman de René d'Anjou), "«Vrai amant de Pauvreté» : allégorie, image et inconvenance dans la légende de Saint François d'Assise (Dante, *Paradis XI* et ses sources)" par Patricia Eichel-Lojkine, "Le corps humain monstrueux comme allégorie du mauvais gouvernement : la politique et la barbe dans l'*Acoluthie de Spanos byzantine*" par Vana Nicolidou-Kyrianidou, "Le temple allégorique de Froissart à la Pléiade" d'Henri Weber, "Le stéganomorphique ou la double allégorie : relecture de Béroalde de Verville" par Ilana Zinguer, et "Avatars d'une grande figure : l'allégorie de la mère patrie chez Ronsard et Agrippa d'Aubigné" par Hélène Moreau.

La troisième partie, "*Allegoria in factis* : l'allégorie comme interprétation chrétienne de l'Écriture" comporte "De l'allégorie à la scène : la Vierge-tabernacle" de Stéphane Lojkine, "Ficin, l'allégorie et les lumineux secrets du monde" d'Isabelle Pantin, "*Allegoria in factis* et le déchiffrement du présent" de Marie-Madeleine Fragonard, et "Les «allégories fermes» des hébraisants chrétiens de la Renaissance : avatar ou triomphe de la pensée médiévale" de Max Engamarre.

Enfin, la quatrième partie, "Allégorie et création artistique", se compose de "Allégories hiéroglyphiques à la cour des Médicis" de Claude Françoise Brunon, "Architecture et allégorie: la lecture des monuments allégoriques chez Blaise de Vigenère" de Richard Crescenzo et "Emblématique et allégorie (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)" par Anne-Elisabeth Spica.

On voit la largeur du tour d'horizon passionnant couvert par l'ensemble du volume.

Certes, un autre plan aurait pu être adopté, par exemple pour montrer des continuités entre la partie "antique" et moderne : j'ai noté particulièrement le lien entre les deux articles sur la prosopopée de la patrie par Paul-Marius Martin et par Hélène Moreau. Mais sans doute eût-il fallu sacrifier d'autres aspects. Dans la première partie, le traitement successif des différents courants philosophiques par différents auteurs modernes, stoïcisme, épicurisme et scepticisme, impliquait des coupures un peu artificielles, mais probablement pédagogiquement utiles. Quoi

qu'il en soit, il me semble que les choix éditoriaux qui ont été faits produisent un très bel ensemble. Il faut encore préciser que le volume comprend aussi une précieuse bibliographie, sagement divisée en deux parties correspondant à celles du livre, ce qui implique probablement quelques redites (par exemple Auerbach) mais permettra aux spécialistes de chaque domaine d'avoir une vue d'ensemble de la littérature critique pertinente. Un autre effort important a été fait pour munir le volume d'*indices* comportant les noms d'auteurs de l'Antiquité à la Renaissance et les principales notions et œuvres étudiées, donnant au lecteur de précieux repères. La complexité de l'allégorie, prise dans des sens différents au cours des âges, méritait une telle réalisation. L'ouvrage deviendra un outil de référence.