

UNIVERSITÉ D'ORLÉANS

Dossier pour l'obtention de l'habilitation à diriger des recherches

Sylvain Piron

RECHERCHES D'HISTOIRE INTELLECTUELLE
DES SOCIÉTÉS MÉDIÉVALES

Quatrième volume

Volume 1 : Présentation et synthèse

Volume 2 : Questions scolastiques

Volume 3 : Questions franciscaines

Volume 4 : Poésie et prophétie

Volume 5 : Économie et politique

Table des matières

Présentation	5
I. Autour d'Héloïse	6
29. Présentation des <i>Lettres des deux amants</i>	9
30. Reconstitution de l'intrigue	15
31. Enquête sur un texte	23
1.	24
2.	30
3.	35
4.	38
5.	47
32. Heloise's literary self-fashioning and the <i>Epistolae duorum amantium</i>	51
<i>Approaching the young Heloise</i>	52
<i>The textual transmission of the Correspondence</i>	53
<i>Heloise's speech against marriage</i>	59
<i>The ascription of the Epistolae duorum amantium</i>	68
<i>Heloise's moral philosophy</i>	78
<i>The story behind the letters, and the ethics of love in the Epistolae duorum amantium</i>	83
<i>Conclusion</i>	94
33. L'éthique amoureuse des <i>Epistolae duorum amantium</i>	97
1.	99
2.	102
3.	106
4.	111
II. Autour de Dante	115
34. Le poète et le théologien : une rencontre dans le <i>studium</i> de	

POÉSIE ET PROPHÉTIE

Santa Croce	117
<i>L'enseignement florentin de Pierre de Trabibus</i>	119
<i>Une question de 'filosofante' dans une école de religieux</i>	129
<i>Dante en ces années : 'la battaglia de' pensieri'</i>	138
<i>La résolution de la bataille et la distinction des deux fins</i>	143
<i>Ultimes vérifications</i>	145
<i>Petrus de Trabibus, Quodlibet I, 18</i>	149
35. (avec Emanuele Coccia) Poésie, sciences et politique. Une génération d'intellectuels italiens (1290-1330)	153
<i>L'organisation des savoirs</i>	156
<i>Culture civique</i>	159
<i>Poétique des savants</i>	164
<i>L'hybridation des savoirs</i>	171
<i>Lettres et savoirs politiques</i>	174
<i>Antoine de Parme, un averroïste gibelin</i>	178
<i>Conclusions</i>	180
III. Prophéties	187
36. Anciennes sibylles et nouveaux oracles. Remarques sur la diffusion des textes prophétiques en Occident, VIIe-XIVe siècles	189
<i>Contextes de circulation des Révélations du pseudo-Méthode</i>	194
<i>Formation des anthologies prophétiques au XIII^e siècle</i>	206
<i>Conclusion</i>	218
<i>Annexe : Contenus associés aux Revelaciones du pseudo-Méthode, VIII^e-XIII^e siècles</i>	220
38. Chez Daniel Pain, Amsterdam, 1700. Nicolas de Cues et Pierre de Jean Olivi, renforts tardifs du millénarisme huguenot	223
<i>Daniel Pain, marchand libraire</i>	225
<i>La Conjecture de Nicolas de Cues</i>	227
<i>Pierre Jurieu, lecteur de Nicolas de Cues</i>	231
<i>Olivi, prophète de la Réforme</i>	235
<i>Conclusion cévenole</i>	237
<i>Conclusion générale</i>	238

PRÉSENTATION

Pour définir, dans toute son ampleur, le phénomène historique qu'a été la scolastique médiévale, le plus efficace est de l'aborder à partir de ce qu'elle écarte. En ce sens, il m'est arrivé de dire que la scolastique se définit par l'exclusion des femmes et de la poésie. L'université constitue un monde de clercs qui parlent entre eux et qui adoptent un autre langage lorsqu'ils s'adressent au monde qui les entoure. Un autre langage, une autre langue même, faudrait-il dire. Depuis le XII^e siècle, les femmes ont cessé d'être éduquées en latin, y compris dans les monastères où certaines pouvaient encore, auparavant, mener des dialogues savants avec des hommes. Désormais, elles ne peuvent être au mieux que les destinataires d'un savoir vulgarisé, à tous les sens du terme. Ce discours de clercs se définit également par son caractère analytique et sa dégradation du statut des métaphores. Poussé à son terme, la dégradation atteint jusqu'aux métaphores bibliques, avec l'adage : « Theologia mystica non est argumentativa ». Comme on l'observe dès les dernières décennies du XIII^e siècle, la dynamique interne de la théologie scolastique l'amène à se séparer de l'exégèse. Le trait positif qui la définit tient au primat accordé à la logique sur la rhétorique dans la formation initiale. Pourtant, tout au long du Moyen Age central, on n'a pas cessé d'écrire et pratiquer la poésie ; des savoirs non analytiques ont perduré. Et les femmes n'en pensent pas moins. Mais les plus savantes d'entre elles s'expriment par nécessité dans des formes narratives et poétiques, en langue vernaculaire, selon une logique non aristotélicienne. Marguerite Porete en offre l'exemple le plus remarquable, et constitue également le cas exemplaire de l'incompréhension de la part des clercs de l'école. Ce qu'on appelle habituellement la « mystique féminine » n'est bien sûr pas défini par des caractères positifs liés à la différence sexuelle, mais uniquement par cette double exclusion. À strictement parler, il faudrait plutôt la définir comme une « théologie poétique vernaculaire » que les femmes, au XIII^e et XIV^e siècle, sont plus aptes à pratiquer du fait de l'éducation qui leur est réservée.

Les travaux réunis dans ce volume s'intéressent donc à cet envers de la scolastique. Le premier ensemble est consacré à l'une des dernières figures féminines médiévales françaises qui manie encore le latin, la philosophie et la poésie. Si j'ai placé la deuxième section à la seule enseigne de Dante, son nom a pour fonction d'évoquer une génération d'intellectuels italiens, qui pratiquent la poésie, souvent en vernaculaire, et n'ont pourtant pas renoncé à accéder au savoir universitaire. La troisième section de ce volume regroupe les premiers résultats de mes travaux sur les textes prophétiques. Ce savoir vernaculaire et métaphorique n'en a pas moins exercé un pouvoir de fascination remarquable, y compris sur certains des clercs les plus brillants.

I. AUTOUR D'HÉLOÏSE

Les textes réunis dans la première section de ce volume sont liés à la présentation du dossier des *Epistolae duorum amantium*, éditées par Ewald Könsgen en 1974 et que Constant Mews a proposé d'attribuer à Héloïse et Abélard dans son ouvrage de 1999. Si le seul nom d'Héloïse est mis en avant, c'est que la voix de la femme est celle qui se fait le plus fortement entendre dans les lettres, et que l'attribution que je défends conduit à réévaluer considérablement la figure d'Héloïse. Cette section est également la seule du dossier qui possède un certain caractère répétitif, et je prie les lecteurs de m'en excuser. C'est qu'il a fallu, à chaque fois, exposer à nouveau le dossier et justifier mes prises de position à son égard.

