



**HAL**  
open science

“ “Contenans sous cette escorce les plus grands secrets  
& mysteres de nature”: mystique et morale du secret  
dans la Mythologie de Natale Conti ”

Céline Bohnert

► To cite this version:

Céline Bohnert. “ “Contenans sous cette escorce les plus grands secrets & mysteres de nature”: mystique et morale du secret dans la Mythologie de Natale Conti ”. Françoise Gevrey; Alexis Lévrier; Bernard Teyssandier. *Éthique, poétique et esthétique du secret de l’Ancien Régime à l’époque contemporaine*, Peeters, p. 93-108, 2015, 9789042930988. hal-02546847

**HAL Id: hal-02546847**

**<https://hal.science/hal-02546847v1>**

Submitted on 21 Feb 2022

**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.

This pdf is a digital offprint of your contribution in F. Gevrey, A. Levrier & B. Teyssandier (éd.), *Ethique, poétique et esthétique du secret de l'Ancien Régime à l'époque contemporaine* (La République des Lettres 59), ISBN 978-90-429-3098-8

The copyright on this publication belongs to Peeters Publishers.

As author you are licensed to make printed copies of the pdf or to send the unaltered pdf file to up to 50 relations. You may not publish this pdf on the World Wide Web – including websites such as academia.edu and open-access repositories – until three years after publication. Please ensure that anyone receiving an offprint from you observes these rules as well.

If you wish to publish your article immediately on open-access sites, please contact the publisher with regard to the payment of the article processing fee.

For queries about offprints, copyright and republication of your article, please contact the publisher via [peeters@peeters-leuven.be](mailto:peeters@peeters-leuven.be)

LA RÉPUBLIQUE DES LETTRES 59

**ÉTHIQUE, POÉTIQUE ET ESTHÉTIQUE  
DU SECRET DE L'ANCIEN RÉGIME  
À L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE**

Études réunies par  
Françoise GEVREY, Alexis LÉVRIER et Bernard TEYSSANDIER



PEETERS  
LEUVEN - PARIS - BRISTOL, CT  
2015

## TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION. . . . .	1
-----------------------	---

### ANTHROPOLOGIE, ESTHÉTIQUE ET PRATIQUES ÉDITORIALES

#### **I. Morale et politique**

BERNARD TEYSSANDIER

Figures du voile et morales du secret dans l'éducation du prince au Grand Siècle . . . . .	23
---	----

BÉATRICE GUION

Le secret chez les moralistes du Grand Siècle . . . . .	39
---	----

CAROLE DORNIER

Secret, espionnage et politique des Modernes chez Montesquieu .	55
---	----

PAUL PELCKMANS

Les secrets d'État des utopies . . . . .	65
--	----

SYLVAIN MENANT

Le « secret des dames » selon Voltaire . . . . .	81
--	----

#### **II. Plasticité et variété du secret à travers les arts**

CÉLINE BOHNERT

« Contensans sous cette escorce les plus grands secrets & mysteres de nature » : mystique et morale du secret dans la <i>Mythologie</i> de Conti . . . . .	93
--	----

FRANCINE WILD

Le secret, indice romanesque dans les poèmes héroïques . . . . .	109
--	-----

EMMANUELLE HÉNIN

Variations sur l'oreille indiscreète chez Nicolaes Maes. . . . .	123
--	-----

CATHERINE FRANÇOIS-GIAPPICONI

Le secret dans le théâtre de La Chaussée . . . . .	139
--	-----

JEAN-LOUIS HAQUETTE

De la morale à l'esthétique : la notion de « plaisir secret », au siècle des Lumières . . . . .	153
--	-----

**III. Livre, presse et clandestinité**

FRANÇOIS MOUREAU

Publier en secret : jeux et plaisirs de la clandestinité. Le *Code de la Librairie* et la législation française du livre au XVIII<sup>e</sup> siècle 171

GENEVIÈVE ARTIGAS-MENANT

Entre mensonge et vérité. Le secret . . . . . 187

ALEXIS LÉVRIER

Voltaire et les « oiseaux de nuit » du journalisme : l'impossible secret . . . . . 201

## FICIONS ET INTERPRÉTATIONS

**IV. Du Graal au roman classique**

JAN HERMAN

Les secrets du Graal et la naissance de l'espace romanesque . . . 219

VALÉRIE WAMPFLER

La fontaine de Dissimulation, une allégorie du secret dans la *Peruviana* de Claude-Barthélemy Morisot . . . . . 233

FRANK GREINER

Les secrets du destin : les oracles dans le roman français du XVII<sup>e</sup> siècle. . . . . 251

GUIOMAR HAUTCŒUR

La double contrainte du secret d'amour romanesque : discrétion et révélation dans *Amadis de Gaula*, *L'Astrée* et *Clélie* . . . . 267

CAMILLE ESMEIN-SARRAZIN

Écriture du secret et poétique de l'histoire secrète dans *La Princesse de Montpensier* et *La Comtesse de Tende* de M<sup>me</sup> de Lafayette . . . . . 289

**V. Le conte oriental**

OLA BOUKADI

Le secret de Shéhérazade : du continu au discontinu dans *Les Mille et Une Nuits*. . . . . 303

RÉGINE JOMAND-BAUDRY

*Atalzaïde* (1745) : une poétique de l'énigme . . . . . 311

JEAN DAGEN	
Une apocalypse de l'illusion : <i>Ah quel conte !</i> de Crébillon fils .	325
ÉVANGHÉLIA STEAD	
Le secret d'un tapis (Frank Heller, <i>La Mille et Deuxième Nuit, une arabesque</i> , 1923).....	345

## VI. Le roman du XVIII<sup>e</sup> siècle : entre dissimulation et transparence

ÉRIC FRANCALANZA	
La dramaturgie du secret dans l'œuvre de Robert Challe . . . . .	363
AMANDINE LEFÈVRE	
Du libertin au roué : l'érotisation du secret de Duclos à Laclos . .	381
MARC ANDRÉ BERNIER	
Dire sans dire dans <i>La Religieuse</i> de Diderot.....	395
CHRISTOPHE MARTIN	
Logiques du secret: <i>Julie ou La Nouvelle Héloïse</i> .....	407
CHARLÈNE DEHARBE	
D'un art de tromper au bonheur retrouvé : le secret dans <i>Dolbreuse</i> de Loaisel de Tréogate.....	425

