



HAL
open science

Un empire romain cosmopolite? Mythologie, théologie et politique chez Dante, Pictorius et Herold

Rachel Darmon

► **To cite this version:**

Rachel Darmon. Un empire romain cosmopolite? Mythologie, théologie et politique chez Dante, Pictorius et Herold. Ralph Hafner. Mythographie in Der Neuzeit: Modelle Und Methoden in Literatur, Kunst Und Wissenschaft, Universitätsverlag Winter, pp.77-93, 2016, 978-3825366704. halshs-01464217

HAL Id: halshs-01464217

<https://shs.hal.science/halshs-01464217>

Submitted on 28 Apr 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« Un empire romain cosmopolite ? Mythologie, théologie et politique chez Dante, Pictorius et Herold »

Introduction

Lorsqu'on évoque la mythologie à la Renaissance, ce sont immédiatement des œuvres italiennes qui se présentent à notre esprit. L'expression « mythographie à l'âge moderne » est indissociablement liée aux noms de Natale Conti, Vincenzo Cartari ou Lilio Giraldi. C'est pourtant en Allemagne, dans la ville de Fribourg-en-Brigau où Ralph Häfner a organisé le colloque à l'origine de ce recueil d'articles, que l'on peut proposer de situer la renaissance de la tradition mythographique¹. C'est en tous cas à Fribourg-en-Brigau que Georgius Pictorius publie dès 1532 sa première mythographie, intitulée *Theologia mythologica*². Etudiant, enseignant puis recteur de la *Lateinschule* de cette ville de 1519 à 1540 environ³, il devient par la suite médecin archiatre à la cour d'Ensisheim et publie en 1558 une seconde mythographie, les *Apotheoseos deorum libri tres* (*Les Trois Livres de l'Apothéose des Dieux*)⁴. La mythographie semble alors ressurgir précisément à l'endroit où on l'attendait le moins, en pays germanique, au milieu des conflits religieux.

L'intervalle qui sépare la composition de ces deux ouvrages est particulièrement riche en publications mythographiques, comme si la *Theologia mythologica* signalait le début d'une reviviscence. Après 1532, on assiste en effet à une multiplication des ouvrages de cette sorte, qui circulent abondamment dans toute l'Europe⁵ : le *De cognominibus deorum gentilium*⁶ de Julien de Haurech⁷ publié à Anvers en 1541, à Bâle en 1543 et à Louvain en 1569 ; le *De Deis gentium Historia*⁸ de Giraldi publié à Bâle en 1548, réédité en 1560 dans la même ville et à Lyon en 1565 ; le *Heydenweldt und irer Götter* de Johannes Herold publié à Bâle en 1554⁹ ;

¹ Jean Seznec, *La Survivance des dieux antiques, Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*, première publication 1940, Paris, Flammarion, 1995, p. 266 : « C'est à l'allemand Georg Pictorius que revient le mérite d'avoir, le premier au XVI^e siècle, renouvelé l'entreprise de Boccace - sur un plan plus modeste il est vrai. »

² Pictorius, *Theologia mythologica*, Fribourg-en-Brigau, Johannes Faber (Emmeus), 1532 ; Anvers, Michael Hillenius, 1532 ; Franeker, Jacob Horreus, 1696.

³ Tillmann Wertz, *Georgius Pictorius (1500-1569/73), Leben und Werk eines oberrheinischen Arztes und Humanisten*, Heidelberg, Palatina Verlag, 2006.

⁴ Pictorius, *Apotheoseos tam exterarum gentium quam romanorum deorum libri tres*, Bâle, Nikolaus Brylinger, 1558.

⁵ Pour une étude de la circulation de ces textes imprimés, je me permets de renvoyer à Rachel Darmon, *Dieux futiles, dieux utiles. L'écriture mythographique et ses enjeux dans l'Europe de la Renaissance. Autour des traités de Georgius Pictorius (1500-1569)*, thèse de doctorat soutenue le 13 décembre 2012 à l'Université Paris VIII, sous la direction de F. Graziani, à paraître aux éditions Droz.

⁶ Julien de Haurech (Iulianus Aurelius Lessigniensis), *De cognominibus deorum gentilium libri tres*, Anvers, Antonius Goynus, 1541 ; Bâle, Oporin, 1543 ; Louvain, Velpius, 1569 ; Franeker, Horreus, 1696.

⁷ Cf. Karl Enenkel, « The Making of 16th Century Mythography: Giraldi's *Syntagma de Musis* (1507, 1511 and 1539), *De deis gentium historia* (ca. 1500–1548) and Julien de Havrech's *De cognominibus deorum gentilium* (1541) », *Humanistica Lovaniensia*, n° 51, Louvain, Leuven University Press, 2002, p. 9-53 et « The Development of 16th Century Mythography: Georgius Pictorius's *Theologica Mythologica*, *Apotheosis deorum* and Julien De Havrech's *De cognominibus deorum gentilium* », in Van de Velde Carl (dir.), *Classical Mythology in the Netherlands in the Age of Renaissance and Baroque – Actes du Colloque international d'Anvers (19-21 mai 2005)*, Louvain, Peeters, 2009, p. 211-253.

⁸ Lilio Gregorio Giraldi, *De deis gentium varia & multiplex historia*, Bâle, Oporin, 1548 et 1560. Rééditions : *De Deis gentium libri siue syntagmata XVII*, Lyon, Giunta, 1565 ; *Opera omnia*, Leyde, Jacob Hackius, 1696.

⁹ Johannes Basilius Herold, *Heydenweldt und irer Götter anfänglicher Ursprung*, Bâle, Henri Petri, 1554.

Le Imagini de i Dei de gli antichi de Vincenzo Cartari publiées à Venise en 1556 et qui connaîtront trente-deux éditions ; enfin, les *Mythologiae libri* de Natale Conti publiées à Venise en 1567 suivies de leurs vingt-sept éditions et adaptations¹⁰. Cette période est également particulièrement riche en événements politico-religieux. Le monde germanique notamment est alors marqué par l'éclatement de l'unité religieuse de l'empire, sanctionnée par la paix d'Augsbourg en 1555 et par un conflit violent entre autorité spirituelle et temporelle. Cet article a pour objectif d'explorer la pertinence d'une mise en relation entre la reviviscence de la tradition mythographique dans l'empire germanique des années 1530-1560 et les interrogations qui s'y multiplient alors sur l'articulation du politique et du religieux au sein d'un empire devenu multiconfessionnel. Mon hypothèse est que les mythographes germaniques renouvellent cette tradition parce que l'étude de la mythologie de l'empire romain antique nourrit une réflexion, poétique et distancée, sur les interrogations politico-religieuses du Saint Empire romain contemporain.