Les trois premiers documents sont issus de la traduction française des *Lettres* que j'ai publiée en 2005¹. Ce sont donc des travaux rédigés en vue d'un large public. La brève présentation d'ensemble n'appelle pas de commentaires particuliers. Le texte qui suit possède en revanche un statut qu'il importe de préciser. En cherchant à reconstituer la trame de l'histoire qui se déroule à l'arrière-plan des *Lettres*, je n'ai pas eu pour intention de réduire un document littéraire à quelques anecdotes. L'opération présente au contraire, à mes yeux, un caractère hautement scientifique. Elle constitue une phase indispensable à l'approche historique de ces lettres. Pour les plonger dans le bain de l'histoire, la méthode qui m'a semblé s'imposer consistait à tenter de saisir les interactions intimes et sociales que ces documents permettent d'entrevoir, en cherchant à exploiter en ce sens les moindres aspérités d'un discours volontairement dépourvu, par son éditeur ancien, de toute référence contextuelle. Dans la même optique, il était également nécessaire de tenir compte de la dynamique épistolaire, qui laisse entrevoir certaines interactions entre les correspondants.

La postface à ma traduction des lettres avait pour but d'exposer, sous la forme d'une enquête contradictoire, les arguments favorables à l'attribution que développent Constant Mews et Stephen Jaeger et ceux de Peter von Moos et Giles Constable qui s'y opposent². La part de recherches originales y est relativement restreinte, mais n'en est pas totalement absente. La forme de l'enquête était destinée à faire partager au lecteur profane les diverses interrogations que peut rencontrer l'historien au cours de sa démarche face à un document mal identifié. Outre cette fonction pédagogique, l'interrogation n'était pas feinte. C'est au cours de la préparation de cet exposé que je suis finalement parvenu à la conviction que l'attribution était la solution, non pas certaine, mais la plus probable, tout en ayant

¹ *Lettres des deux amants*, attribuées à Héloïse et Abélard, Paris, Gallimard, 2005.

² Par respect pour un auteur éminent, je n'ai pas voulu trop insister sur les arguments présentés par Peter Dronke (compte rendu de B. Wheeler ed., *Listening to Heloise*, in *International Journal of the Classical Tradition*, 8 (2002), p. 134-139) dans un travail qui, à mes yeux, n'est pas à la hauteur habituelle de ses interventions. J'y davantage répondu dans l'article suivant.

PRÉSENTATION DES *LETTRES*

bien conscience des travaux qu'il serait nécessaire de mener pour confirmer ou infirmer l'hypothèse.

Au cours des mois qui ont suivi la publication du volume, face aux multiples objections que j'ai reçues, notamment de la part de François Dolbeau, j'ai cherché à mettre à l'épreuve l'hypothèse de l'attribution, en procédant entre autres à une approche lexicométrique. Ce travail fastidieux n'apportait pas de preuve décisive, mais il avait du moins le mérite de confirmer mes soupçons, quant à la date et au milieu d'où provenaient les *Lettres*. Le taux de recouvrement lexical n'était pas assez haut pour permettre de conclure à l'identité des auteurs, mais il demeurait suffisamment élevé pour ne pas conduire à l'exclure d'office. L'analyse statistique du vocabulaire littéraire n'est évidemment pas ma spécialité. Tandis que j'essayais d'acquérir les bases du métier, un véritable spécialiste de ces méthodes, Francesco Stella, s'était lancé sur la même piste. De ce fait, je me suis abstenu de publier des travaux qui auraient nécessairement été entachés d'amateurisme. Sur le fond, en dépit de quelques divergences d'interprétation, les résultats de Stella confirment les impressions qui ressortaient de mes calculs.

En dépit de quelques séances de présentation de l'ouvrage qui m'ont amené à trouver de nouveaux angles pour présenter ces textes, je n'ai rien voulu publier tout de suite sur le sujet, laissant dans un premier temps le livre suivre son chemin. Constant Mews découvrant de nouveaux indices chaque année, j'ai été heureux de le voir poursuivre le débat³. De ce fait, le jour où j'ai finalement pris l'initiative de rédiger un article pour confirmer et conforter les options que j'avais prises, la matière était devenue trop abondante. De surcroît, comme j'étais invité à exposer mes vues en anglais, et que j'avais bien conscience que le public anglophone n'aurait pas pris en considération les textes accompagnant la traduction française, je me suis senti contraint de résumer mes positions dans la langue d'Emily Dickinson. L'article qui en résulte aurait mérité d'être scindé en deux ou trois parties distinctes et d'être sensiblement réduit. Je suis confus de ne pas avoir eu le temps de procéder à ces ajustements.

Dans la forme démesurée qu'il a pris, ce travail est construit en deux moments. Dans un premier temps, considérant la correspondance d'Héloïse et Abélard, je montre que ce dernier a bien incorporé, dans l'*Historia calamitatum*, une lettre d'Héloïse s'opposant au projet de mariage. Cette démonstration fournit un point d'appui précieux à la discussion sur les *Epistolae duorum amantium*, puisque l'on dispose de la sorte de traces d'un document écrit par Héloïse qui serait relativement proche de la date supposée de ce premier échange. Or, comme ses deux premières lettres à Abélard, une quinzaine d'années plus tard, visent notamment à rappeler le contenu de la seconde partie de ce texte qui avait été omis dans l'*Historia calamitatum*, il y avait lieu d'insister sur la continuité des idées d'Héloïse sur ce point. La comparaison menée dans la dernière partie de l'article, entre son éthique amoureuse et celle qu'exprime la femme des *Epistolae*, me paraît apporter des résultats probants. En particulier, cet examen m'a conduit à identifier un passage qui me demeurait jusqu'alors peu compréhensible, dans lequel je vois à présent la femme annoncer à son ami qu'elle refuse par avance toute idée de mariage.

³ Voir en dernier lieu, Constant J. Mews, « Discussing Love: The *Epistolae duorum amantium* and Abélard's *Sic et Non* », *Journal of Medieval Latin*, 19, 2009.

POÉSIE ET PROPHÉTIE

Dans la mesure où cet article n'aura qu'une visibilité confidentielle, et n'atteindra certainement pas le public français, je me suis permis de répéter les éléments les plus neufs atteints par cet article, en les accompagnant de considérations neuves, dans un texte destiné à recueil collectif d'historiens de toutes périodes, traitant de l'amour sous des angles variés. La présentation que j'en ai faite dans un séminaire préparatoire, en mars 2006, et le dialogue avec Arlette Farge que j'ai eu à cette occasion, font partie des plus beaux souvenirs que me laisse cette affaire, dans laquelle des positions hostiles ont souvent été exprimées dans des termes trop virulents.

En dépit du volume qu'occupent ces contributions, je dois rappeler pour finir que je suis d'abord intervenu dans ce dossier en tant que traducteur. Ce n'est que progressivement, par la force des choses, que j'ai adopté une posture de chercheur, sans maîtriser l'ensemble des éléments qu'il aurait fallu prendre en considération dès le départ. Mais à mesure que j'ai progressé sur ce terrain, j'ai régulièrement eu l'impression de retrouver les conclusions auxquelles Constant Mews était parvenu avant moi, aussi bien pour ce qui est du tableau historique d'ensemble que dans les analyses de détail. En ce sens, en dépit de quelques nuances et de certains apports, mes travaux ne sont qu'un modeste prolongement des siens.

