

Les « mutations » d'Ovide

Aubin Moieuf

*Les métamorphoses du monde
enseignent le clairvoyant et
le ramènent à la source
universelle de la vie*²¹³.

Au même titre que Virgile aux VII^e et VIII^e siècles, puis qu'Horace aux X^e et XI^e siècles, Ovide a suscité un engouement tel pendant le dernier tiers du Moyen Âge qu'on a pu parler à ce sujet d'*aetas ovidiana*²¹⁴. Les *Métamorphoses*, en particulier, sans doute en raison de leur évidente valeur allégorique, sont à cette époque abondamment copiées, enluminées, glosées, interprétées, etc.

C'est dans ce cadre que sont entre autres composées les *Allegoriae super Ovidii Metamorphosin* d'Arnoul d'Orléans au XII^e siècle, les *Integumenta Ovidii* de Jean de Garlande et le *Commentaire Vulgate sur les Métamorphoses d'Ovide* au XIII^e siècle, l'*Ovide moralisé* (anonyme) et l'*Ovidius moralizatus* de Pierre Bersuire au début du XIV^e siècle, puis, nettement plus tard, au XVI^e siècle, le *Grand Olympe* de Pierre Vicot. La tradition des interprétations allégoriques des *Métamorphoses* d'Ovide est donc aussi riche qu'ancienne, mais encore faudrait-il connaître la valeur de l'une ou l'autre.

Le *Grand Olympe* insiste sans doute possible sur le sens cabalistique et alchimique des *Métamorphoses*. En effet, dès l'introduction, « l'auteur s'avère au fait de la 'science cabalistique', la fameuse *Torah* orale, transmise 'aux mains de

²¹³ L. Cattiaux, *Le Message Retrouvé*, II, 86.

²¹⁴ L. Traube, *Einleitung in die lateinische Philologie des Mittelalters*, Beck, Munich, 1911, p. 113.

Moïse (...) / au mont de Sina (...), / sans être écrite nullement, / mais gardée verbalement / de père à fils' »²¹⁵ (vv. 41-45) ; et comme il se plaît lui-même à le marteler, il n'est pas question, dans les *Métamorphoses*, de la création « de ce grand monde éclos, / ainçois d'un petit magistère » (vv. 224-225).

Les autres ouvrages évoqués précédemment sont bien moins explicites, ce qui pourrait faire douter, probablement à juste titre, de la sagesse de leur auteur respectif. Cela étant, leur démarche même prouve que certains savaient encore au Moyen Âge que la fable n'est pas un joli mensonge distrayant, mais bien plutôt l'« integument » de la vérité divine²¹⁶, c'est-à-dire littéralement son *enveloppe*, et qu'à ce titre, elle mérite d'être soumise à l'exégèse, même s'il n'est pas donné à tout le monde d'en soulever le voile.

L'auteur de l'*Ovide moralisé* est d'ailleurs très clair sur ce point dès son prologue :

*(...) cestes fables,
Qui toutes samblent
mençoignables,
Mes n'i a riens qui ne soit voir :
Qui le sens en porroit savoir,
La veritez seroit aperte,
Qui souz les fables gist couverte.*

*(...) ces fables qui semblent
toutes mensongères mais
qui ne contiennent rien qui
ne soit vrai : à qui pourrait
en connaître le sens, serait
aperte la vérité qui git
couverte sous les fables*²¹⁷.

Bien qu'on tienne aujourd'hui ce procédé traditionnel sinon pour absurde, du moins pour anachronique, l'auteur du *Message Retrouvé* en réaffirmait encore l'actualité au siècle dernier (*M+R*, III, 17) :

*La vérité se cache sous le voile des fables et des
paraboles, il faut un esprit très droit et très pénétrant*

²¹⁵ P. Vicot, *Le Grand Olympe*, Beya, Grez-Doiceau, 2017, p. 8.

²¹⁶ À propos de la pratique médiévale de l'*integumentum*, cf. A. Strubel, « Allegoria in verbis et allegoria in factis », *Poétique*, Paris, vol. 23, 1975, p. 68-99.

²¹⁷ Les traductions sont toutes de l'auteur, sauf indication contraire. Nous avons préféré traduire au plus près du texte de peur d'en déformer le sens.

pour la découvrir, comme il faut un œil bien exercé pour reconnaître le diamant sous l'enveloppe qui le protège.

Les *Métamorphoses* d'Ovide ne diffèrent donc visiblement en rien des paraboles sous la forme desquelles le Christ, après avoir découvert la vérité, la révéla – c'est-à-dire la *re-voilà*²¹⁸.

Quant à cet « œil bien exercé », il rappelle que la découverte de la Vérité passe par une expérience *sensible*. Or, la tradition médiévale rapporte justement à propos d'Ovide que son *cognomen* de Naso lui venait de l'acuité de son flair :

Naso dicitur a quantitate nasi vel a sagacitate. Nam, sicut canis dicitur sagax ab odore nasi et utilitate, sic iste dicitur Naso a sagacitate nasi, id est ingenii, quia valde sagax fuit in cognitione elementorum et proportione rerum.

*Il est appelé Naso pour la grandeur de son nez ou pour sa finesse. En effet, comme le chien est dit subtil à cause du flair et de la qualité de son nez, ainsi celui-ci est dit Naso par la finesse de son nez, c'est-à-dire de son intelligence, parce qu'il était très subtil dans la connaissance des éléments et de leur proportion dans les choses*²¹⁹.

Avant de signifier « perspicace », « subtil », l'adjectif latin *sagax* désigne proprement celui « qui a du flair », d'où l'idée que l'homme qui a du flair est un homme sagace, autrement dit un sage.

Voilà donc pourquoi Ovide est considéré au Moyen Âge comme un *philosophe*, un amoureux de la Sagesse ! C'est qu'on savait encore qu'il avait le flair assez fin pour déceler la moelle hermétiquement dissimulée sous « les métamorphoses du

²¹⁸ *Matthieu XIII*, 34-35.

²¹⁹ L. Ciccone, M. Possamai-Perez et P. Deleville, *Un commentaire médiéval aux Métamorphoses. Le Vaticanus Latinus 1479 (Livres I à V)*, Classiques Garnier, Paris, 2020, pp. 122-123.

monde » (*M+R*, II, 86), comme le chien de Platon que Rabelais évoque en termes si saillants dans le prologue de *Gargantua*²²⁰.

Cela étant, l'intuition de la sagesse d'Ovide ne s'est pas entièrement perdue aujourd'hui, puisqu'il y a quelques dizaines d'années encore, le cabaliste Emmanuel d'Hooghvorst rappelait que « les grands poètes de l'Antiquité ont chanté [l]e Grand Art et nous en ont ainsi transmis le souvenir, et parmi eux, Ovide »²²¹.

À l'exemple du chien de Rabelais, montrons-nous donc *sages* à flairer, sentir et estimer ces beaux livres de haute graisse que sont les *Métamorphoses*, puis brisons-en l'os par une lecture attentive et une *mastication* assidue et suçons-en la substantifique moelle dont le goût si unique nous rendra certainement avisés et vaillants en nous révélant ses très hauts sacrements et mystères horribles !



Ovide et son long nez²²², tenant à la main ce qui ressemble fort à un diamant brillant ou à un flacon renfermant un liquide couleur d'or.

²²⁰ Notons qu'en ancien français, Ovide s'écrit au cas sujet « Ovides ». Ainsi écrit, son nom est anagramme d'« os vidé ».

²²¹ E. d'Hooghvorst, *Le Fil de Pénélope*, t. I, Beya, Grez-Doiceau, 2009, p. 128.

²²² W. Pleydenwurff et M. Wolgemut, « Publius Ovidius Naso » dans la *Chronique de Nuremberg*, 1493, gravure sur bois, f. 93v.