Pour ce faire, je propose de suivre la trace de deux mythographes germaniques aux parcours croisés, Georgius Pictorius, d'obédience catholique, et Johannes Herold, d'obédience réformée. Pictorius a pour singularité de réécrire entièrement un second traité sur les dieux romains vingt-six années après la publication d'une œuvre ayant déjà traité ce sujet. Entre ces deux parutions, Herold publie sa propre mythographie, le *Heydenweldt*, dont les bois gravés sont repris dans celle de Pictorius. Moins d'une année après, Herold traduit pour la première fois en langue allemande le *De Monarchia* de Dante, qui analyse l'empire romain antique comme un modèle universel.

Après avoir montré comment Pictorius propose en des passages stratégiques une lecture politique de la tradition mythographique, cet article analysera un pamphlet engagé de Pictorius encore jamais étudié, le *Threnodia Ecclesiae catholicae ad Christum* (*Lamentation de l'Eglise catholique adressée au Christ*) pour situer plus précisément l'un par rapport à l'autre les parcours politico-religieux de Pictorius et de Herold. On observera alors comment ces mythographes germaniques prolongent et actualisent la réflexion du *De Monarchia* de Dante, en associant comme lui l'étude de l'empire romain antique à une réflexion d'actualité politique.

I. MYTHOGRAPHIE ET THÉOLOGIE CIVILE DANS LES DEUX MYTHOGRAPHIES DE PICTORIUS

La première mythographie de Pictorius est intitulée *Theologia mythologica*, théologie mythologique. Dans notre système de pensée contemporain, ce titre peut sembler paradoxal ; les deux termes de théologie et de mythologie semblent s'opposer, l'un renvoyant à une réflexion religieuse monothéiste, l'autre à un univers de pensée combinant fiction et étiologie de pratiques religieuses polythéistes. Cette opposition entre théologie et mythologie disparaît si l'on prête à ces notions le sens qu'elles avaient dans la tradition antique et renaissante. A la fin du XIV^e siècle, Boccace, dans sa préface à la *Genealogia deorum gentilium* (*Généalogie des dieux*) affirme que l'explication de la mythologie païenne est un « travail de théologien » :

« Addebas praeterea ut explicarem quid sub ridiculo cortice fabularum abscondissent prudentes viri [...]. Sane circa huiusmodi explicationes longe plus quam putes difficultatis et theologi hominis labor est, nam, dato, iuxta Varronis sententiam, ubi de divinis et humanis rebus multa descripsit, genus hoc theologie sit, quod mithicon seu, ut

¹⁰ Cf. John Mulryan, « Translations and Adaptations of Vincenzo Cartari's *Imagini* and Natale Conti's *Mythologiae* : the Mythographic Tradition in the Renaissance », *Canadian Review of comparative Literature*, VIII/2, Toronto, 1981, p. 272-283.

aliis placet et forte melius, physicon dicitur, et si plurimum ridende falsitatis habeat, multum tamen ad illam eliciendam artis exquirat. »¹¹

Tu demandais en outre que j'explique ce que les sages avaient caché sous l'écorce ridicule des fables [...]. Assurément, concernant ce genre d'explication il y a beaucoup plus de difficultés qu'on ne pense et c'est un travail de théologien, d'autant que, suivant le sentiment de Varron qui a tant écrit sur les choses divines et humaines, la théologie dont il s'agit est celle qu'on appelle mythique ou, de l'avis peut-être meilleur de quelques autres, physique, et s'il y a là beaucoup de fausseté risible, il faut pourtant un grand art pour l'en arracher.¹²

L'explication de la mythologie est un « travail de théologien » parce que la mythologie est une sorte de théologie. Boccace se réfère ici à la définition des trois types de théologie donnée par Varron¹³. Ce dernier distingue la théologie physique, pratiquée par les philosophes, qui permet d'expliquer les phénomènes naturels ; la théologie civile, instituée par les gouvernants, qui permet d'inspirer aux sociétés le respect des lois ; la théologie mythique, mise en œuvre par les poètes, qui use des artifices de la fiction pour divertir les hommes. On voit ainsi apparaître dès l'Antiquité l'expression de « théologie mythique ». Boccace la reprend mais infléchit sa définition dans un sens plus favorable à la poésie : la théologie mythologique ne doit pas être systématiquement distinguée des autres types de théologie au motif qu'elle ne comporterait aucune vérité. Dans la lignée de Boccace, Pictorius choisit cette expression comme titre de sa première mythographie en 1532 (*Theologia mythologica*). Il souligne lui aussi la capacité de la théologie mythologique à délivrer des enseignements utiles, loin d'être un simple divertissement. Dès l'épître dédicatoire de la *Theologia mythologica*, il insiste sur le fait que les fables ne sont pas utilisées seulement par les poètes, mais aussi par les législateurs des plus illustres cités, pour pousser leurs concitoyens vers le bien :

*« Quique nec illud perspicere quiuit, non poetas modo, sed et clarissimas ciuitatum quandoque fabulis usas. Et legumlatores, qui imperitorem multitudinem hac ratione ad bonum saepius eliciuisse deprehenduntur. »*¹⁴

Il [un détracteur de la mythologie] n'a pas été capable de comprendre que non seulement les poètes, mais aussi les plus célèbres cités ont usé jadis des fables. Et les législateurs, que l'on surprend très souvent à attirer par ce moyen la foule si ignorante vers le bien.¹⁵

La théologie mythologique a pour Pictorius une fonction politique. Il reprend et développe cette idée dans sa seconde mythographie, intitulée *Apotheoseos deorum libri*¹⁶, qu'il publie vingt-six années plus tard, en 1558. Le fait est remarquable, car il est extrêmement rare, dans cette tradition d'écriture, qu'un même auteur publie deux traités distincts pour exposer le même sujet. La publication de cette seconde mythographie ne peut être expliquée par un

¹¹ Boccace, *Généalogie des dieux*, préface, 1, 16-19. Edition utilisée : Jon Solomon, *Genealogia deorum Gentilium*, The I Tatti Renaissance Library, Harvard University Press, Cambridge et Londres, 2011.

¹² Traduction de F. Graziani, intervention au colloque *Formes, usages et visées des pratiques mythographiques de l'Antiquité à la Renaissance* tenu à l'École normale supérieure de Lyon en septembre 2011, actes à paraître.

¹³ Varron (116-27 avant J.C.) est l'auteur des *Antiquités divines et humaines*. Ses propos nous sont rapportés par l'intermédiaire de Saint Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 5 : « *Tria genera theologiae [Varro] dicit esse [...] Mythicon appellat, quo maxime utuntur poetae; physicon, quo philosophi, ciuile, quo populi.* »

¹⁴ Pictorius, *Theologia mythologica*, Fribourg-en-Brisgau, Johannes Faber/Emmeus, 1532, épître dédicatoire, page 3 v^o.

¹⁵ Toutes les traductions de Pictorius et de Herold sont miennes.