XXIX

Présentation des *Lettres des deux amants*

(septembre 2004)

C'est la plus belle et la plus longue collection de lettres d'amour médiévales que nous connaissions. Un unique manuscrit, provenant de l'abbaye de Clairvaux, conserve des extraits de 116 lettres, brefs messages et poèmes, échangés par une femme et un homme. Exceptionnelle par son ampleur et sa richesse, cette correspondance privée du douzième siècle est presque unique en son genre. La forme sous laquelle elle a été transmise ajoute encore à son caractère d'énigme. Au fil des salutations raffinées qu'ils s'adressent, jamais les amants ne se nomment. Le copiste du manuscrit, Jean de Woëvre, bibliothécaire de l'abbaye cistercienne, a signalé dans les marges leurs interventions successives par une simple initiale : M (*mulier*) pour la femme, V (*vir*) pour l'homme. En guise de titre, le bibliothécaire s'est contenté d'une formule elliptique. Ces extraits, écrit-il, proviennent « des lettres de deux amants ». Ou, puisque le possessif latin peut être aussi bien déterminé qu'indéterminé, « des lettres *des* deux amants ».

En l'absence de détails concrets qui permettraient de localiser avec certitude l'origine de ces lettres, quelques traits suffisent à dessiner assez sûrement la silhouette des deux correspondants. Leurs préoccupations, à la fois littéraires, poétiques et philosophiques, permettent de situer cet échange dans le monde des écoles. La femme dépeint son ami comme le maître le plus brillant de France devant qui s'inclinent les montagnes. Plus notable encore, elle lui reconnaît deux talents rarement associés : « nourri au berceau de la philosophie », il est aussi devenu « compagnon des poètes ». Pour sa part, entre autres louanges, il lui répond en l'appelant « la seule disciple de la philosophie parmi toutes les jeunes femmes de notre époque ».

Ewald Könsgen a publié en 1974 une précieuse édition critique de cette correspondance. Son analyse du style et des sources mises en œuvre dans ces lettres l'amène à situer leur rédaction dans la première moitié du douzième siècle, en Île-de-France¹. Refusant de s'engager plus avant, il proposait seulement de considérer leurs auteurs comme un couple ressemblant à celui formé par Héloïse et Abélard. Dans un ouvrage paru en 1999, l'historien australien Constant Mews a

¹ Ewald Könsgen, *Epistolae duorum amantium : Briefe Abaelards und Heloises ?*, Leyde, 1974.

franchi le pas. Un riche faisceau d'indices lui permet de défendre l'idée que les deux amants ne sont autres qu'Héloïse et Abélard².

En dépit des réserves et des débats qu'elle a suscités – on y reviendra plus loin –, cette proposition me paraît à ce jour constituer la meilleure façon de comprendre ce recueil de lettres ; elle justifie pleinement que l'on associe le nom des amants célèbres au titre de cette collection. L'importance de cette identification rendait plus pressant encore le besoin de proposer au public français une traduction intégrale de ce recueil, dont Etienne Wolff avait déjà traduit quelques extraits³. Mais ces *Lettres* peuvent aussi bien être lues et appréciées, quel que soit le jugement que l'on se forme sur l'identité de leurs auteurs. La conversation suivie de ces deux voix apporte à la littérature amoureuse un nouveau sommet inattendu. Sa puissance émotive et littéraire tient d'abord à cette forme dialoguée dans laquelle l'élève cherche à éblouir son maître, qui se trouve en retour sans cesse contraint à élever son niveau d'éloquence ; incapable de maintenir sa conduite à la hauteur des exigences de son amante, il la laisse peu à peu occuper seule le premier plan, dans la seconde partie de cet échange, par une série de lettres dont l'expression est inoubliable. Dans le même temps, ces documents jettent des lueurs irremplaçables sur un moment sensible de l'histoire culturelle européenne. Ce débat amoureux, qui est en même temps un débat savant sur l'amour, se situe au croisement précis de deux des phénomènes les plus marquants du douzième siècle occidental que sont l'élaboration d'une culture de l'amour courtois, en langue vernaculaire et dans les cours laïques d'une part, et la floraison intellectuelle fondée sur l'essor des écoles urbaines et l'étude des auteurs antiques, dans un univers clérical et latin, de l'autre. Les références culturelles des amants sont latines et savantes, mais par leurs attitudes et leurs réflexions sur les règles de l'amour, l'histoire qu'ils vivent s'apparente au prototype d'un roman courtois⁴.

Anonymes, les *Lettres des deux amants* forment un document littéraire remarquable dont la seule force expressive suffirait à subjuguier le lecteur. Elles se lisent à la façon d'un roman épistolaire dont les épisodes se succèdent en des moments de plus ou moins grande intensité, entrecoupés de ruptures et de réconciliations, et qui semble s'achever dans le malentendu et la séparation. Mais les circonstances et la teneur de l'histoire qu'elles déroulent ne peuvent être que seulement pressenties à l'arrière-plan de textes dépourvus de tout repère concret. En restituant à ces lettres le double visage du couple le plus célèbre du Moyen Age, elles s'éclairent tout d'un coup d'une autre lumière. L'intrigue prend chair, des allusions cryptées échangées par les amants se laissent dévoiler.

² Constant J. Mews, *The Lost Love Letters of Heloise and Abelard. Perceptions of Dialogue in Twelfth-Century France*, with a translation by C. J. Mews and N. Chiavaroli, New York, 1999. Voir aussi Id « Thèmes philosophiques dans les *Epistolae duorum amantium*: les premiers lettres d'Héloïse et Abélard? », in Joel Biard éd., *Langage, sciences, philosophies au XIIe siècle*, Paris, 1999, p. 23-38 ; Id., « Les lettres d'amour perdues d'Héloïse et la théologie d'Abélard », in *Pierre Abélard. Colloque international de Nantes*, Rennes, 2003, p. 137-159 et en dernier lieu, Id., *Abelard and Heloise*, New York, 2005, p. 62-79.

³ *La lettre d'amour au Moyen Age*, textes traduits et présentés par Etienne Wolff, Paris, 1996, p. 117-151.

⁴ La réflexion sur l'amour que contiennent les *Lettres* peut être utilement mise en perspective grâce à l'anthologie de Ruedi Imbach, *Amours plurielles. Textes médiévaux sur l'amour de Bernard de Clairvaux à Boccace*, Paris, 2005.

