Document generated on 07/15/2025 7:56 p.m.

Tangence

La *Bible des poëtes* : une réécriture rhétorique des *Métamorphoses* d'Ovide
The Bible des poëtes: A Rhetorical Rewriting of Ovid's *Metamorphoses*

Marie-France Viel

Number 74, Winter 2004

Édition critique et intertextualité. Réécritures, reprises, dérivations

URI: https://id.erudit.org/iderudit/009204ar
DOI: https://doi.org/10.7202/009204ar

See table of contents

Publisher(s)

Tangence

ISSN

1189-4563 (print)
1710-0305 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Viel, M.-F. (2004). La *Bible des poëtes* : une réécriture rhétorique des *Métamorphoses* d'Ovide. *Tangence*, (74), 25–44. https://doi.org/10.7202/009204ar

Article abstract

The publication of the *Ovide moralisé* in verse during the first half of the 14th century marked the beginning of a series of integral translations of Ovid's *Metamorphoses*. The success of the long poem was such that, up to the time of the Renaissance, various versions in prose and verse succeeded one another at regular intervals. Published in 1484 in Bruges by the printer Colard Mansion, the *Bible des poëtes* is the first printed version of the reference texts of this tradition. This work inherits from its predecessors a pronounced tendency to moralize, striving incessantly through commentaries, translations and mythographic treatises to rework Ovid's mythical subject matter with a view to adapting it to Christian realities. A study of the particular fate reserved for the treatment of the myth of Phaethon offers an opportunity to understand the rhetorical devices and exegetic methods used in the fifteen books of the Ovidian text.

Tous droits réservés © Tangence, 2004

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

La *Bible des poëtes*[1] : une réécriture rhétorique des *Métamorphoses* d'Ovide

Marie-France Viel,
Université Laval

Avec la rédaction de l'*Ovide moralisé* en vers, la première moitié du XIVe siècle marque l'avènement des traductions intégrales des *Métamorphoses* d'Ovide. Le succès du long poème est tel que, jusqu'à la Renaissance, les versions en prose et les remaniements en vers se succéderont régulièrement. Parue en 1484 à Bruges sous la presse de l'imprimeur Colard Mansion, la *Bible des poëtes* est la première version imprimée des témoins de cette tradition. L'ouvrage hérite de ses prédécesseurs un goût prononcé pour les moralisations qui, au gré des commentaires, traductions et traités mythographiques, n'ont cessé de travailler la matière fabuleuse ovidienne pour l'adapter aux exigences du monde chrétien. L'examen du sort particulier réservé au traitement du mythe de Phaéthon offre l'occasion d'appréhender les dispositifs rhétoriques et les méthodes exégétiques mis en œuvre dans les quinze livres du texte ovidien.

Constat toujours d'actualité : les *Métamorphoses* d'Ovide constituent le plus grand texte littéraire de référence en matière de

1. Pour des raisons de commodité, nous utilisons ce titre qui apparaît en fait quelques années après la publication de Mansion, avec l'édition de Vérard (1493). Voir à ce sujet Jean-Claude Moisan et Sabrina Vervacke, « Les *Métamorphoses* d'Ovide et le monde de l'imprimé : la *Bible des poëtes*, Bruges, Colard Mansion, 1484 », *Lectures d'Ovide. Publiées à la mémoire de Jean-Pierre Néraudau*, études réunies par Emmanuel Bury, Paris, Belles Lettres, 2003, p. 217-237. Le titre attribué à l'ouvrage de Mansion à sa parution est en réalité : « *Cy commence Ovide de Salmonen son livre intitule Methamorphose, Contenant. xv. livres particuliers moralisie par maistre Thomas Waleys docteur en theologie de lordre sainct Dominique Translate et Compile par Colard Mansion en la noble ville de Bruges* », [mai 1484], Paris, Bibliothèque nationale, Rés. g. Yc. 1002 [1er tirage] ; Rés. g. Yc. 1028 [2e tirage].

Tangence, nº 74, hiver 2004, p. 25-44.

mythologie gréco-romaine pour l'Occident chrétien. Le Moyen Âge, surtout en sa fin, n'échappe pas à l'attrait de cette grande somme. Dès le XIIe siècle, on observe un essor des traductions ovidiennes, d'abord partielles, puis, à partir du milieu du XVIe siècle, intégrales dans les *Ovide(s) moralisé(s)*, appellation que la critique moderne confère à l'ensemble des traductions intégrales des *Métamorphoses*, en rime ou en prose [2]. La *Bible des poëtes*, parue en 1484 sous la presse de l'imprimeur brugeois Colard Mansion [3], s'insère dans cette tradition de traductions interprétatives dans lesquelles les récits païens sont systématiquement allégorisés, le texte original étant fortement commenté et moralisé en vue de justifier sa transmission par les preuves répétées de sa conformité avec l'idéologie chrétienne. À l'instar de ses prédécesseurs, Mansion traduit donc le corpus ovidien dans l'objectif de démontrer la pérennité du message chrétien et d'en convaincre ses lecteurs. Dans ce contexte, l'analyse du dispositif rhétorique qui permet au traducteur de persuader son lectorat et, ce faisant, de légitimer son choix de corpus, révèle la plupart des points d'ancrage, au sein des récits traduits, des développements allégoriques qui clôturent chaque mythe transcrit.

La particularité des traductions *ad sententium* médiévales et renaissantes requiert toutefois quelques précisions — et précautions — préalables. L'esprit de ces textes est en effet largement tributaire de l'histoire de l'exercice grammatical et du long et célèbre parcours de l'*imitatio*. Aussi, un détour par les notions que la traduction implique, soit celles de commentaire, de compilation, d'interprétation, de réappropriation d'un texte antique, voire de réécriture, s'avérera nécessaire afin de recomposer initialement la

---

2. Sur l'historique et la filiation de ces traductions, voir Sabrina Vervacke, « Forme et fonction des traductions moralisées des *Métamorphoses* d'Ovide. Le *De formis figurisque deorum* de Pierre Bersuire (Avignon, 1342), préface de la *Bible des poëtes* (Bruges, Colard Mansion, 1484) », thèse de doctorat, Québec, Université Laval, 1999, vol. I, f. 152-180.
3. L'auteur de la *Bible des poëtes*, si l'on en juge par les travaux de Hauréau (dont Sabrina Vervacke reprend d'ailleurs l'hypothèse dans sa thèse), n'est pas Thomas Waleys, comme l'indique l'intitulé du manuscrit, mais bien Colard Mansion. Ce dernier, en plus de compiler l'ouvrage de Bersuire (désigné par erreur d'attribution sous le nom de « Thomas Waleys »), récupère des éléments des traductions antérieures des *Métamorphoses*, ajoute certains passages et apporte des précisions là où il les juge indispensables. C'est pourquoi la *Bible des poëtes* lui est attribuée. Voir à ce sujet Sabrina Vervacke, « Forme et fonction des traductions moralisées des *Métamorphoses* d'Ovide », ouvr. cité, f. 182.

trame implicite de la *Bible des poëtes*. Puis, l'étude des prologues[4] de l'œuvre traduite permettra de passer à l'explicite et montrera comment l'auteur justifie sa propension à une moralisation favorable à une christianisation du corpus ovidien en recourant à des stratagèmes rhétoriques dont l'efficacité est depuis longtemps éprouvée. Enfin, l'analyse de la fable de Phaéthon, qui comporte elle-même un discours purement rhétorique, celui de Phébus à son fils, mettra en évidence le fait que les principes de conviction et les visées didactiques de Mansion modulent visiblement la version originale du récit.