¹⁶ Cet ouvrage a connu deux émissions avec correction du premier mot du titre de *Apotheoseos* (*Magasin des dieux*) à *Apotheoseos* (*Apothéose des dieux*). J'emploierai dans cet article le titre de la seconde émission, *Apotheoseos deorum libri*, mais on ne sait pas qui est l'auteur de cette correction, et le titre de la première émission offre des perspectives de lecture que j'ai développées dans ma thèse de doctorat à paraître.

accroissement quantitatif des informations disponibles sur le sujet : les deux traités sont de longueur comparable. La disposition, en revanche, est entièrement remaniée. La seconde mythographie se présente sous la forme d'un dialogue entre un maître, nommé Théophraste (étymologiquement « celui qui parle des dieux ») et son disciple, nommé Evandre, du nom du roi fondateur de la future Rome dans l'*Eneide*¹⁷ de Virgile.

Dès l'épître dédicatoire des *Apotheoseos deorum libri*, Pictorius justifie sa démarche en rappelant que dans l'antiquité, tout auteur ayant « fait croître la République des lettres » obtenait une récompense tirée du trésor public¹⁸. Même si cette remarque peut être considérée comme topique, elle situe d'entrée de jeu la mythographie dans une visée d'utilité collective. Quant à la toute première réplique du dialogue, elle situe d'emblée la réflexion à un niveau à la fois religieux et politique. Elle souligne en une expression particulièrement dense et efficace le paradoxe d'un peuple ayant dominé le monde politiquement tout en pratiquant un culte religieux qualifié d'insensé.

Theophrastus : *Quanta non solum exterarum gentium, sed etiam totius orbis dominatoris populi Romani uecors in diis eligendis superstitione fuerit, non omni statim descripseris Euander, etiam si centumque odisseas scripseris.*¹⁹

Théophraste : Quel degré d'extravagance a atteint, dans le choix des dieux, le culte superstitieux non seulement des peuples étrangers, mais aussi du maître de toute la terre, le peuple romain, tu ne pourrais le définir d'une façon stable pour chacun d'eux, Evandre, même en écrivant cent Odyssées.

La désignation la plus simple du peuple romain « *populi romani* », est retardée par une première expression totalisante « *totius orbis dominatoris* ». La grandiloquence est soulignée par les sons i et s répétés trois fois dans les terminaisons de la première expression, suivies du son i répété deux fois dans l'apposition « *populi romani* ». L'effet est particulièrement solennel. Le peuple romain n'est pas un objet d'étude choisi au hasard. C'est parce qu'il a eu un rôle politique déterminant, parce qu'il a dominé toute la terre qu'il est intéressant d'étudier à quels dieux il a rendu un culte. Quelques pages plus loin, le personnage Théophraste explique que les dieux romains étaient souvent des héros ayant rendu un service d'ordre politique à la république ou à la patrie.

*Indigetes [...] magno superstitionis cultu uenerati sunt ueteres : uel ideo quod de re publica propter eximias belli pacisque artes bene meriti essent, et ciuibus patriaeque periculis obuam eundo profuissent. Ex quorum albo fuit Castor, Pollux, Aeneas, Hercules, Romulus et romani caesares quorum opera et uirtute res quoque romana creuisset et imperii fines late propagati forent.*²⁰

Les Anciens vénérèrent également des dieux indigètes [...] par de grands cultes religieux, parce qu'ils avaient rendu service à l'État par leur art exceptionnel de faire la guerre ou la paix et avaient été utiles à leurs concitoyens et à leur patrie en allant au devant des dangers. Sur cette liste figurent Castor et Pollux, Enée, Hercule, Romulus et les empereurs romains, dont l'action et la vaillance permirent selon eux que l'état romain gagne en puissance et le territoire de l'empire s'étende en surface.

Pictorius, par l'intermédiaire des propos de Théophraste, s'inscrit dans la tradition antique de l'évhémérisme, selon laquelle les dieux furent des personnages réels divinisés après leur mort. Mais il souligne avec une insistance qui me semble nouvelle la fonction civique de ces dieux qui « rendent service à l'état » (« *re publica* »), ont « été utiles à leurs concitoyens et à leur

¹⁷ Cf. Virgile, *Eneide*, chant VIII.

¹⁸ Pictorius, *Apotheoseos deorum libri*, f° a2 r° : « *qui rempublicam literariam, uel etiam minutula re auxissent praemio ex publico aerario, uelut aliquo diadematis maiestate digni, honestarentur.* »

¹⁹ Pictorius, *Apotheoseos deorum libri*, page 1.

²⁰ Pictorius, *Apotheoseos deorum libri*, p. 3.

patrie » (« *civibus patriaeque* ») par les deux arts les plus éminemment politiques de la guerre et de la paix (« *belli pacisque artes* »). L'origine des dieux romains est donc politique. Leur fonction l'est également, comme le suggère le chapitre sur Janus qui introduit le deuxième des trois livres qui constituent les *Apotheoseos deorum libri tres*. Il y est expliqué que ce dieu a deux fronts pour montrer « *aux rois et aux sujets du peuple qui leur est confié* qu'il faut cultiver tout particulièrement la mémoire du passé et de l'avenir »²¹. Les dieux romains constituent un modèle (« *exemplar* ») non seulement pour les dirigeants politiques (on peut penser à la tradition du *Fürstenspiegel*) mais aussi pour chacun des sujets qui constitue l'ensemble de la communauté civique. L'expression de Pictorius « les rois et les sujets du peuple qui leur est confié » est insistante : elle suggère la notion de responsabilité politique. L'origine et la fonction du culte des dieux sont donc liées à la concorde civique.

De manière symétrique aux passages introduisant les premier et deuxième livres, le chapitre liminaire du troisième livre des *Apotheoseos deorum libri* rappelle une fois encore la dimension politique de la mythologie. Après les « grands dieux », sujet du premier livre, et les « dieux sélectionnés », sujet du deuxième, les « dieux indigètes » (particuliers à un pays ou à une ville) sont le sujet du troisième. Non seulement les grands dieux et les dieux sélectionnés pouvaient revêtir une signification politique, mais encore le statut de bienfaiteur de la communauté civique constitue le critère de définition des dieux indigètes. Ceux-ci sont caractérisés pour leur bienfait envers « les citoyens et la partie » ou la « république »²². Le lien entre religion et politique dans l'empire antique romain est ainsi sans cesse interrogé. Le dernier chapitre consacré aux Furies, clôt enfin l'ensemble du traité sur une réflexion sur la vie des hommes au cœur de la cité.

« Theophrastus : *Eumenides recte quoque minimeque per antiphrasim haec dicuntur, propter effectum quo utuntur, dum magnam in homines dirigunt benignitatem, uindicando scelera, ignis, flagellique medio.*

Euander : *Recte quidem, cur autem serpentes pro coma tenent ?*

Theophrastus : *Ut imaginationem maleficis incutiant futurum esse, quod pro delictis denuo poenas sunt daturi.* »²³

Théophraste : C'est à juste titre qu'on les appelle aussi « Euménides », et nullement par antiphrase, car elles ont pour effet d'amener la bienfaisance aux hommes, en châtiant les crimes par le feu et le fouet.