PRÉSENTATION DES *LETTRES*

Inversement, ces lettres apportent aussi un nouvel éclairage à la compréhension des rapports d'Héloïse et de Pierre Abélard. Depuis des siècles, l'histoire de leur liaison et de son issue malheureuse, située dans les années 1115-1117, n'est principalement connue que par des documents postérieurs d'une quinzaine d'années aux événements qu'ils relatent. Le récit de ses désastres (*Historia calamitatum*), rédigé par Abélard vers 1132, et les lettres échangées par la suite avec Héloïse, prieure du Paraclet, témoignent des interprétations divergentes que les deux époux, désormais engagés séparément dans la vie monastique, font alors de leur passé et de leur situation présente⁵. Les lettres du manuscrit de Clairvaux conduisent à mettre en perspective cette correspondance tardive à la lumière d'un matériau bien plus proche du foyer de leur passion amoureuse. Dans son récit autobiographique, Abélard rapporte qu'il espérait d'abord séduire Héloïse, jeune femme lettrée, au moyen d'un échange épistolaire « qui nous permettrait de nous écrire avec plus d'audace que nous en aurions en parlant ». Lui écrivant en retour, pour réclamer une lettre de consolation, elle oppose au silence actuel d'Abélard à son égard les courriers incessants dont il l'inondait alors et les chansons qu'il composait à sa louange. On croyait ces lettres et ces chansons d'amour perdues. Ce sont elles que transmettrait, partiellement, le manuscrit de Clairvaux. De façon bouleversante et inespérée, il nous serait ainsi donné un accès indirect aux messages échangés en secret par les amants, sur des tablettes de cire, alors qu'Abélard logeait dans la maison de Fulbert, oncle d'Héloïse et chanoine de Notre-Dame, qui avait confié l'instruction de sa nièce au maître des écoles du chapitre de la cathédrale.

Ces *Lettres*, telles que nous pouvons les lire aujourd'hui, n'apportent à l'histoire qu'une seule précision biographique notable. Après la découverte de leur liaison par Fulbert, Héloïse aurait été quelque temps éloignée de Paris, sans qu'Abélard n'ose la suivre ; c'est du moins ce que l'on peut déduire du poème 108, écrit pour célébrer son retour. La correspondance prend fin peu après ; elle semble avoir été interrompue par la fuite des amants, Abélard emmenant Héloïse, enceinte et déguisée en nonne, dans les terres de sa famille au Pallet, près de Nantes, où elle accouche de leur fils, Astrolabe. Pour cette raison, on ne trouvera ici aucun écho du débat sur le mariage qui opposa ensuite les amants, ni la moindre allusion à la vie menée, entre Paris et Argenteuil, après leur mariage secret ; encore moins sera-t-il question de la castration d'Abélard, victime de la vengeance de Fulbert, ou de la prise d'habit des deux époux qui s'en suivit, Héloïse à Argenteuil et Abélard à Saint-Denis. Si les épisodes les plus dramatiques de cette histoire célèbre restent hors du cadre des *Lettres*, celles-ci permettent d'en comprendre le ressort profond. Contrairement à ce qu'Abélard prétend dans son récit autobiographique, il n'a pas simplement cherché à séduire une jeune fille pour assouvir ses désirs, guidé par l'orgueil et la luxure. Son désir a dû emprunter les habits de l'éloquence et de la poésie et leur liaison s'est d'abord nouée autour d'un échange intellectuel et littéraire de haut vol.

Les extraits des *Lettres* qui nous sont parvenus ont subi un processus de sélection. L'intérêt de Jean de Woëvre, le bibliothécaire copiste, portait d'abord sur les formules de salutations et autres exemples de beau style ; il a ainsi été porté à

⁵ Abélard, *Historia calamitatum*, ed. J. Monfrin, Paris, 1978 ; Abélard et Héloïse, *Correspondance*, trad. O. Gréard, revue par E. Bouyé, Paris, 2000.

écarter les détails les plus personnels de la correspondance. En dépit de ce filtre, on perçoit toutefois l'essentiel de la joute, amoureuse autant qu'intellectuelle et littéraire, que se livrent les correspondants. L'homme emploie d'ailleurs le mot (*concertatio*, lettres 72 et 87), que la femme lui renvoie (*certamen*, lettre 84). Dès le début du recueil, ils rivalisent d'ingéniosité et de sophistication dans les vœux qu'ils s'adressent l'un à l'autre et dans l'expression de leurs sentiments. Cette émulation se poursuit dans leurs discussions savantes sur la nature de l'amour, notamment dans les morceaux de bravoure que constituent les lettres 49 et 50. Bien qu'ils partagent une culture commune, leurs voix possèdent des nuances distinctives. La femme se montre plus aventureuse et créative. Ses métaphores amoureuses associent des images bibliques, souvent issues du *Cantique des Cantiques*, à des thèmes tirés de la littérature latine. Prenant appui aussi bien sur les lettres de saint Jérôme que sur le *De amicitia* de Cicéron, elle propose une forme de relation inédite : une amitié désintéressée et un amour passionné indéfectiblement unis, avec le Christ pour associé. Moins inventif, dans la forme comme sur le fond, l'homme semble s'en tenir à une conception de l'amour inspirée d'Ovide⁶. Chacun à sa façon, ils se situent tous deux dans l'orbite de ce que l'on pourrait appeler la « renaissance angevine » de la fin du XI^e siècle, dont les grands noms sont Marbode de Rennes et Baudri de Bourgueil⁷. Des échos du premier de ces poètes se retrouvent dans les lettres et poèmes de la femme. Le second exerce une influence plus diffuse, mais plus profonde aussi, puisque c'est lui qui a fourni à son époque un modèle de conversation lettrée et galante, empruntant la forme épistolaire.

Dans ce contexte, les *Lettres des deux amants* présentent toutefois des traits uniques. Elles se distinguent notamment des lettres d'amour contemporaines, échangées entre hommes et femmes, souvent dans un cadre monastique, par l'engagement personnel des correspondants. Dans les lettres de Regensburg (datées des alentours de 1105), des moniales se livrent, à la demande de leur maître, à des exercices scolaires autour des *Métamorphoses* et des *Héroïdes* d'Ovide⁸. La femme du recueil de Clairvaux parle, agit et se comprend elle-même comme une héroïne antique. Autre différence notable, à aucun moment les *Lettres* ne débattent explicitement des questions de virginité ou de chasteté qui occupent une très large part des correspondances monastiques. Dans la première partie du recueil, la femme repousse plusieurs fois, avec tact et subtilité, des avances explicites de l'homme (voir les échanges 26-27 et 47-48). Il est certes délicat de trancher quant au sens ultime de métaphores qui peuvent avoir ou non des connotations érotiques. Le ton nouveau qu'elle emploie, à partir des lettres 76-79, semble pourtant indiquer

⁶ C. J. Mews, références citées note 2.

⁷ Gerald Bond, *The Loving Subject. Desire, Eloquence, and Power in Romanesque France*, Philadelphie, 1995. C'est un milieu qu'Abélard a connu dans sa jeunesse, puisqu'il a d'abord été éduqué dans la vallée de la Loire. Pour sa part, Héloïse pourrait y être rattachée par ses origines familiales, comme le suggère Werner Robl, *Heloïsas Herkunft : Hersindis Mater*, Munich, 2001. Il est en tout cas certain que son oncle Fulbert a été en relation avec Baudri de Bourgueil. Et bien que les poèmes de ce dernier n'aient été conservés que dans un unique manuscrit, leur auteur les destinait à « s'envoler à travers le monde » pour être lus par les jeunes hommes et les jeunes femmes de son temps, cf. Baudri de Bourgueil, *Carmina*, éd. et trad. Jean-Yves Tilliette, Paris, t. 1, 1998, n° 85, p. 80-81.

⁸ Peter Dronke, *Medieval Latin and the Rise of the European Love-Lyric*, Oxford, 1968, t. 2, p. 422-447, Anke Paravicini, *Carmina Ratisponensia*, Heidelberg, 1979.