La traduction : quand la transcription littérale devient réécriture

Avant d'entrer dans l'analyse proprement dite de la *Bible des poëtes*, il importe de définir et d'expliquer le contexte de production des *Ovide(s) moralisé(s)*, notamment en clarifiant la pratique de traduction qu'ils représentent. Vers la fin du Moyen Âge, la langue vulgaire, le français, prend une expansion considérable et s'affirme entre autres grâce à l'invention de l'imprimerie en 1438 par Gutenberg dont « Ovide est le premier bénéficiaire[5] ». En effet, « [t]rès rapidement, l'imprimerie engendre l'apparition d'une classe de lecteurs qui, pour désireux qu'ils soient de prendre contact avec la culture antique, ignorent l'hébreu, le grec ou même le latin. Cet afflux de lecteurs nouveaux provoque une demande accrue de traductions en langue vulgaire[6]. » La pratique de la traduction devient de ce fait une activité de premier plan vers la fin du Moyen Âge. Or, bien que

---

4. Il faut préciser que le premier prologue de cet ouvrage est en fait la reprise d'un traité mythographique, le *De formis figurisque deorum* de Pierre Bersuire. Cette récupération, Mansion l'utilise pour définir sa propre entreprise de traduction. De plus, il modifie ces résumés berchoriens « en vue de correspondre aux besoins de la traduction […] » (Sabrina Vervacke, « Forme et fonction des traductions moralisées des *Métamorphoses* d'Ovide », ouvr. cité, f. 182). Nous ne ferons pas ici de distinction entre l'écriture de Bersuire et celle de Mansion. Nous soulignerons cependant les éléments rhétoriques que reprend et quelquefois ajoute l'auteur de la *Bible des poëtes* parce qu'ils jouent un rôle fort important dans la préparation à la lecture de cette œuvre.
5. Jean-Pierre Néraudau, préface des *Métamorphoses*, traduction de Georges Lafaye, édition de Jean-Pierre Néraudau, Paris, Gallimard, coll. « Folio Classique », 2000, p. 33.
6. Henri Van Hoof, *Histoire de la traduction en Occident. France, Grande-Bretagne, Allemagne, Russie, Pays-Bas*, Paris et Louvain-la-Neuve, Éditions Duculot, coll. « Bibliothèque de linguistique », 1991, p. 30-31.

> les humanistes favorisent la traduction, […] beaucoup sont hostiles à une restitution mot à mot. Les théoriciens répètent volontiers que reproduire un texte mécaniquement, sans saisir sa signification profonde, c'est le trahir. Pour éviter ce danger, il importe d'assimiler l'œuvre de l'intérieur, de s'en approprier la substance. Comme l'imitation, la traduction doit repenser le texte et, pour en assurer la compréhension, inclut nécessairement un degré d'interprétation [7].

En ce sens, la traduction médiévale se donne à voir comme un exercice de style, une écriture, ou plutôt une réécriture. Le traducteur est avant tout un imitateur, mais il se fait également analyste, puis auteur, car il doit d'abord comprendre le texte original, le réécrire en des termes plus clairs et permettre ainsi à ses lecteurs de bien en saisir la portée. C'est pourquoi il est possible d'affirmer que la traduction « s'apparente à un mouvement herméneutique [qui] débute par une exégèse grammaticale (compréhension et interprétation) et [qui] s'achève par une appropriation du discours traduit (reformulation) [8] ».

Traduire, pour les auteurs des *Ovide(s) moralisé(s)*, c'est non seulement commenter le texte original, mais c'est également compiler les gloses déjà élaborées autour de l'ouvrage. Le traducteur, en plus d'insérer dans son texte sa propre interprétation, intègre à son exégèse les explications de ses prédécesseurs, car l'œuvre à traduire est *a priori* parasitée de commentaires, règle à laquelle n'échappe pas l'ouvrage d'Ovide.

> Dès le XIIIe siècle en effet, les gloses se sont multipliées dans les manuscrits des *Métamorphoses* au point d'envahir les quatre marges du feuillet. À cette époque, le texte se présente hérissé de gloses interlinéaires, lourdement encadré de notes marginales où l'on peut trouver, outre un commentaire littéraire fort pauvre, des indications historiques, géographiques, mythographiques souvent intéressantes ; et bien entendu, à la fin de chaque *mutatio*, une ou plusieurs allégories rappelant au lecteur que toute œuvre poétique tend à instruire et à édifier […] [9].

---

7. Michel Jeanneret, *Le défi des signes. Rabelais et la crise de l'interprétation à la Renaissance*, Orléans, Paradigme, coll. « L'Atelier de la Renaissance », 1994, p. 28.
8. Sabrina Vervacke, « Forme et fonction des traductions moralisées des *Métamorphoses* d'Ovide », ouvr. cité, f. 19.
9. Paule Demats, *Fabula. Trois études de mythographie antique et médiévale*, Genève, Librairie Droz, coll. « Publications romaines et françaises », 1973, p. 61.

Comme souvent, il est extrêmement difficile de recenser les sources utilisées par les traducteurs pour expliquer leur travail, en partie parce qu'ils puisent la plupart de leurs explications dans la tradition et qu'à ce titre, ils ne ressentent pas le besoin de mentionner leurs emprunts, et surtout parce que les autorités proviennent de textes variés et issus de disciplines de toutes sortes. Malgré ces problèmes d'identification insolubles, on peut affirmer que deux catégories d'arguments sont particulièrement exploitées par les traducteurs médiévaux : les arguments d'*authenticitas* et ceux d'*auctoritas*[10]. En effet, au fil du temps, les textes traduits sont non seulement amplifiés par des citations d'auteurs précédents, mais ils sont aussi contaminés par des éléments allégoriques, par des adages et des maximes populaires ainsi que par des extraits empruntés aux principaux exégètes bibliques. En somme, le traducteur des *Métamorphoses* endosse de multiples fonctions : compilateur, il est également commentateur, interprète, mythographe, historien et, finalement, allégoriste. Cette dernière compétence est primordiale, car l'exégèse est la voie royale pour rendre les récits païens conformes aux principes doctrinaux chrétiens. Légitimée entre autres par son application aux textes sacrés, la pratique allégorique est, rappelons-le, largement favorisée et justifiée par le mode de traduction *ad sententium* (traduction selon l'esprit, la sentence, et non traduction mot à mot) qui permet aux traducteurs de « modifier ce qui pourrait choquer, de supprimer le superflu, d'ajouter le profitable[11] » et, par conséquent, de montrer continuellement que les valeurs prônées par le christianisme sont respectées par le texte traduit.