Evandre : Tout à fait, mais pourquoi ont-elles des serpents à la place des cheveux ?

Théophraste : Pour frapper l'imagination des malfaiteurs, car ils seront punis, encore une fois, pour leurs fautes.

Les furies sont responsables de la justice civile : en châtiant les crimes, elles amènent les hommes à adopter un comportement conforme à la vie en société. Leur représentation figurée, avec des serpents sur la tête, a pour but de frapper l'imagination. La mythologie use donc d'images poétiques pour détourner le citoyen d'actions nuisibles à la communauté, dans une perspective associant théologie mythologique et comportement civique.

²¹ Pictorius, *Apotheoseos deorum libri*, p. 73- 74, je souligne en italiques : « *Bifrontem quod omnia quae ante, quaeque post tergum essent intueretur, regibus nimirum et quibus populi commissi lucidum exemplar, quippe ut praeteritarum futurarumque singulariter excolant memoriam.* »

²² Pictorius, *Apotheoseos deorum libri*, p.94 : « Theophrastus : *Duos iam libros ad umbilicum perduximus Euander, unum de magnis diis, alterum de selectis, si uis et tertium addemus, qui indigetes pandat uel Heroes, quos praefatis uelut adscripticios, propterea iunxerunt, quod ciuibus patriaeque quum serio res ageretur, profuissent, aut quod rempublicam ob singulare aliquod inuentum propensius auxissent.* »

²³ Pictorius, *Apotheoseos deorum libri*, p. 134

Ainsi, Pictorius accorde une attention toute particulière à l'articulation de la théologie et du politique. Cette perspective était affirmée dès l'épître liminaire de sa première mythographie. Sa seconde mythographie la développe encore d'avantage, non seulement par son contenu, mais par son agencement qui place l'interprétation politique en des passages chaque fois stratégiques (en tête ou en fin de livre). Toutefois, aucune des deux mythographies de Pictorius ne mentionne explicitement les événements politico-religieux contemporains. Ces événements sont en revanche mentionnés dans son pamphlet *Ecclesiae ad Christum Threnodia*.

II. LE *Ecclesiae ad Christum threnodia* OU L'ENGAGEMENT DE PICTORIUS DANS LES CONFLITS POLITICO-RELIGIEUX CONTEMPORAINS

Le pamphlet de Pictorius *Ecclesiae ad Christum Threnodia* (*Lamentation de l'Eglise adressée au Christ*), aussitôt mis à l'index, n'a jusqu'ici jamais attiré l'attention des chercheurs. Il me semble pourtant d'une importance déterminante pour comprendre le lien existant chez Pictorius, et peut-être chez d'autres mythographes contemporains, entre mythographie et réflexion politique. Publié en 1568, d'une longueur de sept pages, le pamphlet *Ecclesiae ad Christum Threnodia* est une lamentation prononcée par l'Eglise chrétienne. Elle accuse les préoccupations belliqueuses du Pape, qui la déshonore, ainsi que l'ensemble du clergé, qui consume l'argent de l'impôt ecclésiastique. Ces sacrilèges sont commis, souligne l'Eglise, par ceux à qui avait été au contraire confiée la mission de conserver la paix. Le texte prend alors une tonalité plus politique : l'Eglise déplore l'absence de Charles Quint (celui-ci a abdiqué en 1555-1556) puis affirme que seul Ferdinand (son successeur impérial) est là pour l'aider. Elle demande au Christ d'accorder au prince son soutien, dénonce le risque d'un schisme en son sein et en appelle au rétablissement de l'amour chrétien. Elle conclut en formulant le souhait de réunir, en une seule « étable », toutes les « brebis ». Pictorius est donc un défenseur des empereurs du Saint empire romain germanique contre le Pape, bien qu'il soit catholique. L'empereur apparaît en effet dans le pamphlet comme un garant contre les dérives du clergé italien et comme le défenseur de la paix. Le poème paraît en 1568 à l'intérieur d'un recueil intitulé *Trois centuries de questions physiques* (*Physicarum quaestionum centuria tres*)²⁴, mais a probablement²⁵ été rédigé par Pictorius l'année où paraît sa seconde mythographie, en 1558.

Quelle que soit la date exacte de sa rédaction, les appels désespérés à la paix du pamphlet *Threnodia Ecclesiae* de Pictorius entrent en résonance singulière avec certains propos de ses deux mythographies. Il consacre en effet un chapitre spécial à la déesse Concorde dans chacun de ses deux traités. Dans la *Theologia mythologica*, ce chapitre suit immédiatement celui de la déesse Vertu. Le mythographe explique que « les Romains croyaient que la concorde était une déesse parce que par son ordre les petites choses deviennent grandes »²⁶. Il insiste sur le fait que la vertu avait suscité l'érection d'un temple dont il donne très précisément la localisation²⁷, ce qui est peu fréquent sous sa plume. Il expose ensuite l'identification de cette valeur à la cigogne, qui était sculptée sur les sceptres

²⁴ Pictorius, *Physicarum quaestionum centuriae tres, ... vna cun Ecclesiae ad Christum threnodia*, Bâle, Henri Petri, 1568.

²⁵ Cf. Rachel Darmon, *Dieux futiles, dieux utiles*, thèse de doctorat à paraître aux éditions Droz.

²⁶ Pictorius, *Theologia mythologica*, p. 49 v° : « Concordia a Romanis dea credita est, quod paruas res magnas fieri iuberet ».

²⁷ Pictorius, *Theologia mythologica*, p. 50 r° : « Haec templum habuit Romae non longe a lacu Curtio in monte Palatino ».

des rois²⁸. L'injonction faite aux rois de faire régner la concorde est fréquente à la Renaissance, mais il est intéressant de remarquer comment Pictorius souligne la transformation de cette vertu politique en déesse à qui l'on rendait un culte. Il montre l'articulation entre théologie mythologique et théologie politique. Se dessine ainsi peu à peu l'idée d'une religion civique, dont l'efficacité politique a permis au peuple romain de dominer la terre entière. Dans les *Apotheoseos deorum libri*, un chapitre est à nouveau spécialement voué à la déesse Concorde, avec la même insistance sur l'assimilation de cette vertu à une déesse à laquelle un temple était consacré. Pictorius ajoute en outre que « les nombreux rois doivent créer la concorde, et empêcher la violence »²⁹. La réflexion de la *Theologia mythologica* sur l'articulation de la théologie mythologique et de la théologie civile est reprise et précisée dans la seconde mythographie de Pictorius *Apotheoseos libri*, dans un sens peut-être plus appuyé, comme un appel aux rois devenu plus pressant pour « empêcher la violence » qui n'a pas cessé au cours des vingt-six dernières années qui séparent ces deux traités. Chez Pictorius, l'écriture mythographique apparaît ainsi comme le lieu d'une réflexion politique qui ne mentionne pas les événements contemporains, mais qui permet d'observer au prisme d'une autre civilisation les rapports qui peuvent être noués entre théologie et politique. L'écart temporel qui sépare le XVI^e siècle de l'Antiquité, le païen du chrétien permet une mise à distance réflexive qui éloigne la publication d'une mise à l'index telle que celle réservée à la forme plus explicite du pamphlet, en prise directe sur l'actualité. Le pamphlet censuré a souvent été arraché, détruit, perdu, du moins dans les pays du camp catholique. Les mythographies, elles, sont restées. C'est peut-être pour cette raison que Pictorius a choisi d'exprimer sa réflexion sous des formes littéraires variées. Si on peut être tenté, selon des critères d'appartenance générique, d'isoler les mythographies des autres textes que leur auteur a produits, il semble donc finalement plus pertinent de les resituer par rapport aux pages naguère brûlantes d'un certain pamphlet désormais oublié.