## VII. D'un siècle à l'autre

JEAN-PAUL SERMAIN	
« Ditties of no tone ». Marianne, Manon, Merteuil : trois femmes secrètes . . . . .	437
JEAN-FRANÇOIS PERRIN	
Du secret celé en l'ennui du temps : à propos d' <i>Obermann</i> de Senancour . . . . .	445
JEAN BALCOU	
Le secret dans le <i>René des Natchez</i> de Chateaubriand et <i>Olivier de Claire</i> de Duras . . . . .	467
RÉGINE BORDERIE	
Silences du secret : de l'extérieur à l'intérieur. À propos de <i>Lucien Leuwen</i> .....	475

BIBLIOGRAPHIE . . . . .	487
INDEX NOMINUM . . . . .	507
INDEX RERUM . . . . .	519
TABLE DES ILLUSTRATIONS . . . . .	527
PERSONALIA . . . . .	547
TABLE DES MATIÈRES . . . . .	557

**« CONTENANS SOUS CETTE ESCORCE LES PLUS  
GRANDS SECRETS & MYSTERES DE NATURE »<sup>1</sup> :  
MYSTIQUE ET MORALE DU SECRET DANS  
LA MYTHOLOGIE DE CONTI**

Céline BOHNERT

Université de Reims Champagne-Ardenne (CRIMEL-EA 3311)

Le traité mythographique de Natale Conti, la *Mythologiae sive explicationis fabularum libri decem*, parut pour la première fois en 1567. La *Mythologie* est la dernière des trois grandes mythographies renaissantes, aux côtés des *Syntagmata* de Giraldi et des *Imagini de gli dei de gli Antichi* de Cartari. Chacune de ces trois œuvres, précédées, accompagnées et imitées d'une myriade d'autres a tracé ses propres voies dans la culture européenne des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles<sup>2</sup>. Ainsi la diffusion de l'ouvrage de Conti a-t-elle connu un tournant avec la traduction française de Jean de Montlyard en 1600. Suivant l'habitude humaniste, la traduction va de pair avec des remaniements et des amplifications du texte. Si la version latine de la mythographie, enrichie en 1581, connaît vingt et une éditions aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, la version française qu'en donna Jean de Montlyard n'eut pas moins de sept éditions successives, dont l'une somptueuse, réalisée par Jean Baudoin en 1627. Voilà qui donne une idée de l'importance et du rayonnement de l'œuvre. C'est au texte de cette traduction française que nous nous attacherons ici, dans le cadre d'une étude en cours sur la réélaboration des savoirs mythographiques sous le règne de Louis XIII. Quelles images et quelle pensée du secret cette traduction propose-t-elle aux hommes du premier XVII<sup>e</sup> siècle ? La question recouvre deux dimensions.

<sup>1</sup> *Mythologie, c'est à dire Explication des fables, contenant les généalogies des dieux, les cérémonies de leurs sacrifices, leurs gestes, adventures, amours et presque tous les préceptes de la philosophie naturelle et morale. Extraite du latin de Noël Le Comte... par I. D. M.* Cette traduction est parue pour la première fois en 1600 si l'on suit Natale Conti's *Mythologiae*, translated and annotated by John Mulryan and Steven Brown, Tempe, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2006. Nous avons utilisé l'édition de Lyon, Paul Frelon, 1607. La citation se trouve p. 481.

<sup>2</sup> Voir l'article de J. Mulryan, « Translations and Adaptations of Vincenzo Cartari's *Imagini* and Natale Conti's *Mythologiae* : The Mythographic Tradition in Renaissance », *Canadian Review of Comparative Literature*, n°8, 1981, p. 272-283.

On pourrait se demander comment l'œuvre présente les mythes liés à la curiosité et à l'indiscrétion : pensons entre autres au serviteur de Midas qui enterre son secret de peur de le divulguer (les roseaux souffleront la parole dite tout bas) ; à Actéon surprenant la nudité de Diane ; aux nombreuses séductions qui reposent pour partie sur le secret de l'identité du dieu métamorphosé ; ou encore à ces récipients (boîtes, paniers) que les dieux confient à des mortels indiscrets – outre les boîtes de Pandore ou de Psyché, le panier dans lequel Athéna cache son fils monstrueux, Erichthon. Mais la compilation mythographique, qui agence à nouveaux frais le matériau mythique, ne met pas systématiquement en avant ce thème et ces situations. Le secret ne vaut pas comme matrice narrative – ce qui n'a pas empêché une influence inattendue de la *Mythologie* sur au moins un roman contemporain, on y reviendra en conclusion. Si le secret ne vaut pas comme thème, c'est d'abord que le mythographe ne s'intéresse pas aux *récits* mais aux *dieux* antiques<sup>3</sup>. Centré autour du nom d'un dieu ou d'un héros, chaque chapitre agence une multitude de références et d'images en un réseau serré et dynamique qui transforme les noms divins en autant de métaphores réactivées, remotivées. Cette approche déjoue la logique narrative ou poétique des mythes pour lui substituer la logique propre de l'interprétation, qui s'appuie sur d'autres cohérences : la généalogie et l'étymologie plutôt que le récit ; le réseau paradigmatique des figures plutôt que leur lien narratif ; l'accumulation des versions et des autorités qui laisse à chacune sa validité plutôt qu'une synthèse qui chercherait à unifier, à ordonner et à hiérarchiser.

C'est pourquoi la façon dont Conti rend compte des secrets dans les mythes est informée par l'idée qu'il se fait du secret des mythes eux-mêmes – au point de modifier le matériau fabuleux, comme nous le verrons pour Sisyphe et pour Tantale. La *Mythologie* française diffuse auprès d'un public élargi une pensée de la Fable qui avait essentiellement touché à la Renaissance les cercles érudits. Elle prolonge la tradition allégorique étudiée par Jean Pépin pour la période allant de l'Antiquité à la Renaissance italienne<sup>4</sup>. En ce sens, le secret est principalement celui des Fables elles-mêmes : il tient

<sup>3</sup> C'est ce que Rachel Darmon a très bien mis en évidence dans sa thèse, *Dieux futiles, dieux utiles. L'écriture mythographique et ses enjeux dans l'Europe de la Renaissance*, Université de Paris VIII, 2012, Françoise Graziani (dir.).

<sup>4</sup> *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Éditions Mouton, 1958 ; *Dante et la tradition de l'allégorie*, Montréal, Institut d'études médiévales ; Paris, J. Vrin, 1970 ; *La Tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante. 2, Études historiques*, Paris, Études augustiniennes, 1987. L'enquête a été reprise ensuite par Teresa Chevrolet, *L'Idée de fable : théories de la fiction poétique à la Renaissance*, Genève, Oros, 2006.