Le prologue de l'*Ovide moralisé* (I, vv. 1-70)

« Conquerre sens et savoir »

Or, c'est ce que l'auteur de l'*Ovide moralisé* semble avoir voulu faire, comme le montre l'importance qu'il accorde aux sens dans son prologue :

*Se l'Esécriture ne me ment,
Tout est pour nostre enseignement
Quanqu'il a es livres escript,
Soient bon ou mal li escript.
Qui bien i vaudroit prendre esgart,
Li mauz y est que l'en s'en gart,
Li biens pour ce que l'en le face,
Et cui Dieus done eür et grace
De conquerre sens et savoir,
Il ne doit pas sa bouche avoir
Trop chiere au bien dire et
espondre,
Quar nulz ne doit son sens
repondre,
Quart ne vault sens que l'en
enserre
Ne plus qu'avoirs repost en terre.*

*Si l'Écriture ne me ment, tout
est pour notre
enseignement, quoiqu'il y ait
écrit dans les livres, qu'il
s'agisse de bons ou de
mauvais écrits. Celui qui
voudrait bien y prendre
garde (le mal est de s'en
garder, le bien est de le faire)
et à qui Dieu donne le
bonheur et la grâce
d'acquérir sens et savoir, ne
doit pas trop tenir à ce que
sa bouche parle et explique
bien, car personne ne doit
cacher son sens, car un sens
que l'on enferme ne vaut pas
plus qu'un avoir caché sous
terre.*

Le mot « sens » possède au XIV^e siècle une plus grande pluralité de significations encore qu'en français moderne : c'est à la fois la faculté de perception physique, la faculté de comprendre et de juger, la faculté d'agir, la conscience, la raison, le savoir-faire, l'habileté, la subtilité, la sagesse, le jugement, l'avis, la compréhension, l'attitude sensée, la signification, l'interprétation et la direction. Il est donc difficile de traduire ce terme sans lui faire perdre de sa richesse.

Néanmoins, l'expression « conquerre sens et savoir » (v. 9) ne laisse aucune place à l'ambiguïté quand on se souvient que « l'esprit sans corps ne peut acquérir le savoir sensible

d'Hermès »²²³. Sens et savoir sont en effet étroitement liés dans la tradition hermétique, car il ne peut y avoir de manifestation divine – et donc de révélation – sans corps et sans être *sensé* pour la percevoir. Or, l'auteur de l'*Ovide moralisé* semble bien en être conscient, puisqu'il s'agit visiblement pour lui d'acquérir, par le don de la grâce qu'aimante l'étude assidue des Écritures, un *sens* accompagné d'un savoir.

La fin du passage est plus obscure. L'auteur commence par dire que celui qui aurait bien voulu prendre garde à ce que disent les Écritures et se serait ainsi vu récompensé de la grâce du Seigneur ne devrait pas trop souhaiter que sa bouche parlât et expliquât bien les choses. Il s'agit sans doute là d'une allusion au secret que gardent les sages²²⁴ et à l'idée selon laquelle celui qui reçoit le don de Dieu ne doit pas tenir à ce que sa bouche parle et explique *bien*, c'est-à-dire sous une belle forme, le principal étant qu'il ne fasse pas obstacle au sens, au *voûs*, autrement dit au maître qui parle en lui.

Mais l'auteur donne ensuite pour raison à cela le fait que personne ne doit cacher son « sens ». Faut-il comprendre ici « cacher son interprétation », la garder pour soi, ou bien « dissimuler sa sagesse » ? Dans le premier cas, il y aurait une erreur logique. Pour ne pas garder secrète l'interprétation qu'on fait des Écritures, mieux vaudrait savoir bien parler et bien expliquer. En revanche, si l'on prend ici le mot « sens » au sens de « sagesse », le passage peut se comprendre ainsi : si le sage ne doit pas souhaiter trop bien expliquer, c'est parce qu'alors les sots pourraient lui donner à croire qu'ils le comprennent, et il lui serait alors impossible de trouver à qui confier son secret²²⁵.

²²³ E. d'Hooghvorst, *op. cit.*, p. 168.

²²⁴ Et peut-être cette bouche fait-elle précisément référence à la « Torah sur la bouche » de la tradition hébraïque, transmise oralement de sage en sage et qui contient le secret du sens des Écritures ?

²²⁵ Nous remercions Mme Caroline Thuysbaert de nous avoir fait remarquer que l'expression « bien dire » correspondait exactement au sens du verbe

C'est pourquoi le Christ parle en paraboles et Ovide sous la forme de fables, de même qu'Ulysse à la cour du roi Alkinoos :

Ces récits sont comme les confidences de l'or à l'alchimiste. Il enseigne son art royal qu'un roi protège et garde en lui-même : confidences d'un roi à un autre roi, secret gardé sous le sceau de la fiction. Le terme d'artificieux lui convient bien : il enseigne en mots qui sont comme des pipés : un sens dupant les rusés prenant ses paroles sans l'Âme Fine. Ô le sacré menteur en sa sainte cabale ! Alkinoos, dont le nom signifie 'à l'intelligence vigoureuse', possède le sens des mots et le protège des ignorants. Bien que les sages aient souvent parlé ingénument, ils n'ont jamais révélé au dehors leur pot-au-feu. Leurs traités n'instruisent que ceux qui sont dedans ; pour ceux qui sont dehors, ce ne sont que des protreptiques, comme disaient les Grecs, des exhortations à la Philosophie ²²⁶.

Et pourquoi le sage ne doit-il pas garder sa sagesse secrète ? Parce qu'un sens que l'on enferme ne vaut pas plus qu'un avoir « repost en terre » (vv. 13-14), selon l'auteur de l'*Ovide moralisé*. Littéralement, le terme « repost » signifie « posé à l'arrière ». Ne peut-on voir là une allusion au *sacrum*, cette vertèbre sacrée que nous ne pouvons voir – de même que ce qui est sous terre –, mais qu'il nous faut pourtant connaître ? Quoi qu'il en soit, cette expression fait songer à la parabole des talents où le serviteur qui a préféré enterrer le talent qui lui avait été confié est puni de ne pas l'avoir plutôt fait fructifier²²⁷.

Elle évoque aussi un autre récit, d'Ovide quant à lui : l'histoire du roi Midas dont le barbier, ne pouvant garder pour lui le secret des oreilles d'âne du roi, le murmura dans un trou creusé dans la terre, puis rebouché ; mais de cet endroit naquit une épaisse forêt de roseaux qui, agités par le vent, répétèrent

« bénir », du latin *bene dicere*. Il faut donc prendre garde à ne pas bénir le premier venu !

²²⁶ E. d'Hooghvorst, *op. cit.*, pp. 5-6.

²²⁷ *Matthieu* XXV, 14-30.

les paroles confiées à la terre²²⁸. D'après Emmanuel d'Hooghvorst, « la forêt de roseaux, c'est le sens multiplié croissant en terre sainte ; ployant au souffle léger du vent, elle révèle les paroles enfouies, manifestant le secret du maître »²²⁹.

Il y a donc une différence très nette entre la terre stérile de ce monde, terre d'exil sotte et muette à laquelle il ne sert à rien de révéler le secret de vérité et à laquelle le mauvais serviteur de la parabole confie son talent, et « la terre sainte » qui fait croître le secret et le multiplie en son sein, comme la Vierge acceptant le don du Saint Esprit. L'auteur de *l'Ovide moralisé* met ainsi en garde le sage qui le lirait contre cette terre stérile où son savoir enfermé perdrait toute valeur, tout en lui rappelant que la transmission, qui repose sur lui, est nécessaire.

« Enquerre » Dieu de ses secrets

Pourtant, il se présente lui-même comme un simple « aprent[i] » de Dieu :

*Pluseur ont essayé sans faille
A fere ce que je proupos,
Sans acomplir tout lor proupos ;
Et ja soit ce qu'en moi n'ait mie
Plus sens ne plus philosophie
De ceulz qui ce cuidierent faire,
En Dieu me fi de cest affaire,
Qui aus sages et aus discrez
Repont et cele ses secrez,
Si les revele aus aprentis
Qui sont de l'enquerre ententis.*

*Plusieurs ont essayé de faire
sans flambeau ce que je
propose, mais sans achever
tout leur propos ; et quoiqu'il
n'y ait en moi pas plus de
sagesse ni de philosophie
qu'en ceux qui tentèrent en
vain de le faire, je me fie à
Dieu en cette affaire, lui qui
cache et cèle ses secrets aux
savants et aux intelligents,
mais les révèle aux
aprentis qui sont attentifs à
les lui demander.*

²²⁸ Ovide, *Métamorphoses*, XI, 183-193.

²²⁹ E. d'Hooghvorst, *op. cit.*, p. 141.