III. LES ITINÉRAIRES CROISES DE PICTORIUS ET HEROLD

Le parcours de Pictorius croise et recroise celui d'un autre mythographe, Johannes Basilius Herold. On ignore encore pourquoi le jeu de bois gravé représentant les dieux décrits dans le *Heydenweldt* de Herold, paru en 1554 chez l'imprimeur Henri Petri, a été réutilisé pour les *Apotheoseos deorum libri* de Pictorius, parus chez Nikolaus Brylinger en 1558. Je n'ai pas trouvé trace d'un contact direct entre les deux imprimeurs bâlois, ni entre les deux mythographes, mais il est clair qu'ils fréquentaient le même milieu, bien qu'appartenant à des camps a priori opposés, catholique et réformé.

Examinons plus précisément leurs itinéraires respectifs. Johannes Herold est né en 1514 à Höchststadt sur le Danube, de naissance illégitime³⁰. Il n'a pas pu faire d'études poussées et voyage jusqu'en 1535 en Italie, à Gènes, Rome et jusqu'en Sicile, comme il se plaît à le rappeler dans le *Heydenweldt*. Il doit alors subvenir aux besoins de sa famille en

²⁸ La cigogne est un symbole de piété filiale que Pictorius associe à la concorde. Cette symbolique du sceptre surmonté d'une cigogne se trouve chez Horapollon. Vasari représente son *Allégorie de la Justice* (dite *Justice Farnèse*) tenant un sceptre surmonté d'une cigogne.

²⁹ Pictorius, *Apotheoseos deorum libri*, p. 122 : « *reges debere plurimi facere concordiam, et uiolentiam cohibere* ».

³⁰ J'emprunte l'ensemble de mes informations sur la biographie de Herold à Andreas Burckhardt, *Johannes Basilius Herold : Kaiser und Reich im protestantischen Schriftum des Basler Buchdrucks um die Mitte des 16. Jahrhunderts*, Bâle et Stuttgart, Helbing und Lichtenhahn, 1966. Voir aussi Michel Korinman, « L'Olympe de Nicodème », *Mélanges Raymond Chevallier. La mythologie, clef de lecture du monde classique*, dir. P.M. Martin et Ch.M. Ternes, Tours, centre de recherche A. Piganiol, 1986.

faisant toutes sortes de petits travaux chez divers imprimeurs bâlois, notamment Henri Petri. Or c'est justement chez Henri Petri que Pictorius publie l'essentiel de son œuvre, à l'exception notable de ses deux mythographies. Herold, toujours à court d'argent, obtient un financement de la part d'Amerbach, le dépositaire du legs d'Erasmus. Herold est en effet un grand défenseur des bonnes lettres et de la cause érasmienne, notamment dans le *Philopseudes sive pro Erasmo* publié en 1542. Herold appartient, à la différence de Pictorius, au camp réformé. Il cherche à mettre à distance les conflits religieux qui déchirent alors l'Europe pour prôner la conciliation et appeler de ses vœux une *Respublica christiana* à nouveau unie. Dans sa préface aux œuvres complètes de Pétrarque parues chez Petri en 1554, Herold loue la ville de Bâle car elle est gouvernée sans violence, dans la justice et la paix. Elle réalise l'idéal de la « *societas humana* ». Cet idéal peut être comparée à celui de Pictorius, tel qu'il apparaît à la fois dans son pamphlet « *Threnodia Ecclesiae* » et dans l'éloge de la déesse concorde de ses mythographies. Herold comme Pictorius louent les empereurs Charles et Ferdinand au motif qu'ils sont porteurs de paix. Mais, paradoxalement, c'est le catholique Pictorius qui dénonce avec violence les abus du Pape dans le *Threnodia*, tandis que le Réformé Herold s'en tient dans ses écrits à une grande modération.

Ces considérations religieuses sont indissociablement liées, chez Herold comme chez Pictorius, à l'action politique. Aux yeux de Herold le Saint-empire romain germanique est le dépositaire de la vraie chrétienté. Herold appelle de ses vœux l'unité de cet empire, par delà les questions de dogme. La ville de Bâle doit selon lui y être rattachée, car l'unité de l'empire est supérieure à toutes les questions confessionnelles. C'est pourquoi il est chargé en 1557 de faire un rapport pour ses concitoyens bâlois sur le colloque de Worms, qui rassemble des théologiens catholiques et protestants pour tenter, en vain, de trouver un compromis. Pictorius, lui, a des rapports très conflictuels avec les Réformés, d'après le témoignage de sa correspondance privée³¹. Il ne cesse pourtant, dans ses publications, de glorifier la concorde et la paix. Peut-être souhaitait-il qu'elle adienne par suppression du camp protestant, mais il ne l'exprime pas explicitement. Il exerce dans la ville catholique de Fribourg en Brisgau puis à la cour d'Ensisheim, mais publie presque toute son œuvre à Bâle, la ville réformée tant louée par Herold. Ce sont donc moins les questions d'obédience qu'une interrogation commune sur les possibilités de paix au sein d'un empire germanique unifié qui semblent pousser les deux mythographes à publier.

Johannes Herold s'entretient étroitement de la politique des Habsbourg avec le comte Georg von Helfenstein, qui est précisément le dédicataire de la seconde mythographie de Pictorius. Ici encore les itinéraires de Pictorius se croisent, mais à quelques années d'intervalles. La dédicace à Georg von Helfenstein de la mythographie de Pictorius date de 1557 ; Herold s'entretient avec ce comte, qui lui prête de l'argent, en 1562. La même année, Herold se rend au siège du gouvernement d'Autriche antérieure à Ensisheim : c'est précisément dans cette ville que Pictorius exerce comme archiatre depuis trente d'ans. Herold et Pictorius suivent donc des trajets géographiques communs, fréquentent les mêmes milieux. Mais on ignore s'ils se sont rencontrés.