Cette domination de l'idéologie chrétienne transparaît clairement dans les textes traduits, puisque plus de 40 % de la production française imprimée au Moyen Âge est occupée par le domaine religieux[12]. Ceci s'explique entre autres par le fait que la lecture médiévale est une activité en lien avec l'instruction, visée pédagogique adoptée par les traducteurs des *Métamorphoses*.

On traduit, en général, pour obéir ou plaire à un protecteur,

---

10. Antoine Compagnon, *La seconde main ou Le travail de la citation*, Paris, Seuil, coll. « Poétique », 1979, p. 219.
11. Paul Chavy, « Domaines et fonctions des traductions françaises à l'aube de la Renaissance », *Revue de littérature comparée*, Paris, vol. 63, n° 2 (250), avril-juin 1989, p. 151.
12. Paul Chavy, « Domaines et fonctions des traductions françaises à l'aube de la Renaissance », art. cité, p. 149.

> mais aussi — et c'est là un leitmotiv — pour être *utile*. […] On traduit parce que le texte est riche d'enseignement, sur le plan pratique, ou moral, ou spirituel, ou sur les trois. Et si cet enseignement n'est pas évident, on tâche de l'extraire à grands coups d' « expositions », de « moralisations [13] ».

Visiblement, évacuer tout ce qui pourrait offusquer la lecture de la leçon donnée par le texte ovidien est une constante dans la pratique des traducteurs des *Ovide(s) moralisé(s)*, car en « inventori[ant] l'ensemble des interprétations allégoriques, [ils] donne[nt] au texte une épaisseur qui le lave du péché de frivolité, […] qui légitime la lecture d'Ovide en milieu chrétien […] [14] ». L'allégorie qui révèle le *véritable* sens du texte ovidien rend les lecteurs des traductions moralisées moins naïfs en ce qui concerne les mythes et leur évite ainsi de répéter l'erreur des païens qui ne retiennent que le sens littéral des fables. Dans les *Métamorphoses*, Ovide met en scène des dieux, des nymphes, des héros, des fondateurs de cité, des rois et situe ces derniers dans un univers qui est à la fois merveilleux et scabreux puisque l'amour, la passion et la gloire les conduisent à la folie, à la vengeance, à l'adultère, à la trahison et au meurtre. Ne pouvant transmettre tel quel un tel corpus, les traducteurs l'adaptent aux valeurs chrétiennes et modifient son contenu original. La pratique de la traduction moralisante est en somme nécessaire : « L'esthétique cléricale étant fondée sur la vérité et sur l'utilité morale, le charme des légendes païennes ne pouvait en aucune façon excuser l'erreur et l'impiété qui les enchantent. Les fables ont donc été sauvées […] par leurs allégories […] [15]. »

La fonction de l'allégorie : la conversion d'Ovide au christianisme

C'est en effet par le biais du mode d'interprétation allégorique que les traducteurs mettent au jour le *vrai* sens des fables ovidiennes. On assiste alors à l'application d'« un vaste projet de christianisation d'une production littéraire et d'évangélisation d'un lectorat [16] », car, ainsi que le précise Jean Seznec, « [l'inter-

13. Paul Chavy, « Domaines et fonctions des traductions françaises à l'aube de la Renaissance », art. cité, p. 148.
14. Jean-Pierre Néraudau, préface des *Métamorphoses*, art. cité, p. 33.
15. Paule Demats, *Fabula*, ouvr. cité, p. 3.
16. Sabrina Vervacke, « Forme et fonction des traductions moralisées des *Métamorphoses* d'Ovide », ouvr. cité, f. 5.

prétation symbolique] conduit à constater la parenté foncière de cette sagesse profane — dont l'enveloppe varie, mais dont les préceptes sont immuables — avec celle de l'Écriture[17] ». Et cette parenté assoit l'autorité de la Révélation et, plus largement, de la Bible qui est le livre de ce qui a été, de ce qui est et de ce qui sera. Témoins, ces textes païens qui, une fois allégorisés, contribuent à la vérification de vérités énoncées dans les textes sacrés. L'idée d'une théologie première (*prisca theologia*), largement répandue au Moyen Âge, permet de contrer les objections que certains pourraient formuler à l'encontre de cette pratique (il est vrai surprenante) qui permet de transformer des auteurs du paganisme en précurseurs des évangélistes : « Les vérités divines que Dieu, après les avoir communiquées à ses prophètes et ses apôtres, nous révèle dans la Bible, avaient également été transmises, par une voie indirecte, à quelques mages du monde païen […][18]. »

Voici donc qu'Ovide, selon les interprètes de l'époque, est l'un de ces sages profanes divinement inspirés. D'ailleurs, « dès le XIIe siècle, voire dès le XIe, la légende d'un Ovide chrétien [circulait et] justifiait d'avance tout l'enseignement moral et théologique que les maîtres puiseraient dans les *Métamorphoses*[19] », conversion que raconte le texte apocryphe du *De Vetula*[20]. Les traducteurs font par conséquent tout leur possible pour démontrer, tout en traduisant, que cet auteur antique est un théologien avant l'heure. Dès lors, le choix de la traduction comme la méthode de lecture du texte sont légitimés, et certains dieux et héros mythiques vont rendre plus accessible tel ou tel aspect du mystère chrétien[21]. Ainsi, grâce à l'allégorie, les traducteurs confirment et retracent les préceptes de leur religion, et

> […] le génie allégorique du Moyen Âge […], renouvelant la tradition des Pères, aperçoit dans les personnages et les épisodes de la Fable, des préfigurations de la vérité chrétienne. En effet, à partir du XIIe siècle, où l'allégorie devient le véhicule de toute

17. 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*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1993, p. 117.
18. Michel Jeanneret, *Le défi des signes*, ouvr. cité, p. 23.
19. Paule Demats, *Fabula*, ouvr. cité, p. 140.
20. Paule Demats, *Fabula*, ouvr. cité, p. 113.
21. Voir Jean Pépin, « Christianisme et mythologie », dans Yves Bonnefoy (sous la dir. de), *Dictionnaire des mythologies et des religions de sociétés traditionnelles et du monde antique*, Paris, Flammarion, coll. « Mille et une pages », 1999, p. 314.

> expression pieuse, l'exégèse mythologique dans ce sens prend d'étonnantes proportions[22].