PRÉSENTATION DES *LETTRES*

que la sexualité a désormais pris une place, assumée avec bonheur, dans ce qu'elle nomme alors « la totalité de l'amour le plus entier ».

Les lettres et poèmes du manuscrit de Clairvaux révèlent un aspect de la carrière d'Abélard dont on connaissait l'existence, sans en posséder les documents. Elles apportent également une inflexion à ce que l'on savait de l'évolution du philosophe. Sa rencontre avec Héloïse pourrait avoir joué un rôle décisif dans l'intérêt croissant qu'il accorda par la suite à l'exemple moral donné par les philosophes antiques. Mais c'est avant tout l'image de la jeune Héloïse qui ressort transfigurée de cette correspondance. Ce qui n'était connu que par des rumeurs et des témoignages indirects est amplement vérifié dans ces *Lettres*. Âgée d'une vingtaine d'années au moins au moment de sa rencontre avec Abélard, elle était déjà célèbre pour son érudition et son talent littéraire, et l'on comprend maintenant mieux pourquoi. Dans la lettre 50, l'homme mentionne lui aussi cette célébrité, parmi les nombreux titres de gloire de son amie ; il suggère aussi, incidemment, qu'elle aurait pris elle-même l'initiative de leur rencontre. En tout état de cause, l'ensemble de la correspondance démontre que c'est bien elle qui, à chaque étape, relance la discussion, avec toujours de nouvelles exigences, intellectuelles et affectives, auxquelles son amant ne répond le plus souvent qu'imparfaitement.

La validité de ces conclusions suppose toutefois que la proposition de Constant Mews soit confirmée. Elle a, pour l'instant, emporté l'adhésion d'un certain nombre d'historiens⁹. Parmi eux, Stephen Jaeger et John Ward ont fourni de nouveaux arguments de poids en faveur de cette attribution¹⁰. D'autres chercheurs s'en tiennent à l'hypothèse d'un couple anonyme du douzième siècle¹¹. Une longue étude de Peter von Moos a pris le contre-pied de tous les travaux antérieurs. L'éminent philologue remet en cause aussi bien la datation habituellement retenue que l'authenticité même de l'échange épistolaire, pour y voir un habile pastiche, réalisé près de deux siècles plus tard par un auteur unique¹². Pendant ce temps, le plus grand nombre demeure sur la réserve. Avant que la communauté savante ne parvienne à un consensus sur ce point, la prudence pourrait sembler l'attitude la

⁹ C. Stephen Jaeger, *Ennobling Love. In Search of a Lost Sensibility*, Philadelphie, 1999, p. 157-173 ; Barbara Newman, *The Medieval Review* <<http://www.hti.umich.edu/t/tmr/>>, 6 janvier 2000 ; Michael Clanchy, *Abélard: une vie au Moyen Âge*, Paris, 2000, p. 465-466 ; Paola de Santis, *I sermoni di Abelardo per le monache del Paracletto*, Louvain, 2002, p. xxi-xxviii. Ne sont signalées en note que les contributions utiles au débat, à l'exclusion de nombreux commentaires suscités par le livre de C. Mews qui n'ajoutent rien à l'intelligence des *Lettres*.

¹⁰ John O. Ward, Neville Chiavaroli, « The Young Heloise and Latin Rhetoric: Some Preliminary Comments on the "Lost" Love-Letters and Their Significance », in Bonnie Wheeler ed., *Listening to Heloise: The Voice of a Twelfth-Century Woman*, New York, 2000, p. 53-119 ; C. Stephen Jaeger, « The *Epistolae duorum amantium* and the Ascription to Heloise and Abelard » et « A Reply to Giles Constable », à paraître in *Voices in Dialogue: New Problems in Reading Women's Cultural History*, Linda Olson, Kathryn Kerby-Fulton ed., Notre Dame (IN).

¹¹ Werner Robl, « *Epistolae Duorum Amantium* - authentische Liebesbriefe Heloïsas und Abaelards? », publié sur le site <<http://www.abaelard.de>> en avril 2000 ; Giles Constable, « Sur l'attribution des *Epistolae duorum amantium* », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, décembre 2001, p. 1679-1693 ; Peter Dronke, compte rendu de B. Wheeler ed., *Listening to Heloise*, in *International Journal of the Classical Tradition*, 8 (2002), p. 134-139. La plupart des commentaires suscités par l'édition d'E. Könsgen allaient déjà dans le même sens.

¹² Peter von Moos, « Die *Epistolae duorum amantium* und die säkulare Religion der Liebe. Methodenkritische Vorüberlegungen zu einem einmaligen Werk mittellateinischer Briefliteratur », *Studi Medievali* 44 (2003), p. 1-115.

plus recommandable. Telle est la position adoptée par Guy Lobrichon dans son ouvrage consacré à Héloïse, qui décide de laisser la question ouverte¹³. Il est pourtant possible de choisir une autre voie, en considérant que le moment est venu de dresser un premier bilan de ce débat. En cinq années d'échanges nourris, l'attribution des *Lettres* aux amants célèbres n'a rencontré aucune objection dirimante. Il suffirait d'un seul argument irréfutable, démontrant l'impossibilité de cette hypothèse, pour l'invalider totalement. À ce jour, en dépit de critiques parfois féroces, aucun argument de ce type n'a été formulé¹⁴. Comme on le verra, la seule contre-proposition d'ensemble présente davantage de faiblesses que l'identification qu'elle prétend remplacer. Dans le même temps, cette proposition initiale a reçu de sérieux renforts. La balance des preuves paraît ainsi clairement pencher d'un côté.

Afin que chacun puisse se forger une opinion en connaissance de cause, une étude, placée en annexe, reprendra un à un tous les éléments du débat, de l'examen du manuscrit aux questions de l'authenticité des *Lettres* et de l'identité de leurs auteurs. L'attribution de la correspondance à Héloïse et Abélard sortira renforcée de cette enquête. Les *Lettres*, en effet, leur vont comme un gant ; il n'y a pas un seul détail, dans le cours des 116 messages conservés, qui rende cette solution improbable. Pourtant, si nourri que soit le faisceau d'indices en ce sens, il ne possède pas une force probatoire absolue. Tout au plus pourra-t-on conclure de la sorte : cette attribution possède un tel degré de probabilité qu'il est à ce jour impossible de trouver une meilleure option.

Cette enquête philologique permettra également de mieux comprendre la nature particulière de ces *Lettres*. À travers les extraits qui nous sont parvenus, nous avons (très probablement) accès à des documents intimes qui n'étaient pas destinés à être lus par des tiers. Leur sens n'est évident que pour chacun des deux correspondants qui, souvent, n'ont pas eu besoin de répéter par écrit ce qui faisait la substance de leurs conversations. De plus, ces documents sont passés entre les mains d'un copiste soigneux, mais sélectif, qui en a retranché des portions substantielles. De ce fait, les *Lettres* présentent souvent un caractère allusif ; elles supposent le déroulement d'une histoire dont elles ne livrent pas toutes les clés. Le rythme de celle-ci n'est pas non plus facilement perceptible. L'échange a duré plus d'un an, mais le délai séparant deux messages peut varier considérablement. Il est possible que plusieurs lettres aient parfois été envoyées le même jour et qu'à d'autres moments, des semaines entières aient séparées deux courriers. Chaque lecteur est ainsi amené à reconstruire, pour son propre compte, une intrigue que les extraits des *Lettres* ne font que suggérer. Sans chercher à brider les imaginations en offrant un commentaire suivi de la totalité du texte, on tentera seulement, dans les pages qui suivent, d'éclairer les différents tournants que connaît cette histoire et ses passages les plus obscurs.