³¹ Pictorius aurait rejeté son gendre, Michael Bärtsch, en raison de sa sensibilité réformée, d'après les lettres de Bärtsch à Amerbach qui nous ont été conservées dans *Die Amerbachkorrespondenz, 1481-1558, im Auftrag der Kommission für die öffentliche Bibliothek der Universität Basel*, dir. Alfred Hartmann et Beat Rudolf Jenny, 10 volumes, Bâle, Verlag der Universitätsbibliothek, 1942-1995. J'ai développé ce point dans ma thèse de doctorat, p. 394-395.

IV. LE *DE MONARCHIA* DE DANTE : EMPIRE, RELIGION ET UNIVERSALISME ROMAIN

En 1559, cinq ans après la publication de son *Heydenweldt*, un an à peine après celle des *Apotheoseos deorum libri*, Herold fait paraître la première traduction en allemand du *De Monarchia* de Dante³². La préface de Herold à sa traduction *Monarchey* est adressée aux princes électeurs ; elle prône l'indépendance du pouvoir impérial germanique, partageant sur ce point la revendication exprimée par Pictorius dans le « *Threnodia Ecclesiae* » composé dans les mêmes années. La page de titre souligne la primauté de cette traduction :

« Monarchey [...] Herren Dantis Alighierii des Florentiners ein zierlich Buchlein. [...] Und vor zweihundert dreyssig dreyen jaren zu vertändigung der Würdin des Reychs Teütscher Nation Lateinisch beschrieben : vormals nie gesehen auch neuwes verdolmetscht durch Basiliium Joannem Heroldt ».

« La *Monarchie*, un petit livre du seigneur florentin Dante Alighieri. Pour la première fois depuis deux cent trente trois ans, adapté du latin pour être compris du digne ressortissant de l'empire de la nation allemande. Jamais vu auparavant et nouvellement traduit par Johannes Basilius Herold».

L'importance accordée par Herold à la traduction en allemand de textes médio ou néo-latins n'est pas nouvelle. Il l'a déjà exprimée avec force précisément dans le *Heydenweldt*, qui consistait en une adaptation en allemand de la mythographie néo-latine écrite par l'humaniste italien Lilio Gregorio Giraldi³³. Comme pour le *De Monarchia*, Herold insistait déjà dans le *Heydenweldt* sur l'intérêt de traduire un texte latin pour le lecteur germanophone ne maîtrisant pas d'autre langue³⁴. Le *Monarchey* et le *Heydenweldt* ont en commun d'être tous deux des premières traductions du latin en allemand. Herold souligne chaque fois dans le paratexte de sa publication l'importance de cet acte de traduction. Ces deux textes que Herold prend si grand soin de rendre accessibles aux lecteurs germaniques ont pour caractéristique commune de proposer une réflexion sur l'empire romain antique et sur les dieux qui y étaient honorés. Dans les années qui suivent la paix d'Augsbourg (1555) on observe ainsi un regain d'intérêt manifeste après une longue période de relatif oubli à la fois pour la mythographie et pour le *De Monarchia* de Dante³⁵. Celui-ci suscite, pour la seule année 1559 et dans la seule ville de Bâle une double édition, en allemand par Herold chez Nikolaus Episcopus et en latin (langue originale) par Fricker chez Jean Oporin³⁶. Il met en jeu des notions qui prennent brusquement dans ces années une actualité nouvelle : celle de pouvoir temporel et de pouvoir spirituel, et celle d'empire cosmopolite universel.

En effet, en 1556 l'empereur Charles Quint abdique et transmet le pouvoir impérial à son frère Ferdinand. Le pape Paul IV refuse alors de reconnaître Ferdinand comme chef de l'Empire, parce que le consentement du Saint Siège n'est intervenu ni dans son élection ni dans l'abdication de Charles Quint. Ferdinand nie la nécessité de ce consentement. A partir de ce moment, les empereurs du Saint-empire cessent de demander la confirmation du pape. Le pouvoir temporel de l'empereur s'affranchit du pouvoir spirituel. Le *De Monarchia* de Dante, bien qu'il ait été rédigé plus de deux siècles auparavant, propose justement une réflexion sur ce sujet. Dante appelle de ses vœux un empire universel, cosmopolite, seul capable d'assurer

³² *Monarchey Herren Dantis Alighierii*, Bâle, Nikolaus Episcopus (Nikolaus Bischoff), 1559.

³³ Lilio Gregorio Giraldi, *De deis gentium Historia*, Bâle, Oporin, 1548.

³⁴ Cf. Johannes Herold, *Heydenweldt*, épître au lecteur, f° iii.

³⁵ A ma connaissance, c'est en 1559 que le *De Monarchia* de Dante aurait été imprimé pour la première fois, mais je n'ai pu mener des recherches complètes sur cet aspect.

³⁶ *Andreae Alciati... De formula Romani imperii libellus. Accesserunt... Dantis Florentini De Monarchia libri tres; Radulphi Carnotensis De translatione imperii libellus; Chronica M. Jordanis qualiter Romanum imperium translatum sit ad Germanos. Omnia nunc primum in lucem edita (a Hieronymo Frickero)*, Bâle, Jean Oporin, 1559. Je remercie Max Engammare d'avoir porté cette édition à ma connaissance.

une paix durable. Il insiste sur la nécessité de dissocier pouvoir politique (temporel) et pouvoir spirituel. Le pouvoir politique devrait être sa propre source de légitimité : « Autre est la définition du Pape, autre celle de l'Empereur »³⁷, écrit-il au livre III. Il développe cette pensée en prenant pour modèle de vertu politique l'empire romain antique, et notamment la *pax romana* instaurée par l'empereur Auguste à la fin du I^{er} siècle avant Jésus-Christ :

Quod autem auctoritas Ecclesie non sit causa imperialis auctoritatis probatur sic : [...] Ecclesia non existente aut non uirtuante, Imperium habuit totam suam uirtutem : ergo Ecclesia non est causa uirtutis Imperii et per consequens nec auctoritatis »³⁸.

«Que l'autorité de l'Eglise ne soit pas la cause de l'autorité impériale se démontre comme suit : [...] Alors que l'Eglise n'avait pas d'existence ni n'exerçait sa vertu, l'Empire [romain antique] eut toute sa vertu : donc l'Eglise n'est pas la cause de la vertu de l'Empire, ni par conséquent de son autorité. »³⁹

L'empire romain antique constitue une matrice pour penser l'indépendance des pouvoirs temporel et spirituel, de l'empereur et du Pape. Cette réflexion théorique de Dante devient d'une actualité brûlante à la fin des années 1550. On comprend que Herold, si engagé dans l'indépendance de l'empire germanique par rapport au pape, ait eu à cœur de traduire ce texte en allemand. Ce mot d'ordre est également celui de Pictorius dans le *Threnodia Ecclesiae. Les Apotheoseos deorum libri* (1558), qui sont publiés tout juste un an avant la double édition du *De Monarchia* (1559) apportent des éléments de réponse à cette interrogation sur les relations entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel au sein de l'empire romain antique.