Les traducteurs des *Métamorphoses* décèlent donc systématiquement le sens mystique des mythes ovidiens, et ce même pour les récits les plus sombres, car « [p]lus un signe est énigmatique, plus on lui attribue de substance et de profondeur[23]. » Ils délaissent le sens premier des textes et vont au-delà de la fable afin de retrouver les vérités dissimulées par Ovide. D'ailleurs, le sujet des *Métamorphoses*, la *mutatio*, « permet de récupérer l'œuvre toute entière pour un usage moral. Vraie ou fausse, la *mutatio* est doublement démonstrative : l'exhortation est mise en garde lorsqu'elle récompense la vertu et châtie le crime, elle inspire le mépris d'un monde changeant et le désir de la gloire éternelle[24] ». L'allégorie est en fait doublement présente dans les traductions des *Métamorphoses*, car elle se définit de deux façons différentes, mais complémentaires :

> Au sens strict et étymologique, le mot [allégorie] désigne une manière de parler […] au sens dérivé, qui finit par devenir le plus courant, il indique une façon de comprendre la figure selon l'intention de l'auteur ; autrement dit, la première allégorie consiste à cacher un message sous le revêtement d'une figure ; la deuxième, à décrypter la figure pour retrouver le message[25].

Il y a, de ce fait, une distinction à établir entre expression allégorique et interprétation allégorique, ce pourquoi Jeanneret parle d'encodage réalisé par Ovide et d'un travail de décodage accompli par le moralisateur[26]. Ce dernier est appelé à découvrir le sens des récits, et pour y arriver, il recourt implicitement à l'interprétation quadripartite propre à l'exégèse biblique, c'est-à-dire aux quatre sens (littéral, allégorique, tropologique et anagogique) qui permettent d'expliquer les fables et où, comme l'explique Augustin de Dacie, « [l]a lettre nous enseigne les faits, l'allégorie ce qu'il faut croire, le sens moral ce qu'il faut faire [et] l'anagogie le but vers

---

22. Jean Seznec, *La survivance des dieux antiques*, ouvr. cité, p. 108.
23. Michel Jeanneret, *Le défi des signes*, ouvr. cité, p. 22.
24. Paule Demats, *Fabula*, ouvr. cité, p. 156.
25. Jean Pépin (sous la dir. de), *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Études augustiniennes, 1976, p. 487-488.
26. Voir Michel Jeanneret, *Le défi des signes*, ouvr. cité, p. 35. Il importe cependant de préciser ici que l'intention de l'auteur, telle qu'elle se donne à lire chez le traducteur, ne correspond que très rarement au véritable dessein d'Ovide.

lequel aller [27] ». Le traducteur-moralisateur oriente en fait son travail vers la christianisation du corpus ovidien. Il s'agit donc pour lui de transformer la matière originale de telle sorte que la concordance entre l'ouvrage d'Ovide et les principes majeurs du christianisme apparaisse évidente aux yeux des lecteurs, ce que va lui permettre l'allégorie.

La *Bible des poëtes* : quand la rhétorique transforme le discours traduit

Tout comme ses prédécesseurs, Mansion propose une traduction vernaculaire des *Métamorphoses* qui répond à la visée didactique définie pour cette pratique et qui adapte le corpus ovidien à la réalité du monde chrétien. C'est en ce sens qu'il est légitime d'aborder la *Bible des poëtes* en tant que réécriture d'une œuvre antique. Il est d'ailleurs possible de le constater par l'analyse rhétorique de l'imposant préambule de cet ouvrage qui comporte quatre prologues [28], ce qui annonce déjà le profond besoin qu'éprouve Mansion de justifier son entreprise de traduction, c'est-à-dire d'étudier des fables païennes en leur donnant, grâce à une lecture morale, un caractère chrétien. Cet important paratexte fait office d'exorde et constitue, en quelque sorte, un guide de lecture, comme le propose Aristote : « L'exorde est placé au début d'un discours ; c'est comme en poésie le prologue et, dans l'art de la flûte, le prélude ; car tous ces termes désignent le début et

27. Antoine Compagnon, *La seconde main ou Le travail de la citation*, ouvr. cité, p. 176. Toutefois, les auteurs des *Ovide(s) moralisé(s)* ne semblent pas adopter la méthode pyramidale d'interprétation allégorique telle que pratiquée par les exégètes chrétiens. Certes, ils reprennent les quatre sens de l'écriture, mais sans suivre un ordre précis. Le traitement allégorique varie en fonction des mythes : si certains sont crédités de plusieurs significations, d'autres ne bénéficient que d'un décodage physique ou moral ; parfois, comme c'est le cas pour les légendes entourant la Guerre de Troie, aucun travail d'interprétation n'est réalisé. De plus, il y a une importante distinction à faire entre exégèse biblique et exégèse fabuleuse, car elles sont élaborées à partir de deux corpus complètement différents : le sens littéral, pour les exégètes de la Bible, est historiquement vrai en plus d'être porteur d'une signification spirituelle, alors que pour la plupart des récits païens — exceptés ceux qui sont considérés comme la « vraye histoire » — l'acception littérale est fausse et n'a de valeur qu'au sens allégorique.
28. Il y a quatre prologues dans la mesure où l'on compte l'« adicion du compilateur de ce livre » placée à la suite des trois prologues. Voir à ce sujet l'analyse de Sabrina Vervacke, « Forme et fonction des traductions moralisées des *Métamorphoses* d'Ovide », ouvr. cité, f. 246 et suiv.

comme une voie ouverte à celui qui se met en marche[29]. » Dès les premières lignes, il est possible d'identifier les destinataires de cet ouvrage. L'auteur fait appel à un auditoire particulier qui partage une même croyance, le christianisme. Il évoque des textes et des personnages de l'Évangile, et parle abondamment du Dieu chrétien. Par exemple, il emploie des références bibliques telles que « Saincte Escripture[30] », « Livre des Roys » (*BP*, f°1v°, a), « notre Sauveur et Redempteur Jhesus » (*BP*, f°2r°, a), « Viel et Nouvel Testament » (*BP*, f°2r°, b), « notre mere saincte Eglise catholique » (*BP*, f°42v°, a). Il se place même sous le patronage divin : « [...] au plaisir de Dieu qui nous a donné sa grace de commencier [...] » (*BP*, f°45r°, a), ce qui nous place d'ores et déjà dans un univers judéo-chrétien. On peut également penser que les lecteurs de la *Bible des poëtes* sont lettrés, à l'image du compilateur, car on remarque la présence de nombreuses sources littéraires telles Rabanus, Fulgence et Servius (*BP*, f°2v°, a), et de quelques sentences latines issues, pour la plupart, des *Métamorphoses*, comme « *Fas est ab hoste doceri* » (*BP*, f°2v°, a). Le traducteur a certes l'intention de plaire à son lectorat en reprenant la matière fabuleuse d'Ovide et en montrant combien elle se conjugue à la doctrine chrétienne. En ce sens, il renoue avec le moment de l'exorde appelé *captatio benevolentiæ*, où l'auteur doit aussitôt, selon Cicéron, charmer et gagner son public[31].