à la nature de l'objet étudié. Jean Pépin insistait sur le double sens de l'allégorie : la notion recouvre aussi bien des procédés d'écriture par encodage du message (encodage qui peut être attribué aux auteurs, mais aussi à une force en eux qui les dépasse, la nature allégorique du texte tenant alors non de la sagesse du scripteur, mais d'une inspiration dont il serait le scribe) que différentes méthodes herméneutiques qui postulent l'existence d'un plus haut sens au-delà de la lettre. Certaines de ces méthodes interprétatives reposent sur le présupposé d'une nature allégorique des mythes et lient ainsi les deux pôles de l'allégorie. Mais écriture et interprétation allégoriques ne sont pas toujours connectées ; certains exégètes ne justifient pas leur intérêt pour les mythes par l'idée d'une *prisca theologia* : le corpus des anciennes croyances et des récits antiques, tout fautif qu'il soit au regard de la Révélation, n'en offre pas moins à leurs yeux un matériau fécond pour l'édification du lecteur. Une réflexion sur l'image – et sur la notion de fiction – se trouve au cœur de ces deux types d'approche : dans le premier cas, la nature fictionnelle des textes, causant toutes sortes d'incongruités, en appelle nécessairement le décryptage ; dans le second, la fiction signe la fausseté du matériau mythique, mais l'efficacité des images en justifie l'usage<sup>5</sup>.

Le concept d'allégorie, qui suppose un sens caché – partiellement caché –, entretient des affinités évidentes avec le secret, ce savoir réservé qui semble n'exister pleinement comme tel que si certains savent que quelque chose leur est refusé. Pour autant, la tradition allégorique n'a pas toujours mis l'accent sur la notion de secret. Une rapide enquête le confirme : si les *arcana* font bien partie du vocabulaire de l'exégèse allégorique, ce n'est pas le terme le plus répandu<sup>6</sup>. En revanche, plusieurs écoles et courants exégétiques, notamment l'école de Chartres, ont développé différents réseaux métaphoriques renvoyant à l'enveloppement pour désigner le savoir contenu dans les Fables et les médiations ou obstacles que la fiction invite à franchir pour y avoir accès<sup>7</sup>. Ainsi l'idée de secret est-elle structurellement présente dans la tradition allégorique sans être toujours théorisée. Elle est explicitée notamment lorsque les exégètes reprennent à leur compte l'aphorisme d'Héraclite dont Pierre Hadot a étudié l'histoire, à tort compris dès le V<sup>e</sup> siècle avant notre ère

<sup>5</sup> Sur ces questions voir *Fiction et allégorie*, Françoise Lavocat (dir.), Louvain, Peeters, à paraître en 2014.

<sup>6</sup> Si l'on se fie à la liste des termes et notions de l'allégorie fournies par Jean Pépin, *op. cit.*

<sup>7</sup> Stéphanie Lecompte a étudié la fortune de ce vocabulaire à la Renaissance dans *La Chaîne d'or des poètes. Présence de Macrobie dans l'Europe humaniste*, Genève, Droz, 2009.

comme « la Nature aime à se cacher »<sup>8</sup>. L'idée que la Nature répugnerait à divulguer ses secrets contribue à justifier le recours à l'allégorie comme procédé de cryptage. La philosophie est alors pensée dans une perspective élitiste voire ésotérique selon laquelle il est inenvisageable de communiquer ouvertement des savoirs dont le vulgaire n'est pas digne. Les stoïciens, entre autres, ont développé cette pensée, que Macrobe a transmise aux humanistes renaissants, notamment à Natale Conti<sup>9</sup>.

L'importance de la notion de secret chez Conti est donc à la fois attendue et pourtant significative, voire singulière. L'entreprise du polygraphe italien consiste en une vaste compilation des sources et des commentaires mythologiques, et en l'interprétation morale et physique du corpus ainsi constitué. Pour paraphraser ses traducteurs anglophones contemporains, John Mulryan et Steven Brown, Conti cherche d'une part à tirer des mythes gréco-latins un véritable code éthique et des règles de vie pour le chrétien : l'utilité des mythes consiste selon lui dans leur dimension exemplaire, ils façonnent l'âme du *vir bonus*<sup>10</sup>. D'autre part, le savant expose le savoir naturel compris sous l'écorce fabuleuse. L'articulation entre ces deux dimensions, qui ne va plus de soi aujourd'hui, est l'héritage de l'école stoïcienne. En ce qui concerne le secret, cette double dimension de l'exégèse trouve une véritable unité. Conti s'approprie l'héritage stoïcien, mais aussi néo-platonicien, et les christianise. Il en vient à justifier le recours aux mythes par l'allégorie (c'est l'idée de secret des Fables), l'allégorie par l'aphorisme d'Héraclite (la Nature est jalouse de ses secrets) et les secrets de la Nature, enfin, par le geste créateur de Dieu que seuls les mystes peuvent contempler. On montrera ainsi que la notion de secret, qui est au cœur de cette mythographie, définit une forme de mystique du savoir compris comme contemplation et participation, et que cette mystique du savoir détermine elle-même l'appréhension morale du secret proposée par Conti.

#### LES MYSTÈRES DU MONDE : LA SACRALISATION DU SAVOIR

L'expression la plus couramment associée au terme *secret* est celle de « secrets de nature » – on trouve également « secrets et mystères de nature ». Elle apparaît très tôt, dès le deuxième chapitre du premier livre,

<sup>8</sup> Pierre Hadot, *Le Voile d'Isis*, Paris, Gallimard, 2004.

<sup>9</sup> Stéphanie Lecompte, *op. cit.*

<sup>10</sup> Natale Conti's *Mythologiae*, *op. cit.*

lorsque Conti classe les fables en neuf catégories suivant les différents profits que l'on peut en tirer :

Voilà pourquoi nous avons trouvé bon de diviser les fables en la manière qui s'ensuit. A sçavoir que les unes comprennent les secrets de nature : comme celles-ci, que Venus soit engendree de l'escume de la mer, que Phoebus ait mis à mort les Cyclopes, & qu'yceulx ayent forgé les fouldres à Jupiter.<sup>11</sup>

Les huit autres catégories correspondent à un profit d'ordre moral : les fables produisent une action sur l'âme, la modèlent, la perfectionnent et l'éloignent des vices. Le lecteur retrouvera plus loin dans l'ouvrage les deux mythes ici mentionnés, qui donnent une idée de ce que l'auteur entend par « secrets de nature ». Ainsi de la naissance de Vénus :