Notre auteur fait ici discrètement remarquer que s'il ne possède *a priori* « mie / plus sens ne plus philosophie » (vv. 23-24) que ses prédécesseurs, il a néanmoins pour lui de s'en remettre entièrement à Dieu, alors que les savants et les intelligents veulent tout savoir par eux-mêmes (M+R, XVII, 13') :

Ils croient orgueilleusement dérober le secret de la création sans le demander au créateur, et leur subtile intelligence et leur grand savoir sont devenus comme la plus grande stupidité qui soit, car toutes leurs œuvres sont mortes et engendrent la mort.

Mais comme le dit encore Louis Cattiaux (M+R, XXVII, 38) :

Dieu (...) cache son secret aux savants et aux intelligents qui nous expliquent l'Univers, et il le révèle aux simples enfants de Dieu qui mettent leur confiance dans sa lumière de vie plus que dans leur propre savoir.

Si les secrets de Dieu sont révélés aux apprentis plutôt qu'aux savants et aux intelligents, c'est que ces apprentis sont « attentifs et humbles comme des ignorants qui se connaissent » (M+R, XV, 61), et ce faisant, ils osent tout lui demander. C'est pourquoi ce sont eux qui reçoivent « sa lumière de vie », ce flambeau (v. 20) qui manque si cruellement aux autres²³⁰.

« Mieux accomplir la matire »

Après quoi, figure la traditionnelle prière liminaire du poète qui cherche ainsi à placer son ouvrage sous de favorables auspices :

²³⁰ Nous avons traduit l'expression « sans faille » par « sans flambeau » (du latin *facula*) plutôt que par le « sans défaut » (du latin *fallere*) qu'on attendrait *a priori*, car cette seconde traduction n'aurait aucun sens au vu de ce qui suit.

*Or me doinst Dieus tel ditié faire
Ou tuit puissent prendre
exemplaire
De bien fere et de mal despire,
Si me doinst bien ceste matire
Comencier, et mieux moienner,
Et à tres bonne fin mener.*

À présent, que Dieu me
donne de faire un poème tel
que tous puissent y prendre
exemple pour bien faire et
mal mépriser, et qu'il me
donne de bien commencer
cette matière, de la
poursuivre mieux encore et
de la mener à très bon
terme.

Cette invocation n'est pas sans rappeler celle d'Ovide lui-même (*Met.* I, vv. 2-4) :

*(...) Di, coeptis, nam uos mutastis
et illas,
adspirate meis primaque ab
origine mundi
ad mea perpetuum deducite
tempora carmen.*

Dieux, soufflez sur ce que
j'ai commencé, car c'est vous
qui vous êtes
métamorphosés et qui avez
métamorphosé ces formes,
et filez mon chant éternel de
l'origine du monde jusqu'à
mon époque.

En effet, on retrouve chez les deux poètes un même besoin d'accomplissement, qu'il s'agisse de perfectionner une « matire » ou de retracer toute l'histoire de la création du monde – ce qui revient sans doute au même.

Le verbe latin *deducere* signifie littéralement « faire descendre », et plus spécifiquement « filer la laine », ce qui est intéressant quand on songe que *carmen* a probablement un lien étymologique avec *carminare*, « carder la laine »²³¹. Il s'agit donc également chez Ovide de perfectionner, de mener « à très bonne fin » une *matière* qui prend visiblement la forme, chez lui, d'un fil de Pénélope encore mal dégrossi, à carder à tout prix, sous peine de voir disparaître « la trame dont sont tissées les fables »²³².

²³¹ Nous remercions M. Alexandre Feye de nous avoir suggéré cette idée.

²³² E. d'Hoogvorst, *op. cit.*, p. 30.

Autre parallèle : en écho à l'évocation de l'origine du monde jusqu'à Ovide, l'auteur de l'*Ovide moralisé* mentionne le commencement du monde jusqu'au Christ :

*Des le premier comencement
Du mont jusqu'à l'avenement
Jhesu Christ, qui por nous requerre
Vault descendre du ciel en terre,
Font ci mencion cestes fables.*

*Depuis le premier commencement
du monde jusqu'à l'avènement de
Jésus Christ, qui voulut descendre
du ciel sur terre pour nous chercher,
c'est ce dont font ici mention ces
fables.*

C'est comme s'il voulait présenter Ovide comme une figure du Christ. Il répète d'ailleurs à qui veut l'entendre qu'il s'efforce de « mieux accomplir la matire » ovidienne²³³, formule qui ne peut manquer de faire songer aux nombreuses affirmations du Christ concernant sa volonté d'accomplir les Écritures²³⁴ ou encore à l'annonce qu'il fait de son successeur²³⁵.

Pourtant, après avoir annoncé un tel accomplissement des *Métamorphoses*, notre auteur semble se rétracter :

*Ne puis pas faire mencion
De chascune exposicion
Des fables, quar trop i metroie,
Et les auditors greveroie :
Trop seroit longue la matire,
Si ne porroie tant escrire ;
Mes les mutacions des fables,
Qui sont bones et profitables,
Se Dieus le m'otroie, esclorrai
Au plus briement que je porrai,
Pour plus plaire à ceulz qui
l'orront,
Et maint profiter qui porront.*

*Je ne peux mentionner chaque
exposition des fables, car j'y
mettrais trop de temps et les
auditeurs en crèveraient : la matière
serait trop longue, et je ne pourrais
pas tant écrire ; mais les
métamorphoses des fables qui sont
bonnes et profitables, si Dieu me
l'octroie, je les ferai éclore, le plus
brièvement que je pourrai, pour
plaire à ceux qui les entendront et
profiter beaucoup à ceux qui
pourront.*

Ce n'est certainement pas une lâcheté de l'auteur, bien au contraire. Il invitait plus haut les sages à ne pas vouloir trop

²³³ Cf. par exemple II, 4583 ; IV, 3155 ; VII, 245 ; IX, 1454 ; V, 1764, etc.

²³⁴ Cf. notamment *Matthieu* V, 17 ; *Matthieu* XIII, 34-35 ; *Luc* XXIV, 44-45.

²³⁵ *Jean* XIV, 12.

« bien dire et espondre ». Aussi se montre-t-il lui-même prudent, sans que cela doive l'empêcher d'« esclore »²³⁶ les meilleures fables pour ceux qui seraient capables d'en goûter le sel.



Ovide invoquant l'aide divine²³⁷ et recevant le livre spirituel (en bleu), placé au-dessus du livre charnel (en rouge, mais doté d'un fermoir bleu), ce qui désigne peut-être les deux sens recelés par les *Métamorphoses*²³⁸.

²³⁶ Nous verrons plus loin tout ce que recèle l'image de l'œuf qui semble ici déjà esquissée (« es-pondre », « esclore », etc.).

²³⁷ Maître de Caxton, *How Ouyde at tje begynnyng of this booke maketh invocacion for helpe & dyvyne ayde*, 1480, Magdalene College (Cambridge), manuscrit F4. 34, fol. 16r.

²³⁸ À propos de la signification hermétique des couleurs, cf. E. d'Hooghvorst, *op. cit.*, p. 248.

Les « mutacions » des formes et des dieux (I, vv. 71-146)

Le « cuers » d'Ovide

« Or vueil commencer ma matire » (v. 71). À présent que l'esprit dans lequel baigne l'*Ovide moralisé* nous est plus familier, venons-en au cœur du sujet (*Met.* I, vv. 1-2) :

<i>In noua fert animus mutatas dicere formas corpora...</i>	<i>Mon cœur me porte à dire les formes changées en de nouveaux corps.</i>
---	---

Voici comment s'ouvrent les *Métamorphoses* d'Ovide ; et voilà ce qui en est dit dans l'*Ovide moralisé* :

<i>Ouides dist : « Mes cuers vieult dire Les formes qui muees furent En nouviaux cors ».</i>	<i>Ovide dit : « Mon cœur veut dire les formes qui furent changées en de nouveaux corps ».</i>
--	--

L'auteur traduit le terme latin *animus* par « cœur » – et nous avons préféré le suivre prudemment dans ce choix. Cela étant, le mot possède bien des acceptions qui en rendent la traduction fort difficile²³⁹.