Puisque Mansion conforte les valeurs déjà existantes et qu'il souhaite, par sa traduction, renforcer les convictions chrétiennes de ses lecteurs en soulignant les vertus de cette doctrine présentes chez des auteurs pré-chrétiens comme Ovide, il est possible de rattacher cette œuvre au genre rhétorique épidictique[32]. La visée du compilateur se veut principalement pédagogique : « C'est que

---

29. Aristote, *Rhétorique*, traduction de Charles-Émile Ruelle revue par Patricia Vanhemelryck, Paris, Librairie générale française, coll. « Livre de poche : Classiques de la philosophie », 1991, p. 351.
30. 1484, Paris, Bibliothèque Nationale, Rés. g. Yc. 1002 [1er tirage] ; Rés. g. Yc. 1082 [2e tirage], f°1v°, a. Les références à cet ouvrage seront désormais directement inscrites dans le texte de la manière suivante : (*BP*, f°1v°, a), ce qui facilitera la lecture.
31. Voir Cicéron, *De l'orateur*, texte établi et traduit par Edmond Courbaud, 3e édition, Paris, Belles Lettres, coll. « Universités de France », 1959, livre II, p. 138.
32. Voir Quintilien, *Institution oratoire*, texte établi et traduit par Jean Cousin, Paris, Belles Lettres, coll. « Universités de France », 1976, tome II, livres II-III, p. 188-196.

de fables, et de poetrie, est aucunesfois à user, affin d'icelles aucun sens moral s'en puisse extraire. Et affin aussi que fausseté soit corrigié par verité » (*BP*, f°1r°, b et f°1v°, a). Il reprend plus loin cette idée, mais cette fois, en usant d'un argument d'autorité :

> « *Omnia que scripta sunt ad nostram doctrinam scripta sunt etc.* » Ces parolles dist monseigneur sainct Paul l'apostre, qui valent autant à dire en françois. « Toutes choses bonnes ou mauvaises qui sont escriptes : sont pour nostre doctrine faittes et escriptes. » Les bonnes, affin d'y prendre exemple de bien faire, et les mauvaises affin de les eschever et de s'en garder. (*BP*, f°44v°, a)

Il inscrit son travail dans le prolongement de la citation qu'il attribue à saint Paul[33] et, par conséquent, sa traduction apparaît légitime aux yeux de ses lecteurs. Mansion désire mettre au jour le sens qu'Ovide a voulu donner à ses récits, signification qui est « fortement ancré[e] dans une dimension moralisatrice et cette morale puise résolument ses fondements dans les lois promulguées par l'Église[34] ». Il se propose donc « de narrer et de raconter les fables au long en ensuivant Ovide [s]on acteur, et sur chascune y determiner selon [s]on petit entendement le sens moral et allegorique » (*BP*, f°2v°, a), c'est-à-dire de relever le véritable sens qui se cache sous les diverses métamorphoses des héros ovidiens. Ainsi, contrairement aux païens qui ne s'en tiennent qu'à l'acception littérale, les chrétiens bénéficient du travail du traducteur qui, grâce à l'allégorie, « découvr[e], sous les apparences de l'imposture et du sacrilège, une doctrine exacte et sainte[35] ».

Mansion a le dessein d'éduquer son public en lui apportant une éthique et une règle de vie, *propositio* qu'il réitère constamment dans son long préambule. Il aspire « […] à l'édification des bons et justes hommes, à la révocation et conversion des mauvais et vicieux, et à la joyeuseté et plaisance des traveilliez qui volentiers lisent ou oyent choses joyeuses et nouvelles pour conforter leus esperis […] » (*BP*, f°42v°, a). Il compte y parvenir en moralisant les récits ovidiens « selon la sainte Escripture des authentiques docteurs catholiques » (*BP*, f°44v°, b). En ce sens, la *Bible des poëtes* adopte le registre épidictique, car l'auteur veut montrer combien la

33. Voir Sabrina Vervacke, « Forme et fonction des traductions moralisées des *Métamorphoses* d'Ovide », ouvr. cité, f. 259.
34. Sabrina Vervacke, « Forme et fonction des traductions moralisées des *Métamorphoses* d'Ovide », ouvr. cité, f. 264.
35. Paule Demats, *Fabula*, ouvr. cité, p. 11.

lecture des *Métamorphoses* permet de distinguer le Bien du Mal. Mansion donne à voir un Ovide théologien avant l'heure qui a « "encodé" certaines vérités que le traducteur va débusquer par le biais d'une allégorèse[36] ». Il s'inscrit par là dans la filiation des auteurs des *Ovide(s) moralisé(s)* qui se feront, selon Seznec, un point d'honneur de « distinguer le sens littéral et le sens profond [des fables, car] le premier est frivole, mais le second est grave — et c'est là le véritable sens[37] ». Le commentateur essaie de convaincre ses lecteurs du bien-fondé de son choix de traduction et, pour y arriver, il réfère directement à la religion catholique. Il cite d'entrée de jeu saint Paul, le *Livre des Rois* et Ézéchiel, ce qui lui permet d'affirmer que

> La Saincte Escripture doncques est acoustumée de user de telles et semblables fables affin que d'icelles elle puisse extraire et conclure aucune verité. Semblablement ont fait et usé les poetes qui au commencement faingnirent les fables car par ces faintes ilz vouldrent tousjours entendre aucune verité [...]. (*BP*, f°1v°, a)

Il use encore une fois d'un argument d'autorité puisqu'il justifie son entreprise en s'appuyant sur la valeur du travail effectué par la sainte Église autour des textes sacrés. Il emploie également l'argument *a fortiori*, car il écrit :

> Et mesme notre Sauveur et Redempteur Jhesus volut user de paraboles et de similitudes en ses sermons et Euvangiles en plusieurs et divers lieux.
>
> Et pour ce doncques que je voy que l'Escripture use de fables et de paraboles à l'ostencion et demonstrance d'aucune verité passée ou presente et que aussi les poetes faingnirent icelles à la designacion et signiffiance d'avoir la verité des choses tant natureles comme historiennes : il me semble chose bonne plaisant et honneste d'escripre sur chacune fable de ce present volume aucunes moralisations là où elles serviront et neccesaires seront, et non pas à toutes. [...] Affin que apres icelles fictions les hommes se puissent conformer et convertir aux misteres de bonnes meurs et de vraye foy. (*BP*, f°2r°, a-b)

Le fait d'affirmer que Jésus et la sainte Écriture transmettent leur message par le biais de paraboles autorise Mansion à les imiter en traduisant les *Métamorphoses*. Il valide ainsi non seulement le choix de son corpus, mais aussi sa méthode, l'allégorie, et dé-

---

36. Sabrina Vervacke, « Forme et fonction des traductions moralisées des *Métamorphoses* d'Ovide », ouvr. cité, f. 262.
37. Jean Seznec, *La survivance des dieux antiques*, ouvr. cité, p. 101.

montre à nouveau l'éternité des vérités bibliques qui se retrouvent chez des auteurs précurseurs de la religion chrétienne.