On dit qu'elle est nee de l'escume marine, pource que la semence genitale des animaux n'est autre chose que l'escume du sang qui surnage & bouillonne par dessus. Et d'autant que la saumure ou liqueur salee n'apporte pas peu d'aide à la generation, provoquant à luxure par sa chaleur & acrimonie mordicante (tesmoin la quantité des rats & souris & autre vermine qui s'engendrent és bateaux qui voient ordinairement du sel : dans lesquels les femelles s'engrossissent, mesme sans conjonction de masle, à force de lescher le sel) on luy fait accroire qu'elle est procreée de la mer, qui consiste presque toute de sel, hormis de quelque portion d'eau douce qui y est entremeslee, pour la rendre et tenir liquide.<sup>12</sup>

Le mythe de la naissance de Vénus, causée par l'épanchement du sperme de Saturne dans la mer, porte un savoir latent sur les humeurs, leurs mélanges et leurs vertus. Il comprend deux vérités<sup>13</sup>. D'abord que la semence animale est une partie du sang, sa partie la plus volatile – d'où l'image du sperme tombé du ciel sur la surface de la mer : les éléments naturels évoqués dans le mythe offrent l'image du corps humain, le sperme de Saturne figurant « la semence génitale des animaux », sorte d'écume du sang. Le mythe enseigne ensuite que l'humeur salée, liée à la chaleur, éveille l'appétit de génération et stimule la fécondité naturelle, comme le prouve l'exemple des rates grosses d'avoir seulement léché du sel. Ces deux images mythiques (celle des génitoires tombées dans l'eau et celle, corrélée, de la naissance de

<sup>11</sup> *Mythologie, c'est à dire Explication des fables, op. cit.*, livre I, chap. 2, « Du profit revenant de la connoissance des fables », p. 4.

<sup>12</sup> *Ibid.*, livre IV, chap. 13, p. 365.

<sup>13</sup> L'explication amène le mythographe à fournir un troisième enseignement sur ce qu'est réellement la mer : du sel maintenu à l'état liquide par « quelque portion d'eau douce ».

Vénus sortie des flots) sont supposées décrire les propriétés intrinsèques des éléments naturels, les forces vives à l'œuvre dans le monde. Conti dirait « les facultez des elemens, voire de toutes autres choses crees »<sup>14</sup>. Le mythe éclaire les origines des phénomènes que l'homme du commun observe sans en comprendre les « causes et raisons naturelles »<sup>15</sup>. De même, les Cyclopes, fils du Ciel et de la Terre offrent l'image des vapeurs qui s'élèvent du sol sous l'influence de la chaleur céleste. Ils sont réputés forger les foudres de Jupiter parce que l'accumulation des vapeurs provoque la foudre, le tonnerre et les éclairs<sup>16</sup>.

Une occurrence du mot *secret* au cinquième chapitre du livre I semble limiter les « secrets de nature » à cette connaissance des éléments : les fables poétiques concerneraient « *ou* la generation des elemens, *ou* les secrets de nature, *ou* les effects et mouvemens des planètes »<sup>17</sup>. Mais on trouve d'autres occurrences dans lesquelles l'expression « secrets de nature » ou bien le terme *secret* désignent le cours des astres, comme dans cette citation de Virgile deux fois alléguée dans l'ouvrage :

O né du sang Troyen, des Dieux saint Truchement,  
Qui conois d'Apollon le secret mouvement [...].<sup>18</sup>

Ici *connaître* équivaut à *comprendre* le mouvement solaire voire même à comprendre le sens que prend ce mouvement, conçu comme un message divin, en des circonstances données – idée qui justifiait le recours aux oracles dans l'Antiquité mais qui prend une tout autre signification en contexte chrétien. Tout ce qui est lié aux lois de la création, dans toutes ses dimensions, est ainsi désigné comme un secret<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> *Mythologie, c'est à dire Explication des fables, op. cit.*, p. 911

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 504

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 976 : « [...] les Anciens ont mis en avant cette Fable pour expliquer ce qui se fait là haut : car c'est autant comme s'ils eussent dit : Les vapeurs de l'eau & de la terre extenuée s'eslevent et montent en haut par les vertus de la chaleur, c'est-à-dire du Soleil ; lesquels venans à s'espaisir en desrompant cette chaleur, produisent des tonnerres, des esclairs et des foudres, qui de la plus haute region de l'air, qu'on appelle Jupiter, sont poussez & jettez ça-bas. »

<sup>17</sup> *Mythologie, c'est à dire Explication des fables, op. cit.*, Livre I, chap. 5, p. 9. Nous soulignons.

<sup>18</sup> La citation est tirée de l'*Énéide*, Livre III. Elle est utilisée p. 57 et p. 137.

<sup>19</sup> L'adjectif *secret* qualifie aussi les savoirs rares, comme l'alchimie ou l'herboristerie. Le mythographe donne même à voir une fabrique du mythe lorsqu'il évoque la toison d'or : cette dernière serait au départ un livre « de parchemin ou de peau de mouton » qui contient « la science par laquelle on peut faire l'or au moien de la chemie : & que pour l'excellence du secret, ce livre fut nommé *Toison d'or*. » (*Mythologie, c'est à dire Explication des fables, op. cit.*, Livre VI, chap. 8, « De Jason », p. 576). Le mythe de la toison d'or naît de la fascination pour un savoir secret, fascination focalisée sur l'objet qui contient ce savoir. De même, Circé est réputée être une magicienne parce qu'elle maîtrise

L'importance et l'extension que revêt la notion peuvent étonner. Elles correspondent en fait à une vision répandue à la Renaissance, qui offre au secret des significations variées. William Eamon distingue pour cette période trois tradition du secret<sup>20</sup>. La tradition ésotérique d'abord, qui entend conserver au profit de quelques-uns un savoir refusé au plus grand nombre et dès lors tenu secret. Eamon souligne aussi la prégnance de ce qu'il appelle l'épistémologie du secret : l'idée, synthétisée dans l'expression latine des *arcana naturæ* que les secrets de la nature sont par essence inconnaisables, qu'ils font partie de l'ordre des choses<sup>21</sup>. Au moment même où paraît la traduction française de la *Mythologie*, cette conception est concurrencée puis dépassée par la conception épistémique du secret développée par la nouvelle science, en particulier par Francis Bacon : le secret devient alors une réalité transitoire et contingente, liée à un état donné de la connaissance humaine<sup>22</sup>. Il n'en reste pas moins que Bacon lui-même conçoit la science comme une entreprise de conquête ou de chasse qui force la nature à exhiber ses secrets.