Nous pouvons néanmoins rappeler qu'il correspond au grec *νοῦς* qui désigne dans la tradition hermétique le dieu favorisant ses élus d'un don céleste, également appelé *νοῦς* et procurant la connaissance absolue du Tout. De là, le terme signifie « sens des mots et des choses », comme lorsque saint Paul dit : « nous avons le *νοῦς* du Christ »²⁴⁰, ce que saint Jérôme traduit par « *nos autem sensum Christi habemus* » (nous

²³⁹ Rappelons simplement que le cœur est traditionnellement considéré comme le siège de l'intelligence divine. Cf. à ce sujet R. Guénon, *Écrits pour Regnabit*, P. L. Zoccatelli (éd.), Archè, Milan, 1999, p. 62 (« chez les Arabes aussi, le cœur est regardé comme le siège de l'intelligence, non pas de cette faculté tout individuelle qu'est la raison, mais de l'Intelligence universelle [*El-Aqlu*] dans ses rapports avec l'être humain qu'elle pénètre par l'intérieur, puisqu'elle réside ainsi en son centre même, et qu'elle illumine de son rayonnement ») et R. Guénon, *Symboles de la science sacrée*, Gallimard, Paris, 1962, p. 390.

²⁴⁰ *I Corinthiens* II, 16.

avons le sens du Christ)²⁴¹. Il semble donc que le *sens* dont parle tant notre auteur dans le prologue de l'*Ovide moralisé* figure également dans l'incipit des *Métamorphoses*.

Or, ce *voûs*, cet *animus* se trouve, d'après notre auteur, dans le *cœur* du poète. Ovide aurait donc bien reçu ce don céleste, et partant la Connaissance qu'il procure. Et si son cœur la renferme, n'est-ce pas parce qu'il s'agit d'Amour ? Ovide n'est-il pas un *philosophe*, un sage de l'Amour ?

Il est intéressant de souligner ici que c'est justement ce don céleste qui le pousse à parler (*dicere*), de même que celui « cui Deus done eür et grace / de conquerre sens et savoir » (vv. 8-9) voit sa bouche portée à « bien dire et espondre » (v. 11), car « la parole fixe la pensée et lui donne poids »²⁴², lui « donne mesure et forme »²⁴³, en un mot l'*incarne* :

Parmi toutes les formes d'art, la poésie est, certes, la plus digne d'admiration ici-bas, puisqu'elle a pour matière la plus noble fonction humaine : la parole. La poésie, la vraie, se confond avec la prophétie. Les Anciens ne doutaient pas que les poètes ne fussent possédés d'un être divin, la Muse. Sans Muse, pas de poète. Les termes cadencés du dire poétique étaient ceux d'un dieu incarné. Le dieu de la poésie était Apollon lui-même, chef du chœur des Muses et source de toute prophétie ou mantique ²⁴⁴.

Ovide n'est donc rien moins qu'un prophète, si en sa poésie s'incarne le don de la Connaissance. Quel poète !

²⁴¹ À ce sujet, cf. E. d'Hooghvorst, *op. cit.*, pp. 149-150.

²⁴² *Ibid.*, p. 65.

²⁴³ *Ibid.*, p. 80. En effet, comme l'explique encore Emmanuel d'Hooghvorst, « il n'y a que ce qui est mesurable qui soit objet de connaissance » (*ibid.*, n. 7, p. 297).

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 102.

Le poète « sans faille »

Mais – lot malheureux de tout prophète – chacun prétend contester sa parole :

*(...) Aucun qui durent
L'autour espondre et declairier
S'entremistrent de l'empirier,
De l'auteur reprendre et desdire,
Disant que li autours dut dire :
« Les cors qui en formes noveles
Furent muez ».*

*Certains de ceux qui durent
expliquer et éclairer l'auteur
[Ovide] cherchèrent à l'accabler, à
le corriger et à le contredire, disant
que l'auteur aurait dû dire : « les
corps qui furent changés en de
nouvelles formes ».*

Hélas ! « trop de médiocres ont discrédité la parole inspirée en émasculant le verbe de Dieu, en propageant des écrits imbéciles, en fabriquant des images mortes et en faisant des commentaires erronés. En un mot, en faisant servir les Écritures saintes à leurs petitesesses d'hommes au lieu de servir la grandeur des révélations divines » (*M+R*, XVI, 1').

En voici un criant exemple²⁴⁵ que l'auteur de l'*Ovide moralisé* se propose de corriger avec beaucoup de *bon sens* :

*(...) Mes teulz faveles
Ne doivent audience avoir :
Homs raisonnables puet savoir
Que bien dist, ce croi, li autours,
Quar ançois que li Creatours
Creast le monde, il n'iert encors
Ne ne pooit estre nul cors
Qui nove forme receüst.
Quel cors iert il dont Dieu deüst
Forme traire au comencement ?
Il n'iert riens fors lui seulement,
Qui en sa devine pensee
Avoit toute forme pensee
Tele come il la donneroit
Au cors, que de noient feroit,*

*Mais il ne faut pas prêter attention
à de telles balivernes : tout homme
avisé peut savoir que l'auteur,
comme je crois, a bien dit les
choses, car avant que le Créateur
ne créât le monde, il n'y avait
encore – et ne pouvait y avoir – nul
corps qui reçût une forme nouvelle.
Quel corps y aurait-il eu dont Dieu
dût tirer une forme au
commencement ? Il n'y avait rien
hormis lui seulement qui, en Son
esprit divin (ou devin), avait conçu
toute forme telle qu'il la donnerait
au corps qu'il ferait à partir de rien,*

²⁴⁵ Nous prions pour ne pas trop contribuer, par cet article, à la propagation de tels écrits imbéciles ou commentaires erronés : « Seigneur, accorde-nous l'amour et la connaissance que nous pouvons supporter sans mourir et pardonne à notre aveuglement lamentable ! » (*MR* IV, 22).

*Sans aide de nulle rien
Sans point de present mairien.
Einsi croi je qu'il soit sans faille.*

*sans l'aide d'aucune chose, sans
nulle matière présente.
C'est pourquoy je crois qu'il est sans
défaut.*

La dernière phrase laisse planer une ambiguïté qui en réalité n'en est pas une : on ne peut *a priori* savoir si celui que l'auteur croit « sans faille » désigne Ovide ou le Créateur. Mais sans doute n'y a-t-il là aucune différence. Ovide n'est-il pas un *poète*, du grec ποιητής, littéralement « créateur » ? D'ailleurs, son nom même forme une anagramme avec « ô Dieu ». Aussi la « devine pensée » peut-elle tout autant être l'esprit divin du Créateur que la pensée divinatrice du prophète, puisque celui-ci n'est autre que le dieu incarné en personne.

Si les métamorphoses changent bien des formes en corps – et non l'inverse ! –, autrement dit incarnent des pensées, des *idées*, de purs esprits en quête d'un corps, c'est que « l'incarnation, l'union des esprits et des corps, demeure le grand dessein de l'Univers »²⁴⁶.

La clé de lecture des *Métamorphoses* qui nous est ici proposée se trouve donc dans la matière.

« En nouveaux cors »

Mais d'où vient cette matière, ce corps si nécessaire ? Alors que la forme est conçue par Dieu avant d'être incarnée, le corps, quant à lui, est formé « de noient » (v. 94), littéralement « à partir du néant ».

D'après Louis Cattiaux, le néant est synonyme de « chaos boueux »²⁴⁷, et dans le *Dictionnaire mytho-hermétique* de Dom Pernety, on lit à l'entrée « Chaos » :

*C'était, selon les Anciens, la matière de l'Univers
avant qu'elle eût reçu une forme déterminée. Les*

²⁴⁶ E. d'Hooghvorst, *op. cit.*, p. 65.

²⁴⁷ Cf. la variante du MR II, 32 : « retourner au chaos boueux (*var.* au néant) ».

*Philosophes ont donné par similitude le nom de Chaos à la matière de l'œuvre en putréfaction, parce qu'alors les éléments ou principes de la pierre y sont tellement en confusion, que l'on ne saurait les distinguer*²⁴⁸.

Ce chaos – ou ce néant – qui n'a pas encore reçu de « forme déterminée » est donc une matière ; mais pas n'importe quelle matière ! Il s'agit de « la matière de l'Univers », et non de la matière commune du monde présent.