Le compilateur insiste particulièrement sur cette notion d'allégorie qu'il définit à maintes reprises, toujours dans le but de légitimer sa fonction de traducteur. Pour ce faire, il exploite certains lieux communs fort prisés par les auteurs qui traitent de l'allégorisme. Il emploie par exemple le *topos* du trésor caché : « Si comme par la clef on euvre le coffre où sont muchiez les tresors sans y faire violence » (*BP*, f°42r°, b). Le lecteur doit comprendre par là que Mansion ne s'emploie pas à éventrer les récits ovidiens, mais que sous les fables se trouve un sens latent qu'il faut découvrir selon la convenance ; les allégories du traducteur ne sont donc pas dénaturantes. Puis il recourt à une série de métaphores antithétiques qui sont également des lieux communs utilisés pour justifier la pratique de l'allégorie à partir des mythes païens : « Chose licite et tresvertueuse est à l'omme de cueillir s'il peut des espines grappes de doulz roisins et qu'il suche le miel de la bise et seche pierre et que s'il puet il tire oile de la tresdure roche » (*BP*, f°2r°, b). Des rapports entre les « épines » et les « doux raisins » ainsi qu'entre le « miel » et la « pierre sèche » sont établis comme entre des idées contradictoires puisées dans le monde ambiant. Ces figures sont donc mises en relation avec le *topos* de l'utilité pour que la visée morale du travail herméneutique apparaisse indispensable aux lecteurs. Mansion cite de plus une maxime commune aux Anciens, toujours en vue de souligner le recours nécessaire à l'allégorie : « La verité naturelle […] se muche soubz les fables souvent » (*BP*, f°1v°, b). En fait, « [p]our expliquer son choix, le traducteur emploie jusqu'à saturation l'ensemble des images évoquant la présence de trésors de savoir et de vérités sous une apparente légèreté […] [38] ». Pour définir sa méthode d'interprétation, il puise donc dans une « banque d'arguments » très connue des allégoristes. Il oriente de cette façon la lecture de son ouvrage, mais plus encore, ce processus de définition influe sur l'argumentation de la première à la dernière page car, comme le mentionne Demats, « [l]'allégoriste […] ne peut pas mettre au jour une vérité objective, puisqu'il cherche dans les mythes ce qu'il sait déjà d'autre source, ce qui est déjà *sa* vérité [39] ». L'auteur est en

38. Sabrina Vervacke, « Le discours liminaire des traductions moralisées des *Métamorphoses* : "[u]ne préparation de voie à la lecture et intelligence des Poëtes fabuleux" ? », *Le Moyen français*, Montréal, vol. 48, 2001, p. 80.
39. Paule Demats, *Fabula*, ouvr. cité, p. 1.

somme en quête de preuves de la révélation chrétienne dans les fables mises en scène par Ovide et c'est pour cette seule et unique raison qu'elles peuvent et doivent être traduites : « [...] le Moyen Âge ne pratique pas le culte désintéressé des lettres antiques ; il y cherche une nourriture morale, il ne les étudie qu'à la lumière et en fonction du christianisme[40] », car en fait, il « a retrouvé la Sainte Écriture dans les *Métamorphoses*[41] ».

Le mythe de Phaéthon : un exemple de moralisation par le biais de l'allégorie

Une fois son projet mis en place et justifié, Mansion peut désormais entrer dans le vif du sujet, c'est-à-dire traduire les quinze livres d'Ovide. Son entreprise de traduction des *Métamorphoses* se veut ici une réécriture, comme le prouve l'analyse de la fable de Phaéthon. Rappelons-en brièvement le sujet. Phaéthon, le fils de Phébus, a des doutes sur son origine. Il part donc pour le palais du roi Soleil afin d'obtenir de Phébus l'assurance qu'il est bel et bien son père. Ému par la rencontre de son fils illégitime, Phébus promet, un peu vite, de consentir à n'importe quelle requête formulée par le jeune homme. Le prince lui demande alors de conduire le char du Soleil pour une journée. Comme Phébus sait qu'aucun mortel ne peut accomplir cette tâche, il tente d'exhorter son fils à changer d'idée. Malgré les arguments évoqués par le dieu Soleil, Phaéthon monte sur le char et, incapable de maîtriser les chevaux coursiers de Phébus, ravage le monde en déviant la course du soleil. Il meurt alors foudroyé par Jupiter qui en est venu à cette solution extrême pour sauver le monde[42].

Le tableau comparatif qui suit permet de relever les modifications opérées par Mansion qui accentue le côté émouvant du discours ovidien original — Phébus, pour être plus convaincant, met en effet beaucoup de *pathos* dans sa tentative de dissuasion — et qui développe par surcroît la personnalité du jeune prince, ce qui lui servira pour ses développements allégoriques.

---

40. Jean Seznec, *La survivance des dieux antiques*, ouvr. cité, p. 114.
41. Jean Seznec, *La survivance des dieux antiques*, ouvr. cité, p. 124.
42. Voir Ovide, *Les Métamorphoses*, ouvr. cité, p. 69-83.

***Métamorphoses* d'Ovide (version latine)** [43]	***Métamorphoses* d'Ovide (version française)** [44]	***Bible des poëtes* de Mansion**
	Titre : Phaéthon (p. 72)	*Titre* : « Comment Pheton par son **oultrecuidance** requist Phebus son pere de mener le chariot du Soleil. » (*BP*, f°68v°, b)
« *Vix bene desierat; currus rogat ille paternos Inque diem alipedum ius et moderamen equorum.* » (p. 38)	« À peine avait-il achevé que Phaéthon demande le char de son père et le droit de conduire pendant un jour ses chevaux aux pieds ailés. » (p. 73)	« Quant Pheton oy la promesse de Phebus son pere : **moult en fut orguileux en son corage** : et pensa qu'**il demanderoit haultain don assez.** » (*BP*, f°68v°, b)
« *Paenituit iurasse patrem* […]. » (p. 38)	« Le père s'est repenti de son serment […]. » (p. 73)	« Quant Phebus oy la **fole requeste** de son filz Pheton trop durement se repenti du don que fait lui avoit […]. » (*BP*, f°69r°, a)
		« Mais oncques pour ce point ne laissa son opinion : **ains plus fort que devant ardoit et convoitoit de l'avoir en sa demaine.** » (*BP*, f°69v°, a)
« *Corripe lora manu, uel, si mutabile pectus Est tibi, consiliis, non curribus utere nostris* […]. » (p. 42)	« Prends les rênes en main, ou, si ton cœur est capable de changer, use de mes conseils et non de mon char […]. » (p. 77)	« Monte au char et prens les resnes, ou tu te reprendes et change ta **fole intencion**, et retiens mon amonestement […]. » (*BP*, f°70r°, a)
« *Occupat ille leuem iuuenali corpore currum* […]. » (p. 42)	« Phaéthon s'empare du char, bien léger sous ce corps juvénile […]. » (p. 77)	« Pheton de ce **ne voult riens faire**, ains s'est sur le chariot assis. » (*BP*, f°70r°, a)