La *Mythologie* appartient aux deux premières traditions. Chez Conti, l'importance cruciale du secret nous semble liée à une sacralisation du savoir. Tout savoir sur le monde est sacré parce que connaître les lois de la Nature, pour Conti, c'est contempler l'action du Créateur :

En somme ils ont exposé par leurs fables toutes les œuvres, toute la diligence de Dieu & de Nature, qui concerne les éléments ou les corps qui sont composés d'iceux, ou de simple & divin corps qu'ils ont appelé supernel.<sup>23</sup>

Dans cette phrase, Dieu et la Nature personnifiée semblent mis sur le même plan. Non que Conti déifie la nature, évidemment. Le concept de nature semble pris dans l'orbe de l'idée d'un Dieu créateur : la nature, ce n'est pas ici le résultat passif et objectif de l'action divine, la réalité comprise comme un ensemble donné et perçu par les hommes. C'est un agent dont la « diligence » forme « les éléments ou les corps qui sont

les vertus (« les secrets ») des plantes (*ibid.*, Livre VI, chap. 6, « De Circé », p. 546). On rejoint alors la tradition des livres des secrets, ces livres qui divulguent des techniques et des savoir-faire de tous ordres, étudiés par William Eamon (voir la note suivante).

<sup>20</sup> *Science and the Secrets of Nature. Books of secrets in medieval and early modern culture*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 11 : « Another kind of secrecy was *epistemological*, implying that secrecy was a given in the order of nature, and that the “secrets of nature” are permanently and fundamentally unknowable. This was the tradition of ‘nature’ secrets as *arcana naturæ*. »

<sup>22</sup> *The Advancement of Learning* paraît en 1605, Bacon meurt en 1626, un an avant l'édition prestigieuse de la *Mythologie* donnée par Jean Baudoin.

<sup>23</sup> *Mythologie, c'est à dire Explication des fables, op. cit.*, p. 1015.

composés d'iceux ». Comme si la nature était au fond la création en tant que champ de forces, en tant qu'elle est habitée par le geste créateur de Dieu – si essentiellement habitée par lui que le mythographe en vient à la personnifier, suggérant une forme d'autonomie dans ses mouvements. Le monde, la nature, sont donc dotés d'une intention. Observer la nature, c'est entrer dans cette intention.

Seul Dieu est omniscient, omnipotent et omniprésent. Pour lui, il n'est pas de secret : le mythographe insiste à de nombreuses reprises sur ce point<sup>24</sup>. Mais Dieu est pour les hommes un secret impénétrable : le monde roule « selon le secret inexplicable, plaisir et jugement de Dieu »<sup>25</sup>. Le secret par excellence, au cœur de tous les secrets naturels, n'est rien moins que l'intention divine. S'établit ainsi une liaison immédiate entre secret et sacré : le secret est travaillé par le mystère. Les secrets de nature ne sont qu'un aspect, peut-être le plus simple d'accès encore qu'il soit en lui-même très difficile, au divin mystère, par essence inconnaissable. Les secrets de la nature en sont le seuil. Ainsi le secret ici n'est pas ce que l'on contient ou réserve (quitte à dénoncer ce geste par une multitude de signes) mais ce qui échappe par nature, parce qu'il excède toute appréhension. Au fond, la notion de secret désigne moins ici la chose elle-même que l'incapacité humaine à saisir ce vers quoi elle tend : ce n'est pas Dieu qui est secret, même si la *Mythologie* propose l'image d'un Dieu qui se réserve. C'est au contraire l'omniprésence de Dieu, par nature inaccessible (« retiré au ciel ») qui détermine le sentiment d'un secret du monde, allant de pair avec le sentiment d'une surabondance de sens. Le secret signale à la fois l'insuffisance du myste et son sens du mystère.

Ainsi le caractère crucial du secret dans cette mythographie est-il lié à une essentialisation du savoir, qui n'est pas compris comme une réalité d'ordre intellectuel, construite et purement rationnelle. Savoir, c'est participer au dessein divin :

Car nous ne trouvons pas seulement comme quelque naturelle pasture pour nos ames & entendemens en la consideration de la majesté de Dieu, & en la conoissance des choses celestes, quand nous recherchons sa nature & essence : mais aussi nous sommes eslevez plus hault, & nous semble que soions ravis au ciel quand nous songeons aux choses celestes & divines : nous negligions les humaines comme choses de neant & de nulle valeur, & devenons gens de biens. Car quand nous aurons mesprisé les choses de ce monde, & mis sous les pieds les

<sup>24</sup> *Ibid.*, notamment p. 998, p. 1015.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 171.

affections & convoitises de nos ames, que nous peult-il plus rester de mechanceté ? & quelle entree chez nous peuvent trouver telles emotions quand nous sommes à bon escient occupez à la recherche des secrets divins ?<sup>26</sup>

L'expression « choses célestes et divines » signale bien le lien entre philosophie naturelle et bonification morale. Percer les secrets des astres, c'est entrer dans le dessein divin et être comme « ravi »<sup>27</sup> au ciel – dans la sphère céleste et dans le sein de Dieu : l'expression orchestre un glissement du sens littéral au sens métaphorique. La fin du passage est écrite sur le mode d'un acte de foi qui prend le lecteur à parti ; Conti dessine successivement l'horizon d'une quête, celle du bien (« quand nous aurons mesprisé les choses de ce monde, & mis sous les pieds les affections & convoitises de nos ames, que nous peult-il plus rester de mechanceté ? ») et une méthode pour y parvenir, l'étude (« quelle entree chez nous peuvent trouver telles emotions quand nous sommes à bon escient occupez à la recherche des secrets divins ? »).

Connaître, savoir, c'est comprendre au sens étymologique : Conti le signale par la métaphore de l'ingestion. Dans la précédente citation, considérer la majesté divine est « comme quelque naturelle pasture » pour l'âme invitée au banquet de sapience. La métaphore est récurrente :

les sages anciens prisans la philosophie tout ce qui se peult : partie à fin que le peuple grossier et ignorant, qui la pourroit plustost tourner en mocquerie, que la *savourer* ou comprendre, n'en fust participant ; partie aussi pour faire que *prenant goust* aux preceptes de sapience, l'on *s'abruvast* avec quelque admiration des secrets qu'ils contenoient [...].<sup>28</sup>

« Savourer ou comprendre » la philosophie sont donnés pour équivalents. On peut souligner aussi la valeur active du participe présent « être participant », ou encore le processus à l'œuvre dans une initiation qui consiste à « prendre goust » à la sagesse et à s'en « abreuver ». Encore faut-il pour cela être doué d'une bonne nature. Un sang chaud, nous dit Conti, éveille le désir de connaître, tandis que les natures froides sont

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 931.