Le *De Monarchia* de Dante considère l'empire romain antique dans une perspective très théorique. Les mythographies de Pictorius apportent des informations plus précises et concrètes : non seulement cet empire a parfaitement fonctionné politiquement en l'absence d'un pape, mais c'était même le pouvoir temporel qui, par sa fonction politique, acquérait un pouvoir spirituel. C'est parce qu'un homme augmentait le territoire de l'empire qu'il acquérait le statut de dieu ; parce qu'une vertu, telle la paix ou la concorde, était nécessaire au bon fonctionnement politique qu'on lui rendait un culte, explique Pictorius dans ses mythographies. Tandis que l'empire romain germanique moderne vacille parce que le pouvoir spirituel (en la personne du pape) refuse de reconnaître le pouvoir temporel de l'empereur (Ferdinand), l'empire romain antique, à l'inverse, accordait le pouvoir spirituel à ceux qui possédaient le pouvoir temporel. Dans l'empire romain germanique moderne, le pouvoir spirituel donne au pouvoir temporel sa légitimité, ce qui suscite guerres et déchirements. Dans l'empire romain antique, le pouvoir temporel (le titre d'empereur) est ce qui légitime le pouvoir spirituel (divinisation des empereurs après leur mort). Or l'empire romain antique a été le « dominateur de toute la terre » (nous avons vu que ce sont là les premiers termes par lesquels Pictorius désigne l'empire romain antique dans sa seconde mythographie). On peut donc faire l'hypothèse que l'engouement de Pictorius, et probablement de Herold pour la mythographie a partie liée avec les interrogations politiques de l'actualité. Ces mythographies apportent des informations sur l'empire romain antique que Dante proposait comme modèle politique.

Dante appelle de ses vœux un empire universel cosmopolite, qui unisse toutes les nations, au motif que seul ce régime politique est capable d'assurer durablement la paix. La

³⁷ Dante, *De Monarchia*, livre III, 11, 9 : « cum alia sit ratio Pape, alia Imperatoris ». Je cite chaque fois le texte latin de l'édition critique de Pier Giorgio Ricci, Societa Dantesca Italiana, Mondadori, 1965,

³⁸ Dante, *De Monarchia*, livre III, 12, 2.

³⁹ Toutes les traductions en français du *De Monarchia* dans cet article sont empruntées à Michèle Gally dans Dante, *La Monarchie*, Paris, éditions Belin, 1993.

paix constitue l'objectif à atteindre le plus important, car « c'est dans la quiétude et la tranquillité de la paix que le genre humain se consacre le plus librement et le plus facilement à sa tâche propre »⁴⁰, qui est d'« actualiser sans cesse toute la puissance de l'intellect possible »⁴¹. Herold et Pictorius sont eux aussi d'ardents défenseurs de la paix. C'est le sujet de la lamentation de l'Eglise dans le *Threnodia*, et de divers textes de Herold, qui s'engage même concrètement dans l'action en assistant au colloque de Worms en 1557. Pour Dante, mais peut-être aussi pour Herold et Pictorius, c'est dans l'empire romain antique qu'il faut chercher un modèle politique capable d'assurer la paix :

Nam si a lapsu primorum parentum, qui diuerticulum fuit totius nostre deuotionis, dispositiones hominum et tempora recolamus, non inueniemus nisi sub diuo Augusto monarcha, existente Monarchia perfecta, mundum undique fuisse quietum.⁴²

Car si depuis la chute de nos premiers parents, qui fut le point de départ de tous nos dévoiements, nous embrassons les divers arrangements des hommes et le cours du temps, nous ne trouverons pas d'exemple d'un état de paix du monde, sinon sous le divin monarque Auguste, à l'époque de la Monarchie parfaite.

Les chapitres des mythographes sur la déesse Concorde⁴³ ou sur le dieu Janus ne sont probablement pas étrangers à cette assimilation de l'empire romain à un modèle de paix (du moins à certaines périodes de son histoire). Les mythographies de Pictorius et Herold expliquent chaque fois que les portes du temple de Janus étaient ouvertes en temps de guerre et fermées en temps de paix⁴⁴. Herold précise que les portes du temple de Janus ont été fermées trois fois : sous Numa Pompilius, après la guerre contre Carthage et au temps de la naissance du Christ (c'est-à-dire sous Auguste). Pictorius ajoute une information fortement symbolique : les deux visages de Janus rappellent le pacte qui a permis aux deux rois Romulus et Tatius de régner conjointement sur Rome, suite à l'union de leurs deux peuples⁴⁵. Janus était donc honoré, insiste Pictorius, comme dieu des pactes et de la concorde⁴⁶.

Cet intérêt pour le système politico-religieux de l'empire romain n'est pas du tout perçu comme contradictoire avec la vivacité de la foi chrétienne, bien au contraire. Selon Dante, le fait que le peuple romain ait dominé toute la terre est le signe de la divine Providence⁴⁷. Le peuple romain a dominé tous les autres parce qu'il était le plus vertueux. Cette vertu des romains s'exprimait par un culte rendu à des divinités certes païennes, mais qui ne sont que des figures des vertus et principes de la religion chrétienne. Ainsi, pour appuyer son propos, Dante multiplie les citations de Virgile, de Lucain ou de Cicéron concernant des dieux antiques. Commentant un passage du *De officiis*⁴⁸, Dante écrit : « Ce Pyrrhus appelait Héra la fortune, cause que nous appelons de façon meilleure et plus juste

⁴⁰ Dante, *La Monarchie*, I, 4, 2 : « *Genus humanum in quiete siue tranquillitate pacis ad proprium suum opus [...] liberrime atque facillime se habet* ».

⁴¹ Dante, *La Monarchie*, I, 4, 1 : « *proprium opus humani generis totaliter accepti est actuare semper totam potentiam intellectus possibilis* ».

⁴² Dante, *La Monarchie*, I, 16, 1.

⁴³ Pictorius consacre un chapitre à Concorde dans chacune de ses deux mythographies, mais pas Herold.

⁴⁴ Pictorius, *Theologia mythologica*, Fribourg-en-Brisgau, Johannes Faber, 1532, p. 5v° et *Apotheoseos deorum libri*, p. 73. Herold, *Heydenweldt*, f° dd iii.

⁴⁵ Pictorius, *Theologia mythologica*, Fribourg-en-Brisgau, 1532, p. 6 v° et *Apotheoseos deorum libri*, p. 75 : « *foederibus praesidem Ianum habuerint, Romulo enim et Tatio simul redeuntibus in gratiam, ratum esse publicitus, historiae narrat quot Ianus biceps in utriusque regno haud aliter coleretur quam si inter hos principes foedus compegisset et autor concordiae foret* ».

⁴⁶ Pictorius, *Apotheoseos deorum libri*, p. 75.

⁴⁷ Cf. Dante, *La Monarchie*, II, 1, 2-3.

⁴⁸ Cicéron, *De officiis*, I, 12, 38.