La mise en parallèle des œuvres montre bien que le traducteur procède à plusieurs additions, identifiées ici par les caractères gras. L'auteur amplifie certains passages et emploie l'hyperbole, une figure rhétorique, en exagérant les traits de Phaéthon et en faisant de lui un personnage beaucoup plus orgueilleux et prétentieux,

43. Voir Ovide, *Les Métamorphoses*, texte établi et traduit par Georges Lafaye, 4e tirage, Paris, Belles Lettres, coll. « Universités de France », 1966, tome I (I-V), p. 37-48.
44. Voir Ovide, *Les Métamorphoses*, traduction de Georges Lafaye, édition de Jean-Pierre Néraudau, ouvr. cité, p. 69-83.

obstiné, irréfléchi et avide de pouvoir. Ce sont ces éléments qui, introduits dans le texte d'origine, permettent au compilateur de mettre au jour le sens moral de ce mythe :

> Par tous cas puis entendre et prendre Pheton pour homme orgueileux mesdisant et pertinax en ses opinions, qui veult estre oys et non oir autrui […] Pheton c'est à entendre l'omme qui par son orgueil et oultrecuidance monter veult plus hault que à lui n'apartiengne. Ou entreprendre plus qu'il ne puist parfaire, parquoy souvent l'en convient mesavenir. (*BP*, f°69r°, b)

Le discours délibératif de Phébus [45] et ses avis sont à leur tour accentués et transformés par la rhétorique de Mansion, amplification qui « […] donn[e] […] au discours une force persuasive plus grande [46] ». En effet,

> [s]i donc l'échec du discours délibératif ne cause pas de surprise pour ces fidèles de la rhétorique [les traducteurs], c'est qu'il est perçu comme ayant un autre objectif dans l'économie du récit. Plus on le renforce et dans la traduction, et dans la glose, plus il sert à mettre en évidence la force persuasive du récit dans son ensemble. Il lui apporte donc un sens privilégié : qu'une telle parole, en principe puissante et aidée en plus par tous les artifices du métier, échoue, c'est alors le signe évident, au moins au niveau de la lecture interne du récit […] de la démesure qui peut égarer l'être humain [47].

De cette façon, la fable devient un *exemplum*, voire un modèle de ce qui peut arriver à un mortel qui pèche par excès d'orgueil. Elle permet de développer la *narratio* qui « n'est donc pas un récit (au sens romanesque et comme désintéressé du terme), mais comme une protase argumentative [48] ». Mansion nous dévoile le sens caché des fables ovidiennes, mais il y arrive en amplifiant la version origi-

---

45. Nous associons la tentative d'exhortation de Phébus au genre rhétorique délibératif, car elle présente les caractéristiques propres à ce genre. Voir Cicéron, *De l'orateur*, ouvr. cité, p. 147 et suiv.
46. Jean-Claude Moisan, « Discours délibératif : l'exemple des *Métamorphoses* d'Ovide relues par des traducteurs et des glossateurs de la Renaissance », dans Claude Lachet (sous la dir. de), *Les genres insérés dans le roman. Actes du Colloque International du 10 au 12 décembre 1992*, Lyon, CEDIC, Université Jean Moulin Lyon 3, 1992, p. 277.
47. Jean-Claude Moisan, « Discours délibératif : l'exemple des *Métamorphoses* d'Ovide relues par des traducteurs et des glossateurs de la Renaissance », art. cité, p. 280. Il importe de souligner que, dans cet article, Moisan parle d'Aneau et de Marot, deux successeurs de Mansion, mais son étude montre que ces derniers s'inscrivent dans le prolongement de l'auteur ici étudié.
48. Roland Barthes, *L'aventure sémiologique*, Paris, Seuil, 1985, p. 152.

nale à l'aide de mots ou d'expressions clés qui viennent appuyer la justification de son entreprise. Sa *propositio* est en ce sens réitérée, car sa traduction lui offre la possibilité de moraliser à souhait ces histoires de manière à garder les lecteurs chrétiens dans le droit chemin, ce qui est davantage marqué par son travail allégorique.

Fidèle à l'ère des traductions *ad sententium* produites par les auteurs des *Ovide(s) moralisé(s)*, où « [a]mplifications, sommarisations, ajouts, retraits, moralisations à outrance du poème latin [...] sont les caractéristiques les plus criantes [49] », Mansion s'inspire du texte d'Ovide qu'il transforme. Il extrapole le contenu original par le biais d'une allégorie, car « [c]'est avant tout en réaction au mythe que s'est développée l'explication allégoriste [qui] consiste alors essentiellement à supposer dans la mythologie une structure ambivalente, la dualité d'un sens apparent et d'un sens caché [50] », sens spirituel découvert par nul autre que le traducteur. Ce dernier s'autorise à pratiquer l'allégorie puisqu'« [i]l [lui] semble à correction que Ovide sentist aucu[ne]ment le temps de [son] siècle en faignant la chute de Pheton filz du Soleil » (*BP*, f°71v°, b et f°72r°, a). L'auteur antique devient par conséquent un chrétien avant l'heure et le commentateur utilise la fable de Phaéthon pour illustrer le comportement des jeunes princes « par lesquels le monde a esté fort destrochié et brulé : par ce que ilz n'ont sceut mener ne conduire le char du Soleil comme firent leurs pere et n'ont volu suivir les traches ne les amonnestements d'iceulx bons et paciffiques princes » (*BP*, f°72r°, a).

Mansion expose, dans un premier temps, le sens moral à dégager des prescriptions relatives à la conduite du char auxquelles Phébus invite son fils à se conformer, à savoir qu'il faut toujours observer la voie du milieu. Pour y arriver, le traducteur met en place un réseau sémantique qui lui permet d'opposer deux générations, les rois et leurs fils. Il compare d'abord le dieu Soleil aux anciens dirigeants qui prodiguent de sages conseils, mais qui sont malheureusement remplacés par de jeunes princes orgueilleux et prétentieux, fils à l'image de Phaéthon. Puis, par les chevaux de Phébus, le commentateur entend les « subges qui estoient volontaires et prests » (*BP*, f°72r°, a). Une fois ces personnes identifiées,

---

49. Sabrina Vervacke, « Forme et fonction des traductions moralisées des *Métamorphoses* d'Ovide », ouvr. cité, f. 15.
50. Anne Pasquier, « Les sources de l'exégèse chrétienne ancienne », *Histoire de la littérature chrétienne ancienne*, Module I, notes de cours pour THL-19397, Québec, Université Laval, 2002, p. 4.

les instructions de Phébus peuvent être mieux saisies. Par conséquent, si le dieu olympien insiste pour que Phaéthon observe la voie médiane, c'est pour que, d'une part, il ne s'élève pas trop haut pour ne pas déplaire à Dieu par son orgueil (*BP*, f°72r°, b), et que, d'autre part, il ne plonge pas trop bas pour ne pas susciter la « pusilanimité » de ses sujets et leur donner l'occasion de le détester (*BP*, f°72r°, b). En d'autres mots, « [...] pour gouverner sagement il faut pratiquer la vertu du juste milieu ; savoir tempérer de mansuétude la sévérité parfois nécessaire [51] », conseil que Mansion adresse aux princes ambitieux.