<sup>27</sup> Voir également : « Mais qu'est-ce que cette foudre [de Jupiter] sinon un feu tres-ardent envoié par la bonté de Dieu, ou bien un desir de la science des choses celestes, comme ainsi soit que sa bonté divine ravit à soi ceux qui sont embrasez d'un zeles & amour de conoistre les mysteres divins ? », *ibid.*, p. 621.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 576. Nous soulignons.

enclines à la volupté bien plus qu'à la science<sup>29</sup> – Dieu étant lui-même à l'origine de cet amour de l'étude<sup>30</sup>.

#### LE SECRET DES FABLES

Parce qu'il est une forme de participation au divin, le savoir doit être secret dans un deuxième sens : tenu à l'écart du vulgaire. Les secrets de la création, qui confinent au mystère divin, appellent l'enveloppement ésotérique du savoir dans les Fables. L'enjeu est de conserver ce savoir – ainsi sacré au sens étymologique – dans sa pureté, puisque le contact avec ceux qui en sont indignes le dégrade :

Il y a davantage, c'est qu'il sembloit que ce fust chose odieuse à l'humaine nature, voire mesme à la divine, entant qu'elles en contenoient quelque chose, de manifester & decouvrir leurs secrets indifferement à toutes personnes ; & qu'il valoit mieux pour les faire valoir, les affubler de telles fictions qui leur serviroient de tentes & pavillons pour les tenir à l'ombre. Car tout ainsi que le vin mis en mauvais vaisseaux se fuste & se corrompt, & ne peut estre trouvé de bon goust : aussi les points de la doctrine divine ou philosophique communiquez au commun peuple, se corrompent, estans maniez par les plus grossiers & ignorans. D'autre part, la conoissance des choses hautes & de grande importance demeurant tapie & cachee avec beaucoup d'artifice sous des escorces fabuleuses, se conserve mieux en son entier, & la posterité la reçoit devant qu'elle ait senti aucune alteration.<sup>31</sup>

La citation est particulièrement riche. Elle pose d'abord la nécessité intrinsèque du secret comme loi fondamentale et non comme nécessité pratique. Les hommes répugneraient naturellement à se répandre, leur nature, c'est-à-dire le mouvement naturel qui les habite, est caractérisé par une tension entre un mouvement de rétention et un élan vers l'extérieur (sans quoi le verbe « répugne » n'aurait pas de sens). Si la nature humaine (et de même divine) contient « quelque chose », il lui est odieux de le communiquer ouvertement, de le rendre visible (« manifester »,

<sup>29</sup> Ici Conti s'autorise de Virgile : « “Mais si un sang, qui froid la poitrine me gele, / M'empesche d'approcher ces secrets que recele / De nature le sein [...]”. Cette chaleur de sang, & temperament de tout le corps, nous sert comme d'un aiguillon pour nous employer à ce que nous inclinons le plus », *ibid.*, p. 615.

<sup>30</sup> « Car ce n'est pas sans l'aide de Dieu, ni sans la force des astres, que nous sommes épris ou que nous parvenons à la science de si haulte matiere. Et ceux qui s'eslevent à cette estude ont le sang eschauffé d'une force ignee, selon qu'aucuns tiennent que les Muses sont les ames des spheres celestes », *ibid.*, p. 621.

<sup>31</sup> *Ibid.*, livre VI, chap. 6, p. 546.

« découvrir »). La nature semble définie par la relation de contenant et contenu, par la dynamique d'ouverture et de fermeture. L'idée même de nature, personnifiée ici une nouvelle fois, ne semble pas désigner autre chose que ces dynamiques de rétention, conservation / expansion et communication. Le corollaire est l'effectuation d'une sélection, d'une différenciation : ce qui répugne, c'est de s'ouvrir « indifféremment à toutes personnes ».

La citation fonde ensuite la nécessité de l'allégorie par deux arguments. Le premier est implicite. Il s'agit de l'homologie entre la nature et la Fable : la nature (ou Dieu) répugne à livrer ouvertement ses secrets ; le savoir de même ne peut être transmis ouvertement et indifféremment à tous. Le second argument, explicite, est l'argument ésotérique. L'écorce fabuleuse est ce qui préserve et conserve la vérité : ce qui la préserve du vulgaire, dont le contact corrompt, et ce qui la conserve dans son intégrité pour les générations à venir. Car ce qui se « communique » est en danger d'être réduit au « commun ». Inversement, celui qui est digne de connaître ces savoirs secrets est sanctifié par eux, comme le signale ailleurs cette formule quasiment tautologique empruntée à Virgile : « Les mysteres sacrez sacré prestre je porte »<sup>32</sup>. Tout porteur de secrets est comme sacré par eux.

De même, le signe qui contient (c'est-à-dire protège) et transmet un savoir sacré. D'une manière convenue, Conti fait remonter l'origine des Fables aux hiéroglyphes égyptiens<sup>33</sup>. Les anciens Égyptiens auraient exprimé les « préceptes de sagesse & les secrets mysteres de leurs saintes cérémonies »<sup>34</sup> par une écriture sainte. Et Conti de rappeler que la philosophie grecque est née de la sagesse égyptienne : cette filiation impose l'idée du secret des Fables, héritières hellénisées des hiéroglyphes, mais elle suggère aussi la sacralité, au-delà du contenu, de l'enveloppe elle-même. D'où une tension dans la *Mythologie* entre une forme de mépris pour les cultes païens, jugés ridicules, et, de l'autre, un respect non thématé pour une conception mystique du savoir supposée chez les Grecs.

Le mythographe justifie donc la tradition du cryptage fabuleux par la nécessité de préserver un savoir sacré. Il suggère en outre l'utilité des Fables pour ses contemporains : chercher à percer les secrets des mythes, c'est s'ouvrir aux secrets du monde, dont la clé, bien au-delà de nos facultés

<sup>32</sup> Virgile, *Géorgiques*, cité p. 621.

<sup>33</sup> Marc Fumaroli, « Hiéroglyphes et lettres : la sagesse mystérieuse des Anciens au XVII<sup>e</sup> siècle », *XVII<sup>e</sup> siècle*, vol. 40, n°158, 1988, p. 7-20.