« providence divine »⁴⁹. Les dieux de l'empire romain ne sont qu'une manière particulière, figurée, de nommer les notions de la théologie chrétienne. Héra est une manière ancienne de nommer la Providence divine. Dans la *Divine Comédie*, les personnages liés à l'antiquité païenne ne sont qu'une manière de figurer un vice ou une vertu. Auerbach⁵⁰ a très finement caractérisé ce système de la *figura* qui fait par exemple de Caton d'Utique, païen et suicidé, le gardien du Purgatoire. Le système herméneutique de la *figura* fait de Caton une préfiguration de la liberté chrétienne, de l'affranchissement de l'âme déliée de la servitude du péché. On comprend mieux, dès lors, comment le culte rendu aux dieux païens dans le cadre de l'empire romain antique a pu constituer un modèle de réflexion sur la piété civique et la vertu politique pour les sujets du Saint-empire romain germanique.

L'empire romain antique est enfin proposé comme modèle parce qu'il est parvenu à unifier en une seule entité politique la diversité des peuples et des nations. D'après Claude Lefort⁵¹, Dante aurait été le premier à imaginer une société cosmopolite universelle soumise à une unique autorité⁵². Dante admire l'empire romain pour son unité, pour sa capacité à fédérer le « genre humain » (« *genus humanum* »), à absorber le multiple dans l'un. La société que Dante appelle de ses vœux serait unie par la notion de *civilitas humana*. Dante propose un modèle universaliste et cosmopolite, par delà les frontières du temps et des nations. Mais cet universalisme est nécessairement chrétien, puisque les romains honoraient des dieux et héros préfigurant le christianisme. Les mythographes du XVI^e siècle interrogent également la notion d'un empire cosmopolite, mais en soulignent au contraire la diversité religieuse. Pictorius et Herold soulignent d'entrée de jeu la différence entre paganisme et christianisme : l'un n'est plus assimilable à l'autre comme le permettait, chez Dante, le système herméneutique de la *figura*. Pictorius, par exemple, explique d'emblée dans la première phrase de son traité que la religion antique est une « folle superstition »⁵³ mais que le peuple romain a dominé toute la terre. Herold démarque lui aussi la religion chrétienne de la mythologie païenne, tout en procédant toutefois, comme l'avait fait Giraldi, à des rapprochements entre le tétragramme judéo-chrétien et les quatre lettres du nom de Jupiter (*Iouis*).

Pictorius pousse la réflexion plus loin. Dans sa seconde mythographie, après avoir souligné le nombre invraisemblable de dieux antiques, il explique que les différents peuples qui constituèrent l'empire romain changèrent les noms des dieux latins de manière à les adapter aux particularités locales.

Indigites uelut astruptitios quoque magno superstitionis cultu uenerati sunt ueteres [...] nominibus tamen subinde mutatis : [...] Indi Iouem pluuium deum nominarunt indigetem, et Gangem fluuium. »⁵⁴

Les Anciens vénèrent également des dieux indigètes, qu'on pourrait qualifier d'« ajoutés », par de grands cultes religieux [...]. Parfois les noms changeaient : [...] les Indiens nommèrent Jupiter leur dieu indigète de la pluie, ainsi que le fleuve Gange.

Les dieux indigètes, liés à des cultes particuliers à chaque cité ou à chaque peuple, se fondent dans la religion de l'empire : le dieu de la pluie du peuple indien est ainsi identifié au

⁴⁹ Dante, *La Monarchie*, II, 9, 8 : « *Hic Pirrus Heram uocabat fortunam, quam causam melius et rectius nos diuinam prouidentiam appellamus* ».

⁵⁰ Erich Auerbach, *Figura*, première publication dans *Neue Dantestudien*, Istanbul, Basimevi, 1944.

⁵¹ Claude Lefort, « La modernité de Dante », préface à Dante, *La Monarchie*, Paris, Belin, 1993.

⁵² Dante, *La Monarchie*, I, 2, 2 : « La monarchie temporelle, que l'on appelle empire est un principat unique sur tous les êtres ».

⁵³ Pictorius, *Apotheoseos deorum libri*, page 1. Je ne reprends pas le détail de la démonstration de cette question, traitée dans ma thèse de doctorat.

⁵⁴ Pictorius, *Apotheoseos deorum libri*, p. 3.

Jupiter romain. Pictorius condamne cette malléabilité religieuse qu'il assimile à de la frivolité. Mais il souligne en même temps avec insistance la tension entre unité politique de l'empire et diversité des situations religieuses locales. Contrairement à Dante, Pictorius interroge la possibilité d'une absorption des dieux locaux dans un culte commun à tout l'empire. Même si cet assemblage de religions hétérogènes est condamné, il est l'objet d'un nouvel intérêt. Cette réflexion renouvelée sur politique et religion dans l'empire romain antique n'est certainement pas étrangère à l'éclatement confessionnel de l'empire romain germanique contemporain, lors de la paix d'Augsbourg tout récemment signée.

CONCLUSION

Les deux mythographes Herold et Pictorius ont tous deux la particularité de s'être vivement impliqués dans les débats théologico-politiques de leur temps. Appartenant aux deux tendances religieuses opposées, catholique et réformée, ils évoluent pourtant dans les mêmes milieux et prennent position en faveur de l'indépendance du Saint-empire germanique face aux dérives du pouvoir du pape. Herold cherche les moyens d'une véritable conciliation entre les deux camps, catholique et réformé. Pictorius, lui, considérerait probablement le retour des Réformés dans le sein de l'église catholique comme la meilleure solution au conflit. Malgré cette divergence d'obédience, les deux mythographes, dans la lignée de Dante, font de l'étude de la religion de l'empire romain antique une source de réflexion sur l'articulation du politique et du religieux pour un empire en quête d'unité. L'œuvre de Pictorius notamment approfondit la question de la théologie mythologique, qui permet de mieux cerner les rapports entre politique et religion dans un empire qui, pour être antique, ne manque pas de suggérer des rapprochements avec le saint empire romain germanique. La mythologie présente en effet la particularité de présenter conjointement les aspects d'une théologie, d'un système d'organisation politique et d'un mode d'expression poétique. Dans la *Divine comédie*, les personnages tirés de la mythologie païenne côtoient ceux de l'histoire contemporaine pour donner au visiteur des enfers une leçon morale et civique exprimée par l'intermédiaire du chant poétique. Dans la mythographie de Pictorius, les dieux païens sont l'occasion de transmettre des citations poétiques, qui, par leur langage figuré, incitent les princes et leurs sujets à adopter un comportement civique. Herold, en traduisant systématiquement les noms et descriptions des dieux latins en allemand accomplit à la fois un acte poétique et politique: son travail de traduction est aussi une façon d'affirmer une autonomie par rapport à la suprématie de l'Italie. Pour Dante, comme pour Herold, son traducteur, et pour Pictorius, la réflexion politique s'allie à la poétique et trouve dans la mythologie antique un support privilégié pour penser de manière distanciée les sujets peut-être trop brûlants de l'actualité.