Le traducteur clôt son allégorie sur un *exemplum*, utilisé ici non comme un modèle, mais plutôt comme un contre-exemple. Le prince Roboam, devenu roi à la mort de son père Salomon, incarne le jeune dirigeant qu'il faut à tout prix se garder d'imiter. Le glossateur écrit :

> Car par les jones qu'ilz ont environ et à tous costeez de eulx : ilz font comme fist Roboan apres la mort de son bon pere Salomon. Car ilz poindrent leurs subges d'escorpions laschent les resnes aux flateurs qui environ eulx sont et si laissent la droite voye de dextre et declinent à senestre par quoy le chariot à tout les chevaux tumbe en ruine et ainsi eulx avec leur roiaume est brulé et desolé en perdicion de corps de honneur et de chevance, comme il avint audit Roboam roy de Judée. (*BP*, f°72r°, b et f°72v°, a)

Mansion insiste sur le fait que le roi Salomon représente un modèle pour son fils qui, lui, bien au contraire, se laisse influencer par les « flateurs », ce qui — à l'instar de Phaéthon — a pour conséquence de ruiner le monde. Avec ce contre-exemple, l'allégoriste emploie un autre lieu commun de la rhétorique classique. Il puise en effet un anti-modèle dans l'Histoire [52] et obéit à une règle énoncée par Aristote, laquelle affirme que « [l]es mœurs doivent jouer un rôle dans la narration. C'est ce qui aura lieu si nous voyons ce qui lui donne un caractère moral [53] ». Cette preuve

---

51. Marie-Claude Malenfant et Jean-Claude Moisan, « Une lecture melanchtonienne des *Métamorphoses* d'Ovide : le commentaire de Barthélemy Aneau », dans Frank Günter et Kees Meerhoff, *Melanchthon — Schriften der Stadt Bretten. Melanchthon und Europa, 2. Teilband Westeuropa*, Stuttgart, Jan Thorbecke Verlag, 2002, p. 130.
52. Roboam a réellement régné entre 931 et 915 av. J.-C., mais sa dureté envers ses sujets a déclenché le schisme des tribus du Nord et son Royaume a été détruit par les Égyptiens (voir *Rois*, I, IXX, XIV ; *Chroniques*, X-XII).
53. Aristote, *Rhétorique*, ouvr. cité, p. 363.

extrinsèque empruntée à la réalité est en fait un argument inductif parce que l'auteur prend comme point d'appui un événement particulier et le généralise. Pour lui, tous les jeunes princes sont orgueilleux et obstinés, donc inaptes à diriger un royaume. Comme le dira un demi-siècle plus tard Sabinus, qui s'est servi entre autres de la *Bible des poëtes* pour réaliser son commentaire des *Métamorphoses* :

> [...] l'utilisation de l'image d'un enfant est excellente pour en tirer une juste leçon. De même qu'à l'enfant, à cause de son âge, ne convient aucunement la conduite de l'État, de même ces nouveaux enfants, que sont les hommes ambitieux et qui n'ont aucune expérience, doivent être éloignés du pouvoir plutôt que d'y être invités [54].

L'entreprise allégorique de Mansion ainsi que son exemple historique recourent à divers stratagèmes rhétoriques. Ce récit est persuasif parce que le mythe antique est réactualisé en fonction de l'époque médiévale et parce que les lecteurs ont devant eux un exemple puissant d'un jeune dirigeant incompétent narré dans les cadres démonstratifs qui leur sont familiers. La fable ovidienne permet désormais de dire que l'ambition, l'orgueil, l'attrait du pouvoir et l'inexpérience sont des vices à éviter et qu'il est préférable de suivre les conseils paternels, sous-entendus ici ceux de Dieu. « Une fois de plus, la dimension exemplaire des *Métamorphoses* est mise à l'honneur. Le décodage allégorique des "mutacions" transforme le texte ovidien en une longue série de *similitudines* dissuasives et Ovide est, encore et toujours, un auteur qui "par maniere de paraboles de fables et de similitudes" amène son public à de bonnes mœurs [55]. » L'objectif pédagogique exposé dans les prologues par Mansion trouve bel et bien un prolongement dans sa narration.

La *Bible des poëtes* : une héritière des principes de la rhétorique antique

L'exemple de Phaéthon montre que la pratique de la traduction vernaculaire porte les empreintes des grands principes

54. Marie-Claude Malenfant et Jean-Claude Moisan, « Une lecture melanchtonienne des *Métamorphoses* d'Ovide : le commentaire de Barthélemy Aneau », art. cité, p. 127-128.
55. Sabrina Vervacke, « Le discours liminaire des traductions moralisées des *Métamorphoses* : "[u]ne préparation de voie à la lecture et intelligence des Poëtes fabuleux" ? », art. cité, p. 97.

rhétoriques légués par Cicéron et Quintilien. Ainsi, contrairement aux idées reçues, la compilation des traductions des *Métamorphoses*, leçons de morale (auxquelles sont ajoutés de nombreux proverbes et sentences) et lectures allégoriques, ne s'exerce pas de manière aléatoire mais, au contraire, cherche l'efficace dans des procédés dont l'efficience a été maintes fois attestée. En fait, l'ensemble de l'exégèse élaborée autour des *Métamorphoses* obéit aux stratégies textuelles de la rhétorique[56], et c'est en ce sens qu'il est intéressant d'utiliser l'approche rhétorique pour analyser la forme et le fond des *Ovide(s) moralisé(s)*. En premier lieu, pour examiner la contribution de ces stratégies à l'accomplissement des objectifs énoncés dans la préface de Colard Mansion : l'autorité et l'ancienneté des sources évoquées — implicitement ou explicitement — ne suffisent visiblement pas à réaliser cet exercice de conviction si nécessaire à l'appropriation des textes païens. En second lieu, l'analyse rhétorique systématique de la *Bible des poëtes* pourrait également être d'un grand secours dans les enquêtes sur l'origine et la parenté de certaines sources, car elle autorise la reconnaissance de certains registres ou genres dont l'identité est souvent essentielle lorsqu'il faut opter pour tel ou tel texte. Enfin, et nous revenons ici à nos intérêts de recherche actuels, une telle étude contribuerait sans aucun doute à une définition plus approfondie de la pratique exégétique fabuleuse et de ses modes d'expression, car si l'exégèse chrétienne bénéficie de l'incontournable synthèse d'Henri de Lubac[57], presque tout reste encore à faire en ce qui a trait à l'interprétation des mythes.

---

56. Au sujet des liens qu'entretient la traduction vernaculaire médiévale avec la rhétorique, voir Rita Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages. Academic Traditions and Vernacular Texts*, Cambridge University Press, coll. « Cambridge Studies in Medieval Literature », 1991, 295 p.
57. Voir Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, Paris, Aubier, Éd. Montaigne, coll. « Théologie », 1959, 4 vol.