<sup>34</sup> *Mythologie, c'est à dire Explication des fables, op. cit.*, p. 1017.

de perception, réside dans le mystère de l'action divine. Il établit ainsi une forme de continuité entre énigme, secret et mystère. Car Conti, à l'instar des autres mythographes, n'indique aucune méthode herméneutique qu'il suffirait de suivre pour apprendre à interpréter les mythes. Il n'en appelle pas moins implicitement son lecteur à suivre ses traces : Françoise Graziani a bien montré la dimension pédagogique des mythographies renaissantes. Le lecteur, plongé dans un monde de références, d'hypothèses, d'interprétations parfois concurrentes, est initié par la polysémie et la profusion de l'écriture au sens de la complexité des choses<sup>35</sup>. La lecture vaut exercice. À la suite du mythographe, le lecteur apprend à appréhender les mythes comme des énigmes proposées à sa sagacité – chaque figure mythologique étant passible de nombreuses interprétations qui tissent entre elles des réseaux serrés et complexes. Conti aiguise l'appétit de savoir de son lecteur quand il lui propose en Ulysse vainqueur de Polyphème le modèle de « la prudence des hommes [découvrant] les secrets de nature »<sup>36</sup>. La prudence et non l'intelligence : c'est une vertu à mi-chemin entre sagesse morale et raison pratique qui ouvre le sein de nature. De même Conti, même s'il s'intéresse à l'origine des mythes, ne propose pas une poétique du cryptage fabuleux. Le but du mythographe est de percer l'écorce des fables, de prouver que l'on a intérêt à le faire et d'entraîner le lecteur à sa suite sur ce chemin de perfectionnement moral.

#### LA POLITIQUE DU SECRÉTAIRE OU LA MORALE DU SECRET

Or cette mystique du savoir rejaillit sur le plan humain et détermine une forme de mystique du pouvoir : à l'image des secrets divins, les secrets des grands sont sacralisés. Au regard du secret, les rois apparaissent exclusivement comme une toute-puissance qui punit. La confiance qu'ils accordent est une faveur qui « rend participant » à leurs secrets, pour pasticher Conti ; la trahison ne saurait être trop violemment sanctionnée. Dans les dictionnaires, le terme de *secret* au sens de « conseil » peut être employé métaphoriquement pour désigner les décisions divines<sup>37</sup>. Ici,

<sup>35</sup> Françoise Graziani, *La Pensée fossile. Mythe et poésie d'Aristote à Vico*, thèse de doctorat d'État en Littérature comparée, Université Paris-Sorbonne, 2010, M. Fumaroli (dir.).

<sup>36</sup> *Mythologie, c'est à dire Explication des fables*, op. cit., p. 977.

<sup>37</sup> Huguet, *Dictionnaire de la langue française du 16<sup>e</sup> siècle*, pour « Conseil » donne cet exemple de sens figuré : « Ce sont secrets du conseil estroit du Roy eternel », (RABELAIS, *Almanach pour 1533*).

c'est l'inverse qui semble se produire : la définition du savoir comme mystère auquel il faut s'initier rejaillit immédiatement sur la réalité humaine et définit une attitude morale face au secret, en posant son inviolabilité comme un principe absolu. Le secret humain n'est envisagé que du point de vue du secrétaire, celui qui se voit confier un secret – toujours celui d'un grand.

Alors que Conti ne s'arrête guère à la curiosité dans des mythes comme ceux d'Actéon ou de Midas, trois Fables illustrent plus particulièrement le risque que l'on court à livrer les secrets des grands : celles de Tantale, de Sisyphe et de Phinée, toutes trois liés à la nourriture. Les Anciens auraient forgé le mythe de Sisyphe afin d'enseigner la loyauté envers les êtres supérieurs :

Ainsi doncques pour [...] les eschauffer [les hommes] au service des Dieux, à garder foi & loiauté aux Magistrats & aux Rois qui nous ont fait de l'honneur, les anciens ont controuvé cette Fable.<sup>38</sup>

Sisyphe aurait été le secrétaire de Teucer, frère d'Ajax et il aurait trahi son maître, révélant aux Troyens « quelque secret d'importance », c'est pourquoi il a été « très rigoureusement châtié »<sup>39</sup>. Mais c'est la figure de Tantale, devenue par le biais du secret un double de Sisyphe, qui prend le plus d'importance au regard de notre sujet :

Euripide en son Oreste dit que Tantale ne peult subsister en aucun lieu, de crainte de ladite pierre ; & qu'il souffre cette peine pour l'amour de son immoderee petulance de langue & babil effrené ; pource qu'ayant cet honneur de manger, mortel qu'il estoit, à la table des Dieux, & pescher en mesme plat, il avoit babillé trop indiscretement. Ovide aussi tesmoigne que ce rigoureux supplice lui fust imposé pour sa mauvaise & dangereuse langue, pour avoir decelé les secrets des Dieux aux hommes [...]. Les autres dient que ce fut pour avoir indiqué à Asope sa fille Ægine que Jupiter avoit ravie, toutefois on en dit autant de Sisyphe. Mais Cornelius Gallus tres-excellent poëte montre en quelques gentils vers Grecs que Tantale fut chassé aux enfers pour avoir esté trop babil-lard, donnant trop de licence à sa langue desbordee, laquelle l'homme sage doit tenir comme en certains barreaux & treillis ; d'autant que si elle vient à manifester ce qu'il faut taire & tenir en silence, elle cause aux babillards beaucoup de misere à l'avenir [...].<sup>40</sup>

Le réseau des références est ici d'une remarquable cohérence : tout revient à l'idée du babil inconvenant et dangereux. Dans la suite du

<sup>38</sup> *Mythologie, c'est à dire Explication des fables, op. cit.*, p. 609.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 610.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 613.

chapitre, le châtement de Tantale est explicitement lié à son crime par une brève prosopopée ; l'eau qu'il ne peut atteindre s'adresse ainsi au criminel : « Boi, dit l'eau, & appren les secrets de silence »<sup>41</sup>. Tantale participait au banquet divin (comprendre : il avait part au secret des grands, explique le mythographe). Sa trahison fait de lui un anti-Mercure : ce dieu est réputé enseigner aux hommes, mais à juste titre, les secrets de la nature. Tantale est donc puni du terrible supplice de la faim et de la soif éternels<sup>42</sup>. Après cette exposition, l'interprétation proposée par Conti fait alterner l'idée du secret absolu que l'on doit aux dieux et le même devoir, tout aussi impérieux, envers les grands<sup>43</sup>.

L'essentialisation de la notion de secret fige l'analyse des secrets humains dans une perspective unique. Conti ne propose aucune réflexion sur la nécessité ou l'utilité du secret pour les grands. On chercherait en vain une réflexion sur les pratiques du secret dans la *Mythologie*. La légitimité même de détenir des secrets n'est pas questionnée : il semble que les grands en possèderaient comme par nature. Les secrets humains sont envisagés seulement du point de vue de leurs dépositaires, des secrétaires au sens ancien du mot, sur le même mode exactement que les secrets de Dieu et de la nature. Du reste, le pouvoir des grands semble transposé de l'omnipotence divine : les rois punissent et frappent fort, Conti ne cesse de le rappeler. Il martèle l'injonction à conserver les secrets, sans que la mise en garde ne s'accompagne d'une réflexion sur la difficulté ou les moyens de le faire.