¹³ Guy Lobrichon, *Héloïse. L'amour et le savoir*, Paris, 2005.

¹⁴ En dernier lieu, Jan Ziolkowski, « Lost and Not Yet Found : Heloise, Abelard, and the *Epistolae duorum amantium* », à paraître in *Journal of Medieval Latin*, 14 (2004), met en lumière quelques différences littéraires notables entre les lettres de l'homme et les écrits postérieurs d'Abélard. Pour intéressantes qu'elles soient, ces remarques ne constituent aucunement une objection insurmontable à l'hypothèse de l'attribution. Je remercie l'auteur de m'avoir transmis son texte avant sa parution.

XXX

Reconstitution de l'intrigue

(juillet 2004)

Pendant plus d'un an, dans une ville de France du Nord, un maître célèbre et sa brillante élève ont échangé des lettres, billets doux et poèmes, sont devenus amants, ont été plusieurs fois séparés et se sont retrouvés, traversant plusieurs brouilles et réconciliations. En quelques mots, c'est ainsi que les résultats de l'enquête placée en annexe permettent de résumer l'histoire. S'il s'agit bien d'Héloïse et d'Abélard, les faits se seraient déroulés à Paris, il y a près de neuf siècles, entre l'automne 1114 et le printemps 1116, juste avant les épisodes les plus célèbres de leur liaison.

Il n'est pas simple d'apprécier les premières lettres et de comprendre, à travers elles, comment est née cette correspondance. Des premières pages du recueil, Jean de Woëvre n'a guère copié que les salutations. La brièveté des rares messages intégralement transcrits (M 5, V 6)¹ laisse toutefois penser que peu de matière a été perdue. Lors de ces premiers essais de rhétorique amoureuse, chacun des correspondants joue d'un registre différent, de façon parfois maladroite. Dès sa première lettre, l'homme se dit prêt à mourir pour son amie (V 2) ; à la suivante, la femme est déjà « aimée à présent autant qu'il est possible » (V 4). Pour sa part, jusqu'à la lettre 11, elle emploie principalement un vocabulaire à connotation religieuse et invoque Dieu comme « médiateur » entre eux deux (M 3). La formule la plus révélatrice apparaît dans la lettre 9. L'homme est momentanément absent ; en attendant son retour, la femme dit vouloir que leur « profonde amitié » soit renforcée par l'envoi de lettres « échangées selon ta volonté » (*iuxta preceptum tuum*). Cette expression peut aussi bien ne concerner que les seules lettres envoyées durant cette absence ou porter sur l'ensemble de leur correspondance depuis ses débuts. Sans préjuger des sentiments et des arrière-pensées de l'un et de l'autre à cette date, la situation qui se dévoile ainsi concorderait assez bien avec le type de stratagème que mentionne Abélard dans l'*Historia calamitatum* : le maître aurait

¹ Les *Lettres* seront citées en indiquant l'initiale – M pour la femme, V pour l'homme – et la numérotation établie par Ewald Könsgen.

demandé à son élève de prolonger leurs travaux d'école par un échange épistolaire, mené sur les mêmes tablettes de cire.

Peu à peu, après ces débuts timides, les déclarations d'amour mutuelles que s'adressent les correspondants gagnent en intensité. Mais au quinzième message, l'homme rompt l'alternance régulière de cet échange et commet son premier impair. D'une phrase succincte, il fait une avance trop explicite en souhaitant à son amie, en guise de salut : « une nuit claire, et si seulement tu étais avec moi ! » (V 15). Ici, comme plus tard dans des circonstances semblables, sa première réponse est le silence. Elle laisse passer sans y répondre deux messages dans lesquels il s'inquiète de son attitude (V 16, 17), avant de témoigner son amour par « quelques mots » qui « suffisent à instruire l'homme sage » (M 18). Après un premier poème de l'homme (V 20), la correspondance repart sur un nouveau pied en adoptant la forme d'un échange savant. C'est sans doute à dessein qu'elle emploie dans sa lettre quelques termes de logique, afin de l'inciter à poursuivre la conversation sur le terrain philosophique (M 21). En réponse à cette invitation, il ne fait guère plus qu'expliquer en naturaliste les fondements de la métaphore qui fait d'elle le soleil éclairant la lune (V 22). Ce n'est pas tout à fait ce qu'elle attendait. Il lui faut, avant d'en venir au fait, présenter longuement le conflit intérieur opposant « le sentiment bouillant de son esprit » et un « talent rougissant de son insuffisance » qui la retient d'écrire davantage. Mais la demande qu'elle parvient à formuler est cette fois claire : elle n'est pas encore rassasiée des richesses de la philosophie de son maître (M 23). L'homme adopte en retour son ton le plus professoral pour juger tout d'abord de l'éloquence de son élève, « généreuse et pourtant insuffisante ». Il répond ensuite à son attente en proposant sa propre définition philosophique de l'amour, inspirée de Cicéron, comme une force rassemblant deux individus dans une volonté identique (V 24). Sans prendre davantage de précautions oratoires, la femme expose à son tour ce qu'elle a observé à ce sujet en ajoutant deux points, essentiels à ses yeux, dont la source se trouve chez saint Jérôme : le vrai amour se vérifie au fait qu'il ne cesse jamais ; il se comprend par différence de la charité qui doit être manifestée de manière égale envers tous (M 25). Le professeur ne cherche pas à poursuivre le débat ; la lettre qu'il envoie en guise de réponse constitue l'expression de désir la plus brûlante de tout le recueil (V 26). La femme le refrène d'un message sibyllin qui démontre à lui seul une remarquable culture exégétique, en opposant à l'ardeur de son ami quatre modèles bibliques de vertu : l'artisan Bézéliel, Samson, Absalon et Salomon (M 27).

L'« esprit de Bézéliel » a peut-être réussi à calmer un temps la fougue d'Abélard, à moins qu'une autre cause ne soit intervenue. C'est en effet à ce moment qu'apparaît dans la correspondance la troupe des jaloux. L'homme adopte pour commencer une attitude de défi : « Ceux qui nous envient, que les motifs de leur envie se prolongent et qu'ils se languissent longtemps de notre fortune » (V 28). En réalité, ce message s'accompagnait peut-être d'instructions orales recommandant au contraire de prendre garde aux rumeurs, voire de se tenir à distance quelque temps. Quelle qu'ait été cette demande, la femme acquiesce à regret (M 29) et la lettre 31 confirme qu'ils sont éloignés l'un de l'autre. Lorsque l'homme manifeste à nouveau son empressement à reprendre leur conversation (V 33), elle y oppose un conseil de prudence (M 34). La dizaine de lettres qui suit est composée, à une exception près, de messages plus ou moins brefs de l'homme,

RECONSTITUTION DE L'INTRIGUE

déplorant le plus souvent la froideur de son amie (V 36, 37, 42, 44). La seule exception est un échange de poèmes (V 38a, M 38b, V 38c) dont l'origine pourrait être expliquée par différentes hypothèses. La donnée la plus sûre est que la femme tire parti de ce dialogue versifié pour rappeler sa fidélité, en invoquant les « faits passés » qui ne doivent pas être oubliés.