La même notion apparaît chez Ovide lui-même (*Met.* I, v. 5-9) :

<i>Ante mare et terras et quod tegit omnia caelum unus erat toto naturae vultus in orbe, quem dixere Chaos. Rudis indigestaque moles nec quicquam nisi pondus iners congestaque eodem non bene iunctarum discordia semina rerum.</i>	<i>Avant la mer, les terres et le ciel qui couvre tout, il y avait un seul visage de la Nature dans l'univers entier ; on l'appela Chaos. C'était une masse brute et indigeste, rien d'autre qu'un poids sans art, les semences entassées au même endroit de choses mal jointes entre elles, en un mot : la discorde.</i>
--	---

Comme le rappelle avec force Pierre Vicot, le Chaos dont il est question chez Ovide n'est pas celui du monde que nous connaissons, mais bien plutôt « le chaos de notre physique »²⁴⁹.

Mais quelle étrange formule que ce *naturae vultus* (v. 6). Dans sa *Cosmographia*, Bernard Sylvestre parle ainsi de la Nature :

<i>Erat Yle Naturae vultus antiquissimus, generationis uterus indefessus.</i>	<i>Ἦλη était l'antique visage de la Nature, l'inépuisable matrice de la génération.</i>
---	---

Autrement dit, cet « antique visage de la Nature » désigne la matière à l'état brut (Ἦλη), avant qu'elle ne soit façonnée par

²⁴⁸ A.-J. Dom Pernety, « Chaos », dans *Dictionnaire mytho-hermétique*, Archè, Milan, 1971.

²⁴⁹ P. Vicot, *op. cit.*, p. 28.

le Créateur et ne prenne des traits nettement *définis*. Et cette matière brute est une matrice, parce qu'elle contient les semences des choses (*semina rerum*, v. 9) : « Matière. Matrice. Matras. Mater » (*M+R*, XII, 50').

C'est pourquoi l'auteur de l'*Ovide moralisé* dit que Dieu fit le corps « sans point de present mairien » (v. 96), c'est-à-dire sans la matière impure qui se présente à nous ici-bas, mais plutôt à partir d'un tout autre genre de matière, faite « de noient », autrement dit de « chaos boueux ».

Le terme « mairien » (ou « merrain ») désigne à l'origine le bois de construction, puis par extension la matière, et de là la Nature toute entière²⁵⁰. En cela, il équivaut parfaitement au terme grec ὕλη²⁵¹ dont Pernety dit qu'il peut de surcroît désigner la forêt, le chaos et la première matière de la plupart des Alchimistes²⁵², entre autres Raymond Lulle²⁵³ et Emmanuel d'Hooghvorst qui parle de « l'apparence hirsute et sauvage de la nature non dégrossie »²⁵⁴ ou encore de « l'aspect grossier de la *prima materia* qui se trouve (...) dans les antres sylvestres »²⁵⁵.

L'auteur de l'*Ovide moralisé* ajoute d'ailleurs dans sa traduction de ce passage d'Ovide l'idée d'obscurité, étroitement liée à celle d'antre ou de matrice :

*Tout iere envolepez en tasse
Li mons en une obscure masse.
« Chaos » avoit non li monciaux
Dont Dieus traist la terre et les
ciaux.*

*Le monde était tout enveloppé en
tas, en une masse obscure.
« Chaos » était le nom du monceau
dont Dieu tira la terre et les cieux.*

²⁵⁰ R. Martin, « Merrain », dans *Dictionnaire du Moyen Français (1330-1500)*, ATILF, 2015 (en ligne : <http://www.atilf.fr/dmf/definition/merrain> ; consulté le 21 décembre 2020).

²⁵¹ H. G. Liddell et R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1901, p. 1600.

²⁵² A.-J. Dom Pernety, « Hyle », *op. cit.*

²⁵³ « Si tu veux trouver cette première matière, sache [...] qu'elle fut appelée *Forest* par comparaison à une chose grosse et crue » (Pseudo-Raymond Lulle, *op. cit.*, p. 14).

²⁵⁴ E. d'Hooghvorst, *op. cit.*, p. 154.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 105.

On remarquera que ce pouvoir créateur des dieux se manifeste sous la forme d'un souffle (*adspirate*). Ne dit-on pas du Poète qu'il est *inspiré* ? De même, Dieu achève la création de l'homme en lui *insufflant* une âme vivante²⁵⁷.

C'est pourquoi Ovide, comme tous les Poètes, prie pour devenir lui-même le support d'une de ces manifestations divines : « soufflez sur ce que j'ai commencé », autrement dit « donnez une âme vivante à l'homme déchu que je suis pour en faire un Homme régénéré ».

On pourrait prendre le *et* de la parenthèse (*nam uos mutastis et illas*) au sens adverbial et le pronom *uos* pour un pronom d'insistance (« car c'est vous qui avez aussi métamorphosé ces formes »).

Cependant, l'auteur de l'*Ovide moralisé* ne comprend visiblement pas le texte de cette façon, puisqu'il le traduit ainsi :

<i>Aidez, dieus, à fere cest dit,</i>	<i>Aidez-moi, dieux, à faire ce poème,</i>
<i>Que vous et les formes muastes,</i>	<i>puisque vous vous êtes</i>
<i>Quant à nouviaux cors les</i>	<i>métamorphosés et avez</i>
<i>donnastes...</i>	<i>métamorphosé les formes, quand</i>
	<i>vous les avez données à de</i>
	<i>nouveaux corps.</i>

Selon lui, les *Métamorphoses* racontent les « mutations » des formes *et des dieux eux-mêmes* en de nouveaux corps, sachant que ces formes ne sont rien moins que les différentes émanations de la « devine pensee ». Il s'agit donc encore et toujours d'incarnation divine.

C'est pourquoi l'auteur de l'*Ovide moralisé* nous rappelle alors les incarnations des trois personnes de la Trinité :

<i>Ces trois personmes tout crierent,</i>	<i>Ces trois personnes [le Père, le Fils</i>
<i>Et sensiblement se muerent,</i>	<i>et le Saint Esprit] créèrent tout et se</i>
<i>Quar li Filz vault des cieulz venir</i>	<i>métamorphosèrent de façon à se</i>
<i>Au monde, et vrais homs devenir,</i>	<i>rendre accessibles aux sens, car le</i>

²⁵⁷ Genèse II, 7.

*Pour sauver les homes peris.
Ausi fu li Sains Esperis,
Selonc l'Esriture devine,
Veüz en forme columbine
Sor lui, quant, por nous netoier,
Se fist en l'eaue baptoier.
La vois du Pere i fu oïe,
Venans jusques humaine oïe,
Disant : « C'est mes filz, mes
amez.
Oiez le tuit, vous qui m'amez ! »
Ensi s'aparurent ensamble
Ces trois personnes, ce me
samble,
Et bien parent estre avisees
En trois samblances devisees.
Sans deviser lor unité,
Et sans muer lor deïté,
Se muerent en un moment
En trois quises sensiblement.
Pour ce pot en pluralité
L'autors prier la Trinité,
Non pas pour ce que trois dieus
soient,
Quar les trois un seul Dieu
fesoient,
Que font ore et toujours feront,
Quar ja c'uns seulz Dieus ne
seront.*

*Fils voulut venir des cieux au
monde et devenir un homme
véritable pour sauver les hommes
morts. Le Saint Esprit, lui aussi,
selon l'Écriture divine, fut vu sous
forme de colombe au-dessus de Lui
[du Fils], quand, pour nous purifier,
il se fit baptiser dans l'eau. Là, fut
entendue la voix du Père, venant
jusqu'à l'oreille humaine, disant :
« C'est mon fils, mon aimé. Écoutez-
le tous, vous qui m'aimez ! »
Ainsi, ces trois personnes
apparurent-elles ensemble, me
semble-t-il, et purent être bien
observées sous trois aspects
distincts. Sans diviser leur unité et
sans changer leur nature divine,
elles se changèrent en un seul
moment de trois manières, de façon
à se rendre accessibles aux sens.
C'est pourquoi l'auteur peut prier la
Trinité au pluriel, non pas parce
qu'il y aurait trois dieux, car les
trois faisaient un seul Dieu, comme
ils font maintenant et feront
toujours, car ce ne seront jamais
qu'un seul Dieu.*

Bien plus qu'un argument visant à concilier l'opposition fictive entre polythéisme païen et monothéisme judéo-chrétien – argument au demeurant très convaincant et qui a pour lui de rappeler la déformation systématique que subissent au fil de l'histoire les symboles religieux, en suggérant qu'on pourrait tout autant prendre le christianisme pour un polythéisme si l'on s'en tenait au seul symbole de la Trinité²⁵⁸ –, bien plus que cela,

²⁵⁸ À ce sujet, cf. notamment R. Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Vêga, Paris, 2009, pp. 285-286 : « il n'y eut jamais aucune doctrine essentiellement polythéiste, et [...] le polythéisme n'est, comme les "mythes" qui s'y rattachent assez étroitement, qu'une grossière déformation

il s'agit de rappeler que les Écritures saintes contiennent elles aussi des métamorphoses : le Fils s'incarnant dans la chair, le Saint Esprit prenant la forme d'une colombe et le Père se manifestant sous la forme d'une voix.