Ainsi pourrait-on évoquer une double dynamique du secret dans la *Mythologie*. La notion de secret, réalité à double face, est prise entre la stimulation que provoque l'énigme sur tout esprit en quête de sagesse et le rayonnement métaphysique, l'effective réalité du mystère divin. Le secret est du côté de l'énigme lorsqu'il s'agit du secret des Fables, évoqué du point de vue du lecteur chrétien curieux d'en découvrir les significations cachées. Les images parfois étonnantes ou absurdes des mythes étudiés par le mythographe sont autant d'appel à l'intelligence et à la sagacité active du lecteur. Sur ce plan, l'écriture du mythographe tient lieu au lecteur de propédeutique, suivant une pédagogie de l'imitation. Mais l'énigme des

<sup>41</sup> *Id.*

<sup>42</sup> Cette interprétation du mythe de Tantale est originale. Boccace, par exemple, ne lie jamais les différents Tantale qu'il évoque à l'indiscrétion.

<sup>43</sup> Les mythographies renaissantes, et la *Mythologie* parmi elles, n'en sont pas moins partenses d'une riche réflexion politique : voir R Darmon, *Dieux futiles, dieux utiles*, *op. cit.*

Fables ne vaut d'être percée – trouvant alors différentes solutions qui se valent, puisqu'on ne saurait réduire les mythes à une seule signification – que parce qu'elle touche aux secrets de la création. La légitimité des Fables tient elle-même à l'enveloppement allégorique, comparable au fonctionnement de la nature. Les Fables enseignent à la fois les lois de la morale et les vertus des éléments naturels. L'un et l'autre, et l'un par l'autre : car le savant qui cherche à pénétrer les secrets de la nature n'est pas l'expérimentateur qui force la nature à lui livrer ses secrets. Contemplant les lois de la création, le lecteur des anciennes Fables s'approche mystérieusement de l'intention divine dont émanent les enseignements qu'elles contiennent. Le véritable secret, dans la *Mythologie*, réside dans l'existence et la présence de Dieu qui rayonne dans la nature. Ainsi pénétrer les secrets naturels ne résout rien, mais fait entrer dans la contemplation du plus insondable des mystères, celui du divin, en une forme de participation que Conti suggère par des métaphores alimentaires.

Cette élaboration de la notion de secret place la *Mythologie* dans la lignée de la philosophie stoïcienne, dont Conti semble travailler l'héritage en l'articulant à la pensée néo-platonicienne. La conception de la nature à l'œuvre dans la mythographie semble en effet provenir de cette pensée qui définit la nature comme « le processus naturel, le fonctionnement des choses, pris d'une manière générale, le rapport entre les causes et les effets »<sup>44</sup>. Pour les stoïciens, les dieux sont nés par transposition anthropomorphique des forces à l'œuvre dans la nature, comme le montre bien le discours de Lucilius Balbus dans le *De Natura Deorum* de Cicéron. Lucilius Balbus estime que le monde est un dieu, qu'il est doué de raison, de vie et de sensibilité. On voit comme il est facile de passer de cette forme de monothéisme païen à l'appréhension chrétienne de la nature : si le monde n'est plus un dieu, il n'en est pas moins habité par l'action créatrice de Dieu. Cette christianisation de la pensée antique amène, par la médiation de l'héritage néo-platonicien, une définition mystique du savoir comme désir et ravissement.

Comment cette pensée du secret, élaborée à Venise en 1567, a-t-elle été reçue par les lecteurs français du premier XVII<sup>e</sup> siècle ? Il manque une étude synthétique de l'influence de la *Mythologie* en France et en Europe<sup>45</sup>. On ne peut que noter à première vue, sur le plan moral, à quel

<sup>44</sup> P. Hadot, *op. cit.*, p. 38.

<sup>45</sup> John Mulryan et Philip Ford ont étudié son influence sur les poètes anglais. Voir aussi George F. Butler, « Milton's Briareos, Satan's rebellion, and the primacy of Natale Conti's *Mythologiae* in *Paradise lost* », *Notes and queries for readers and writers, collectors and librarians*, 46 (3), 1999, p. 330-332. Enfin Pierre Hadot signale une forte

point cette conception du secret est éloignée des débats contemporains suscités par l'œuvre de Machiavel. A-t-elle fourni des arguments à ses détracteurs ? Une enquête approfondie sur ce point est nécessaire. Il y a fort à parier en tout cas que les usages de la mythographie quarante ans après sa conception, dans un contexte tout à fait différent, n'ont pas été ceux programmés par son auteur. Jusqu'à quel point le public français a-t-il compris l'intention du mythographe ? Qu'a représenté pour lui cet objet complexe : a-t-il été réduit à une simple encyclopédie commode permettant de vérifier telle référence ardue ? Il est possible que l'œuvre ait été détachée du socle philosophique et spirituel qui est le sien et que le public – le public mondain du moins – l'ait réduit à sa dimension documentaire. L'influence inattendue de la *Mythologie* sur un roman à succès, l'*Endymion* de Gombauld, va dans ce sens<sup>46</sup>. Conti évoque de manière précise les processions et autres rites qui accompagnent le culte des divinités – il aime également évoquer les lieux retirés consacrés aux dieux, que l'on appelle aussi des « secrets »<sup>47</sup>. Il nous semble que le romancier s'est nourri de l'une de ces descriptions lorsqu'il évoque le culte étrange de Diane auquel assiste le héros éponyme témoin-narrateur et victime tout à la fois, ou lorsqu'il peint les réactions des Anciens lors des éclipses de Lune<sup>48</sup>. De la notion de secret telle quel Conti l'élabore, il ne reste rien : le secret est alors réduit à son extérieur séduisant, à un fait anthropologique si étrange qu'il peut fournir la matière d'une scène romanesque, qui fait fonds, elle aussi, sur le secret, mais cette fois comme ressort narratif propre à exciter l'intérêt du lecteur.

influence de cette mythographie sur *De la sagesse des Anciens* de Francis Bacon, (*Le Voile d'Isis*, *op. cit.*, p. 95).

<sup>46</sup> *Endimion (sic)*, Paris, Nicolas Buon, 1624.

<sup>47</sup> Voir par exemple pour le culte de Vesta, *Mythologie, c'est à dire Explication des fables*, *op. cit.*, p. 899-900.

<sup>48</sup> *Endimion*, *op. cit.*, p. 299 et *sq.*, pour le sacrifice à Diane, les premières pages du roman pour la réaction face à l'éclipse.