Un nouveau retournement de situation intervient avec la lettre 45, l'une des plus belles de cette première partie de l'échange². Il est impossible d'estimer le délai qui la sépare de la série précédente. L'homme était absent, peut-être depuis quelque temps ; son amie vient d'obtenir indirectement de ses nouvelles (« maintenant je sais que tu vis et te portes bien ») et lui demande de ne pas tarder à venir la voir. Son retour, annoncé par sa lettre 46, est aussitôt ponctué d'un message déplorant la « nuit funeste » qu'il doit passer sans elle (V 47). Elle lui répond avec humour et tact, d'un petit quatrain qui l'invite à mieux « gouverner ses passions » (M 48). Comme le montre la longue lettre 49, elle l'attendait surtout pour reprendre leur conversation amoureuse et philosophique interrompue. Elle lui offre alors un éblouissant petit traité de « la vraie dilection », sans doute médité de longue date, dans lequel elle transpose audacieusement l'idéal de l'amitié cicéronienne aux relations amoureuses entre homme et femme. En réponse, le maître reconnaît que l'élève l'a surpassé, et qu'elle l'emporte sur Cicéron lui-même (V 50). Sans chercher à poursuivre le débat, il se contente de répéter les mêmes thèmes à l'aide d'autres citations classiques. De façon significative, il utilise pour la première fois dans cette lettre le concept de *dilectio* ; à lui seul, cet usage de la notion constamment employée par la femme indique qu'il vient de rendre les armes dans leur débat théorique sur l'amour³. L'intensité des lettres qui s'ensuivent est troublée par une nouvelle allusion aux jaloux (V 54). C'est peut-être par prudence, face à cette menace, qu'ils restent alors « trop de temps » sans se voir (M 57, mais cette séparation est peut-être déjà la cause de la tristesse exprimée à la fin de M 53). Leurs retrouvailles sont en tout cas à l'origine de la plus grande tension que connaisse leur relation.

Quelque chose de grave s'est passé. Elle se dit soudain « injustement privée du privilège de l'amour » et vouvoie son ami (M 58). Il se déclare lui-même coupable de l'avoir « contrainte à pécher » (V 59). Revenant plus longuement sur l'événement, elle lui reproche d'avoir rompu « l'alliance que nous avons établie », en la trompant par sa sagesse et sa science, elle qui n'avait jamais été fautive envers lui. Sa désillusion est si grande qu'elle veut mettre un terme à leur correspondance (M 60). Plutôt que de se fier à la justification apportée par l'homme (V 61), on comprendra mieux la nature de cette crise en observant les termes par lesquels la femme propose de la résoudre, « en sorte que tu n'encoures aucun danger, ni moi aucun scandale » (M 62). Les lacunes qui encadrent cette phrase empêchent d'en saisir précisément le contexte et de comprendre quelle conduite la femme décide d'adopter ; ces mots sont pourtant sans ambiguïté ; il peut difficilement s'agir d'autre chose que d'un rapport sexuel non consenti. Dans sa lettre précédente, l'homme semblait vouloir nier l'existence de tout péché, ne se reconnaissant « aucune faute » à l'égard de la femme et l'accusant au contraire de vouloir injustement mettre fin à leur relation. Au lieu de contester la réalité de l'acte, elle

² Voir Peter Dronke, *Women Writers*, p. 95.

³ Sur ce point, voir Constant J. Mews, *Lost Love Letters*, p. 135-138..

semble lui proposer de conserver le secret sur ce qui s'est passé, puisque telle est la seule façon d'éviter le danger et le scandale. Dans les passages conservés de cette lettre, ses reproches ne portent plus tant sur les faits eux-mêmes ; elle regrette surtout qu'il n'ait pas eu le courage de venir en personne s'entretenir avec elle « de ces choses que contient la lettre que tu m'as envoyée » et qu'il la délaisse à présent. Elle lui demande d'écrire « quelque chose de joyeux » ou de « chanter gaiement ». Le peu qui soit conservé de sa réponse a l'intonation froide d'un professeur, appréciant l'excellente composition de la lettre qu'il reçoit (V 63). Les deux messages qui suivent ne sont que de très courts billets. C'est donc elle qui, la première, entonne des chants joyeux.

Il est remarquable que, dans la période qui suit cette crise, la femme choisisse de s'exprimer principalement en vers (M 66, 69, 73, 82). Sans sortir des limites où se tient cette reconstitution, on peut inviter à comprendre ce mode d'expression, nouveau pour elle dans le cours de cette correspondance, en fonction de la nouveauté de la situation dans laquelle elle se trouve. Sa première composition est un hymne d'acclamation, célébrant la victoire de son maître sur un rival déchu (M 66)⁴. Elle n'enregistre, en retour, que deux courts messages de son ami. Davantage encore que ces réponses parcimonieuses, c'est sans doute un autre écrit qui est à l'origine de nouvelles plaintes qu'elle prononce, d'abord en vers, puis en prose : elle se sent abandonnée, estimant ne pas recevoir la récompense qu'elle mérite (M 69, 71). Les réponses de l'homme permettent, cette fois, de comprendre la raison de ces nouvelles tensions. Il reconnaît avoir eu le tort de dire « que je t'aimais davantage que je ne me sentais aimé » (V 72) ; il parle, ensuite, d'une « sottise promise » et de « certains mots écrits sous l'effet d'un outrage imprévu » qu'elle a « gravés trop fortement dans sa mémoire » (V 75) ; il est enfin question, plus tard, de « chants amers » par lesquels il l'aurait blessée (V 87). Ces allusions convergentes ne paraissent pas viser la lettre 61 elle-même. Elles semblent plutôt concerner un poème qui aurait été écrit au même moment, d'autant plus difficile à admettre pour la femme qu'il ne lui aurait pas été spécialement destiné. C'est notamment pour cette raison qu'il serait absent du recueil qu'elle tenait de leur correspondance.

En réponse à ces excuses répétées, la femme accepte elle aussi de mettre fin à « cette alternance d'hostilités » (M 76). La série de lettres qui vient ensuite n'appelle pas d'autres commentaires ici : c'est le moment le plus heureux et le plus intense de leur liaison. Les images et les formules employées montrent que cette « totalité de l'amour le plus entier » englobe désormais une relation charnelle accomplie (V 77, 78 ; M 82). L'expression d'un engagement absolu est particulièrement marquée dans les écrits de la femme. C'est qu'il est alors « devenu tout pour [elle], la grâce de Dieu seule exceptée » (M 79). La perspective de mourir pour l'autre, avec laquelle l'homme jouait un peu légèrement au début de leur correspondance, prend maintenant chez elle des résonances bien plus sérieuses (M 79, 82, 84). Le long poème qu'il compose pour célébrer l'anniversaire de leur rencontre évoque les blessures qu'il lui a infligées, pour promettre que leur « amour nouveau » suivra « une autre voie » (V 87). Elle-même, dans sa réponse, admet n'avoir pas encore effacé tous ces torts de sa mémoire. Elle voudrait ne plus

⁴ Voir C. Stephen Jaeger, « The *Epistolae duorum amantium* and the Ascription to Heloise and Abelard » et « A Victorious Teacher, his Conquered Rival, and his Rejoicing Mistress », communication à la Medieval Academy, Seattle, avril 2004.