D'où, de nouveau, cette importance si cruciale des sens (*sensiblement*, v. 120 et 140) car, répétons-le, comment voir (*veüz*, v. 126) et entendre (*oïe*, v. 129) le Seigneur, si l'on est *insensé* ?

Nous avons vu qu'Ovide avait du flair. Notre auteur y ajoute le sens de l'ouïe dans la traduction qu'il donne de la suite de l'incipit des *Métamorphoses* (*Met.* I, v. 3-4) :

<i>Si faites des le creëment</i>	<i>Et faites durer continuellement,</i>
<i>Du monde continuelment</i>	<i>depuis la création du monde</i>
<i>Perpetuer jusqu'à mon temps</i>	<i>jusqu'à mon époque, ce <u>présent</u></i>
<i>Cest <u>présent</u> ditié que j'entens.</i>	<i>poème que j'entends.</i>

D'après cela, Ovide composerait son poème sous dictée, à la façon des prophètes, puisqu'il l'entend et qu'il est « présent », c'est-à-dire, au sens étymologique, *devant ses sens*²⁵⁹.

L'illustration ci-dessous (gauche)²⁶⁰, tirée du manuscrit de l'*Ovide moralisé* conservé à la Bibliothèque municipale de Rouen et qui représente le poète (Ovide ou l'auteur de l'*Ovide moralisé*) écrivant en miroir de Dieu créant le monde, confirme cette lecture, puisqu'elle correspond à un type de

résultant d'une incompréhension profonde ; [...] toute doctrine véritablement traditionnelle est donc en réalité monothéiste, ou, plus exactement, elle est une "doctrine de l'unité", ou même de la "non-dualité", qui devient monothéiste quand on veut la traduire en mode religieux ».

²⁵⁹ I. de Séville, *Etymologiae*, X, 207 : « *praesens dictus quod sit prae sensibus* ».

²⁶⁰ Maître de Fauvel (?), « Dieu au compas face au poète à son pupitre » dans l'*Ovide moralisé*, 1313, Bibliothèque municipale de Rouen, ms. O. 4, f. 16v

représentation de l'iconographie médiévale servant d'ordinaire à figurer un prophète inspiré par Dieu²⁶¹.



Dieu au compas face au poète à son pupitre



David, inspiré par Dieu, composant ses Psaumes

Qu'on songe seulement aux multiples représentations de saint Jérôme traduisant la Bible, ou encore à celle de David dans le Bréviaire à l'usage du prieuré Saint-Lô de Rouen (illustration de droite)²⁶².

Comparons ces deux enluminures : les deux personnages sont dans les deux cas séparés par une colonne, symbole traditionnel de la transcendance divine, et tiennent qui la sphère du monde, qui un livre, opposant ainsi le cercle du monde céleste au carré du monde terrestre. Les deux parties sont également marquées par les couleurs rouge et bleue – avec peut-être une légère prédominance du bleu dans ce qui représente le monde divin –, signe là encore que sens charnel et sens spirituel doivent nécessairement être réunis dans la Création.

²⁶¹ S. Douchet, « Création du monde et poétique de l'œuvre. L'imagerie hexamérale dans les manuscrits de l'*Ovide moralisé* », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, n° 30, 2015, pp. 49-74.

²⁶² R. Boyvin (?), "David, inspiré par Dieu, composant ses *Psaumes*" dans le *Bréviaire à l'usage du prieuré Saint-Lô de Rouen*, 1400, Bibliothèque Sainte-Geneviève (Paris), ms. 1265, f. 202v.

L'œuf à la coque cosmique (v. 147-228)

« *Deus naturans nature* »

Lisons la suite de la Genèse d'Ovide (*Met.* I, v. 21-31) :

<i>Hanc deus et <u>melior</u> litem <u>natura</u> diremit ; nam caelo terras et terris abscidit undas et liquidum spisso secrevit ab aere caelum. Quae postquam <u>euoluit</u> <u>caecoque</u> exemit <u>aceruo</u>, dissociata locis <u>concordi pace</u> <u>ligauit</u>. Ignea conuexi uis et sine pondere caeli emicuit summaque locum sibi fecit in arce ; proximus est aer illi leuitate locoque ; densior his tellus elementaque grandia traxit et pressa est grauitate sua ; circumfluus umor ultima possedit solidumque coercuit orbem.</i>	<i>Le dieu, avec l'aide d'une nature meilleure, interrompit cette querelle ; car il dissocia les terres du ciel et les eaux des terres et sépara le ciel liquide de l'air épais. Et après avoir déroulé les éléments et les avoir retirés de cet amas aveugle, il les lia isolément à un lieu au moyen d'une fixation de concorde. La force ignée et sans poids du ciel convexe jaillit et établit son lieu au sommet du sommet ; l'air est le plus proche d'elle de par sa légèreté et de par son lieu ; la terre, plus dense qu'eux, entraîna les grands principes et fut comprimée par sa propre pesanteur ; le liquide diffus occupe les dernières places et maintint le globe solide.</i>
---	--

La *prima materia* fait ici place à une nature meilleure (*melior (...) natura*), meilleure parce que façonnée par Dieu, nous dit l'auteur de l'*Ovide moralisé* (« *Deus naturans nature* », v. 182). Le Tout qui « iere envolepez en tasse » (v. 151) reçoit la « devise » et la « forme » (v. 156) qui lui manquaient grâce à la magie de l'Art : le dieu divise d'abord les éléments (*abscidit, secrevit*), puis les « déroule » (*euoluit*) de façon à leur donner forme. Dès lors, la Nature n'est plus un amas aveugle (*caeco (...) aceruo*).

Et c'est seulement à partir de là qu'il devient possible de « ficher la paix » aux éléments. L'expression *concordi pace* laisse tout d'abord perplexe. En effet, on ne voit pas bien comment lier

quelque chose « à l'aide d'une paix »... si l'on oublie que *pax* vient du verbe *pangere*, qui signifie « fixer ».

Or, comme l'explique Emmanuel d'Hooghvorst, l'œuvre de la cabale chymique ne consiste à rien d'autre qu'à fixer Ulysse errant, ou le *mercure vulgaire*, en son lieu²⁶³. Et c'est bien, semble-t-il, ce qui se passe ici (*locis (...) ligauit*), puisque d'après l'*Art intellectif* de Raimond Lulle cité par Pierre Vicot, « l'argent vif des Philosophes [*autre nom donné au mercure*] est l'unité des quatre éléments »²⁶⁴.

Ovum dividens

Mais l'auteur de l'*Ovide moralisé* rompt ici le fil du récit ovidien pour y introduire une allégorie inédite, celle de l'œuf à la coque (I, vv. 199-208) :

*Pour manifester clerement,
Et pour donner entendement
Coment vait li ordenemens
Et l'assise des elemens,
A ce veoir nous avisa
Ovides, qui l'œuf devisa,
Si vault similitude faire
Tel, qui le nous monstre et
desclairer
Apertement, si com je cuit :
C'est par un œuf en quoque cuit.*

*Afin de manifester clairement et de
donner à comprendre comment se
déroula l'ordonnancement et
l'établissement des éléments,
Ovide, qui divisa l'œuf, nous choisit
pour nous donner à voir cela, et
voulut faire une analogie telle
qu'elle nous le montre et éclaircisse
ouvertement, à ce que je crois : c'est
au moyen d'un œuf cuit à la coque.*

L'auteur fait certainement référence ici à l'étymologie traditionnelle qui fait venir le nom d'Ovide du latin *ovum dividens*, d'une part parce que le poète aurait employé l'allégorie de l'œuf pour expliquer l'ordonnancement de l'univers en attribuant à chacun des quatre éléments une partie de l'œuf, et d'autre part parce qu'il a « divisé » le monde, parce qu'il a ouvert

²⁶³ E. d'Hooghvorst, *op. cit.*, pp. 64-65.

²⁶⁴ P. Vicot, *op. cit.*, p. 32.

ce qui était caché en racontant la création du monde sous les images des métamorphoses²⁶⁵.

L'allusion, toutefois, reste implicite : l'auteur ne précise ni le contexte de cette *devise* ovidienne, ni le lien avec l'étymologie de son nom. Aussi le développement sur dix-neuf vers de cette allégorie semble-t-il à première vue relativement injustifié, si ce n'est intempestif. Et pourtant, il ne s'agit pas là d'un *topos* convenu, ni d'un jeu littéraire gratuit, bien au contraire !

Lisons le texte :

*En l'œuf, ce me samble, a trois choses
Qui sont dedens la quoque encloses :
le moieuf, l'aubun, la pelete,
Qui plus est pres de la quoquete.
Le moieus nous note la terre,
Qu'einsi com li aubuns l'enserre,
Par cui nous devons la mer prendre,
Tout ensemment doit l'en entendre
Que la terre est avironnee
De mer. Aprez est ordenee
La pelete tenve et deugie,
Qui sor ces deus est assegie ;
Tout ensemment vault Dieus former
L'air moiste sor terre et sor mer.
Aprez vient par ordenement
La quoque, qui l'estendement
Dou ciel nous represente et note.
Ensi est l'ordenance tote
Des elemens manifestee.*

*Il y a dans l'œuf, me semble-t-il,
trois choses qui sont encloses dans
la coque : le jaune, le blanc et la
pellicule qui est plus près de la
coquette.
Le jaune nous dénote la terre, car
de même que le blanc, que nous
devons prendre pour la mer,
l'enserre, tout pareillement doit-on
comprendre que la terre est
environnée de mer.
Après quoi arrive dans l'ordre la
pellicule fine et délicate qui est
installée au-dessus de ces deux-là ;
tout pareillement, Dieu voulut
former l'air humide sur la terre et
sur la mer.
Après quoi vient par son ordre la
coque qui nous présente et dénote
l'étendue du ciel.
Ainsi l'ordonnancement des
éléments est-il pleinement
manifesté.*

Le parallèle est clair. Mais pourquoi prendre un œuf, plutôt qu'une amande, par exemple ?

²⁶⁵ L. Ciccone, M. Possamai-Perez et P. Deleville, *op. cit.*, pp. 122-123.

D'après Macrobe²⁶⁶, Ovide n'est pas le premier à faire ce rapprochement : en effet, les initiés aux mystères du dieu romain archaïque Liber Pater auraient déjà vénéré l'œuf en tant que symbole du monde.

C'est que traditionnellement, le symbole de l'œuf est étroitement lié à celui de centre du monde. Songeons, à titre d'exemple, aux *omphaloi* ou aux bétyles grecs qui sont incontestablement des symboles du centre et le plus souvent de forme ovoïde²⁶⁷.

De là vient l'image de l'œuf du monde ou de l'œuf cosmique sur laquelle se fonde justement l'allégorie d'Ovide et qui, comme l'explique René Guénon, « est la figure, non pas du "cosmos" dans son état de pleine manifestation, mais de ce à partir de quoi s'effectuera son développement »²⁶⁸, de même que « l'ordenance tote / Des elemens manifestee » dans notre œuf n'est qu'une première étape à la création du monde.

L'œuf, c'est donc le centre du monde, ou plutôt l'embryon dont il doit naître. Or, d'après Dom Pernety, le « centre du monde » dont parlent les Chymistes n'est autre que « la matière de la pierre des Philosophes » qui « l'ont ainsi nommée, parce qu'ils disent que toutes les propriétés de l'Univers y sont comme réunies ». Et n'est-ce pas là justement la caractéristique essentielle de notre œuf élémentaire en tant que microcosme fait à l'exacte ressemblance du macrocosme qu'est le monde ? Comme le dit *Le Message Retrouvé* (III, 24 et 24') :

²⁶⁶ Macrobe, *Saturnalia*, VII, 16.

²⁶⁷ René Guénon donne notamment un autre exemple de ce symbolisme : « la figure biblique du Paradis terrestre, qui est aussi le "Centre du Monde", est celle d'une enceinte circulaire, qui peut être regardée comme la coupe horizontale d'une forme ovoïde » (R. Guénon, *Symboles de la science sacrée*, *op. cit.*, p. 206).

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 205.

La plus infime partie de l'Univers est une image du tout, et suffit à elle-même. Le cœur du ciel et de la terre est comme un œuf caché dans la mer du monde.

Ce centre du monde, ce « cœur du ciel et de la terre » qu'est l'œuf est donc « une image du tout » qui doit suffire, à elle seule, à comprendre l'Univers.

« Par un œuf en quoque cuit »

Tâchons donc de décortiquer cette image de façon à y voir plus clair : le jaune d'œuf (le « moieuf ») y désigne la terre, le blanc (l'« aubun ») la mer, la « pelete » l'air, et la « coquete » le ciel – autrement dit le feu. En effet, pour les Anciens, le ciel est synonyme d'éther, terme qui viendrait soit du verbe αἶθω (se consumer), soit d'ἀει (toujours) et de θέρω (s'échauffer), ce qui fait dire à Eugène Philalèthe que l'éther est « quelque chose qui devient toujours plus chaud » :

L'éther est une substance liquide, ténue, humide, et sa région est au-dessus des astres, dans la circonférence de la nature divine. C'est le véritable et fameux empyrée, qui reçoit le chaud influx de Dieu, et le dirige vers les cieux visibles et toutes les créatures inférieures. C'est une essence pure, une chose qui n'est infectée par aucune contagion matérielle ; c'est en ce sens qu'elle est qualifiée par Pythagore d'« éther libre » car, dit Reuchlin, « il est libéré de la prison de la matière, et étant préservé dans sa liberté, il est chaud du feu de Dieu, et par un mouvement insensible, il chauffe toutes les natures inférieures »²⁶⁹.

Le ciel, ou l'éther, placé au plus haut point de l'Univers, tire sa chaleur du « feu de Dieu » lui-même, après avoir été « libéré de la prison de la matière ».

De même, chez Ovide (*Met.* I, v. 26-27) :

²⁶⁹ T. Vaughan, *Œuvres complètes*, La Table d'Émeraude, Saint-Leu-La-Forêt, 1999, p. 336.

Ignea conuexi uis et sine pondere caeli *La force ignée et sans poids du ciel convexe jaillit et établit son*
emicuit summaque locum sibi fecit in arce. *lieu au sommet du sommet.*

Cette « force ignée » et donc très subtile du ciel l'amène à s'établir au sommet de l'Univers.

On ne peut s'empêcher de penser ici aux noces de Didon et d'Énée (*Aen.* IV, v. 165-168) :

Speluncam Dido dux et Troianus eandem deveniunt. Prima et Tellus et pronuba Iuno *Didon et le chef troyen descendent dans la même grotte. La Terre, en premier, et Junon favorable aux*
dant signum; fulsere ignes et conscius aether *noces donnent le signe; crépitèrent alors les feux et l'éther complice*
conubiis, summoque ulularunt vertice Nymphae. *des noces, et au sommet du sommet hululèrent les Nymphes.*

De l'obscurité du chaos – en l'occurrence, de la grotte –, qui n'est autre que cette prison de la matière dont parle Philalèthe, jaillit une lumière *éthérée* qui s'élève vers le sommet du sommet (*summo (...) vertice*)²⁷⁰. D'après Emmanuel d'Hoogvorst, c'est là le crépitement du *nitre coruscant*, « du feu terrestre et de l'éther, la plus subtile portion de l'air. Et sur ce beau nitre coulent depuis le sommet du vase, comme des gouttes de rosée, les parties volatiles de la matière non encore fixées, comme l'indiquent les pleurs des Nymphes en tumulte »²⁷¹.

Il est remarquable que Paracelse reprenne à son compte cette même image de l'œuf pour expliquer l'appellation de firmament donnée au ciel dans la Genèse :

Les trois autres éléments sont bien enfermés dans le firmament comme un œuf dans sa coquille. La terre, l'eau et l'air sont enclos dans cet élément, à l'instar du

²⁷⁰ Le terme *vertex* désigne également le pôle. Peut-être pourrait-on rapprocher *arx*, *arcis* du grec ἄρκτος, le pôle ?

²⁷¹ E. d'Hoogvorst, *op. cit.*, p. 120.

jaune, du blanc et de la membrane dans la coquille d'un œuf.

Grâce à cette parole qu'a prononcée Dieu : « tiens-toi fixe », c'est-à-dire firmament, les trois autres éléments ne peuvent quitter le centre de l'univers, ni en bouger, et encore moins couler au fond. En effet, la coquille de l'œuf comprime tout son contenu pour maintenir chaque chose immobile en son lieu : le jaune au centre, le blanc autour, etc. Par contre si la coquille se brise, les choses se laissent tomber²⁷².

Là encore, il s'agit bien de fixer la matière « en son lieu » au moyen du firmament, c'est-à-dire du feu.

Remarquons que si les quatre éléments sont bien représentés dans l'allégorie de l'œuf, trois d'entre eux sont toutefois enfermés dans le dernier, le feu (à savoir le ciel ou la coque), ainsi clairement mis à part.

Or, Pierre Vicot opère la même distinction entre le feu d'une part et la terre, l'eau et l'air d'autre part. En effet, après avoir insisté sur le fait que le chaos primordial que décrit Ovide n'est pas « cil de la création du monde, mais cil de la création de notre magistère, dans lequel les quatre éléments minéraux sont d'accord », il explique ce que représentent la terre, l'eau et l'air, « à savoir le minéral, / Le végétal et l'animal, / Tant bien unis que c'est merveille »... sans plus parler du feu.

De la même manière, dans son *Dictionnaire mytho-hermétique*, Dom Pernety n'identifie dans « l'œuf des Philosophes » – qu'il appelle lui aussi « la matière même du magistère » – que trois éléments : « le mercure, le soufre et le sel, comme l'œuf est composé du blanc, du jaune et de la pellicule ». Qu'est-il donc advenu de la coque de l'œuf ? L'*Ovide moralisé* ne parle-t-il pas d'un « œuf en quoque cuit » ? Mais Pernety d'ajouter que « cette matière est appelée œuf, parce que rien ne ressemble mieux à la conception et à l'enfantement de

²⁷² Paracelse, *Les Météores*, Beya, Grez-Doiceau, 2016, pp. 25-26.

l'enfant dans le ventre de sa mère et à la génération des poulets que les opérations du magistère et de la pierre philosophale ».

On comprend donc désormais pourquoi notre feu est ainsi mis de côté : c'est qu'il n'est pas un composant de la matière à proprement parler, mais un *agent* de sa métamorphose :

Platon, dans son Timée, s'inspirant sans doute d'une tradition fort ancienne, définit l'éther comme un air extrêmement subtil, mêlé de feu, qui remplit tout l'espace au-dessus de la lune et qui est animé d'un mouvement circulaire perpétuel (...). Suivant Platon, c'est grâce au mouvement circulaire de l'éther que le monde tient debout. En effet, c'est ce mouvement qui, produisant la révolution perpétuelle des astres, engendre les années, les saisons, les jours, les nuits et maintient la vie sur notre planète. L'éther est donc bien le « Père » : il est l'âme du monde, c'est-à-dire, ainsi que Platon le suggère clairement, Dieu Lui-même (...).

L'éther est animé du besoin et du désir de se corporifier. Lorsqu'il rencontre un corps très pur, qui est en quelque sorte de sa nature, il s'unit à lui et produit la lumière ²⁷³.

Le feu est donc d'une nature toute différente des trois autres éléments, puisqu'il n'est autre que Dieu Lui-même s'incarnant dans un corps – à savoir la matière contenue dans l'œuf.

C'est pourquoi les Philosophes comparent le feu de la Nature et de leur magistère au feu de la poule qui couve, sans lequel rien ne peut éclore. Si la coque de l'œuf d'Ovide désigne le feu, c'est parce que la matière qu'elle renferme reçoit d'elle la chaleur nécessaire à sa métamorphose. Et pourquoi ne pas aller

²⁷³ P. Petit, « Le printemps chez Virgile », *Le Fil d'Ariane*, n° 2, 1977, p. 11.

jusqu'à imaginer un jeu de mots étymologique entre le mot « coque » et le verbe latin *coquere*, « cuire » ? ²⁷⁴

*

Cette image de l'œuf est on ne peut plus parlante. Cela étant, elle n'est que l'un des innombrables symboles dont usent les Chymistes pour décrire leurs opérations. Pernety rappelle par exemple que l'œuf est aussi appelé « maison de verre » par certains Philosophes²⁷⁵.

Or, Pierre Vicot rapporte justement à propos du passage des *Métamorphoses* d'Ovide qui nous intéresse présentement une anecdote de la *Tourbe des Philosophes* évoquant « une maison de verre (...) autour de laquelle [est] une autre maison, sur laquelle encore [est] une autre » : ce sont en tout « trois maisons rondes et bien closes (...), car en celle même forme doit être fait notre vaisseau, c'est à savoir cil qui contient la matière, autour duquel doit être un autre [vaisseau]. Et le tout suspendu au mitan du fournel, autour de quoi sera la ronde chaleur modérée. »²⁷⁶

Étrange formule que celle de cette « ronde chaleur » ! Pierre Vicot ne le dit pas explicitement, mais l'allusion est claire : ces trois maisons imbriquées sont les mêmes trois éléments de l'œuf d'Ovide, et cette « ronde chaleur modérée » qui les entoure n'est autre que la coque, ronde également et dont la chaleur est aussi douce que celle d'une couvaïson.

Voilà donc une image de plus pour décrire ce feu si secret et mystérieux. De quoi attiser, espérons-le, la curiosité des chercheurs de Dieu.

²⁷⁴ Plus sérieusement et pour ne pas trop indigner les universitaires, convenons du moins avec eux que le terme vient du grec κόκκος, dont le premier sens est « graine », ce qui n'est pas moins intéressant quand on songe notamment à l'amande que nous évoquions plus haut ou encore aux semences contenues dans la matière du Chaos primordial.

²⁷⁵ A.-J. Dom Pernety, « Maison de verre », *op. cit.*

²⁷⁶ P. Vicot, *op. cit.*, p. 34.

L'Univers et l'atome forment le corps unique de Dieu. Qui le cuira au feu doux de l'amour ?

Le sage brille au-dedans et paraît obscur au-dehors. Il ressemble à l'origine du monde qui repose ignorée de tous ²⁷⁷.



Dieu séparant les éléments²⁷⁸

Conclusion

Et pour ceux qui voudraient passer à la pratique, quelques recettes qui devraient leur permettre de se familiariser avec la cuisson de l'œuf dont la subtilité révèle à quiconque s'est un jour sérieusement mis aux fourneaux qu'il s'agit bel et bien d'un Art Chymique ! ²⁷⁹

²⁷⁷ MR III, 58.

²⁷⁸ Maître de Fauvel (?), « Dieu séparant les éléments » dans l'*Ovide moralisé*, 1313, Bibliothèque municipale de Rouen, ms. O. 4, f. 17r.

²⁷⁹ La recette de l'œuf à la coque ne nous a malheureusement pas été transmise par Ovide. Ce sont là les heurs et malheurs de la transmission orale !

L'œuf brouillé

- 1) Versez les œufs battus dans un fait-tout beurré.
- 2) Faites frire à feu doux en remuant sans cesse.
- 3) Quand le tout épaissit et prend son teint doré,
Arrêtez la cuisson, car nous dit la Sagesse :
« Cuire n'est pas rôtir », et du mets adoré
Vous spolierait l'agape une coction traîtresse.

L'œuf sur le plat, dit « œuf miroir »

- 1) Faites fondre du beurre en un plat de faïence.
- 2) Cassez-y un œuf frais sans en crever le cœur.
- 3) Laissez cuire à feu doux, puis prenez patience :
Vous le voir manger cru serait un crève-cœur !
- 4) Une fois le blanc cuit, mirez-y la sagesse
Que sut y enfermer l'Esprit du Créateur,
Puis dégustez enfin, avec bonne conscience,
Ce mets qui du divin nous offre la saveur.