RECONSTITUTION DE L'INTRIGUE

être troublée par de tels affronts et promet de lui demeurer « fidèle, stable, immuable et inflexible » (M 88). Un peu plus loin, elle lui offre ce qu'elle a de précieux : « moi-même, ferme dans la foi et dans l'amour, inébranlable dans le désir de toi et jamais changeante » (M 102).

C'est à l'aune de cet engagement absolu qu'il faut comprendre les nouvelles difficultés que rencontrent les amants. Dès la lettre 85, il se caractérisait comme un esprit « qui veut beaucoup et fait bien moins ». Les messages suivants montrent que cette pente s'aggrave. La principale raison qu'il invoque est que « l'amour et la pudeur [les] tirent en des sens opposés » (V 93). Soucieux de son image publique d'enseignant renommé, il voudrait pouvoir « atténuer peu à peu la rumeur qui s'élève à notre sujet » (V 101). Ces préoccupations l'amènent à délaisser son amie, ou du moins à prendre ses distances avec elle. Sans hésiter, elle dénonce ce comportement comme une « infidélité » (M 95, 98). Les réprimandes qu'elle lui adresse peuvent sembler sévères ; elles sont tout simplement à la mesure de ses attentes. La situation dans laquelle ils se trouvent au cours de ces échanges paraît fort instable (89-105) ; elle débouche, inévitablement, sur une nouvelle situation de crise.

Le copiste a malheureusement choisi d'omettre l'essentiel des deux documents qui permettraient de mieux saisir ce qui s'est alors produit. De la lettre de l'homme (V 106), seul demeure le dernier paragraphe dans lequel il reconnaît avoir perdu un bien qu'il ne méritait pas. La lettre de la femme contenait une allégorie, inspirée de la *Consolation de la philosophie* de Boèce, mais elle est à ce point tronquée qu'il serait hasardeux de vouloir en restituer le sens exact (M 107). C'est plutôt en partant du poème 108, intégralement conservé, que l'on peut comprendre les événements précédents. L'homme se réjouit alors du retour de sa bien-aimée, après une période de détresse lors de laquelle « la vie fut dure, la mort agréable et souvent souhaitée ». S'il était « prêt à partir » pour suivre sa dame, « la honte et la peur [lui] ont barré le chemin ». La réaction de son amie, lorsqu'ils peuvent enfin se retrouver, démontre qu'elle n'a pas changé de sentiments à son égard (M 109). Leur séparation a donc tenu à une cause extérieure. Si l'homme a « payé le prix de [sa] sottise » (V 106), c'est probablement que ce qu'il craignait s'est produit. L'interprétation la plus vraisemblable de cet épisode serait donc que la liaison secrète des amants est alors devenu l'objet d'un scandale public, la femme étant envoyée pour un temps loin de leur ville. Nous pourrions ainsi être en présence du premier acte célèbre de l'histoire d'Héloïse et Abélard : le moment où l'oncle Fulbert, longtemps après tout le monde, découvre finalement le commerce amoureux de sa nièce avec cet enseignant qu'il croyait chaste et qui logeait sous son toit. Le détail que l'on ignorait jusqu'à présent serait qu'Héloïse fut alors envoyée un certain temps loin de Paris – plus loin, sans doute, que les treize kilomètres séparant Argenteuil de l'île de la Cité, dont on ose espérer qu'Abélard n'aurait pas eu peur de les franchir⁵.

Deux brèves lettres témoignent ensuite de leurs retrouvailles. À l'annonce de sa venue, elle rédige un message « qui n'a pas besoin de salutation » (M 109) ; il lui envoie en retour un billet qui exprime le plaisir qu'il ressent à lire ses lettres

⁵ Le récit qu'en fait Abélard ne contredit en rien cette hypothèse, cf. *Historia calamitatum*, ed. Monfrin, p. 74, trad. Gréard, p. 69 : « ... la séparation des corps ne faisait que resserrer nos cœurs [...] une fois la honte passée, la passion nous ôta toute pudeur ». Ces formules suggèrent bien qu'il y a eu séparation durant un certain laps de temps.

(V 110). Le quatrain suivant a pu être écrit au retour de ce rendez-vous ou d'une rencontre similaire (V 111). La longue lettre 112 est la plus problématique de toute la collection. La femme s'adresse, non plus à son amant, mais à son « maître très noble et très savant ». De trop nombreuses omissions en rendent l'interprétation difficile. Le contenu de ce texte peut recevoir des interprétations opposées, selon la façon dont on comprend l'allusion aux « lettres » qui ont élevé la femme au troisième ciel. L'usage que les correspondants font indistinctement du singulier et du pluriel de ce terme ne permet pas trancher ; il peut aussi bien s'agir d'une unique lettre, reçue récemment (mais qui serait absente du recueil car aucune ne paraît concorder avec la description qui en est faite), que d'une façon de désigner la totalité des lettres envoyées par l'homme. Le peu que l'on perçoive de cette missive indique que la femme cherchait à récapituler leur histoire pour en tirer des leçons quant à leur conduite à venir. À la suite de ce document lacunaire, une lettre entière semble avoir été omise. Celle qui est transcrite immédiatement après se présente en effet comme réponse à une lettre envoyée par l'homme. Plus précisément, la femme refuse de lui répondre car il prend « les choses douces pour des fardeaux » (M 112a).

La collection s'achève sur un dernier poème de l'homme qui marque un nouveau changement surprenant d'intonation. Composé en distiques élégiaques, truffé de citations ovidiennes, ce poème se présente comme la déclaration d'un amoureux, vaincu pour la première fois par l'amour (V 113). La même idée est répétée d'un bout à l'autre du poème : Amour vient de le recruter dans sa troupe ; il n'avait jamais composé de poésie amoureuse, ni même aimé quiconque auparavant. Par son style, ses métaphores, ses références littéraires, ce texte ne dépare pas du reste des compositions de l'homme. Mais la fougue et l'empressement qu'il manifeste conduiraient plutôt à le situer dans la même plage temporelle que les lettres 26 à 44, à une époque où la liaison n'était pas encore consommée⁶. On peut également noter qu'il possède un caractère moins intime que les autres poèmes de l'homme, mentionnant des circonstances extérieures qui n'apparaissent pas ailleurs : la rumeur du peuple, la célébrité de la femme dans leur ville, sa naissance noble. Ces indices laissent penser que l'homme aurait pu le rédiger en dehors du strict échange de messages privés, en le destinant à une diffusion plus large. Pour cette raison, il n'aurait pas été copié au moment même de sa composition, mais ajouté après coup à la fin de la correspondance⁷.

Si l'on accepte cette lecture, l'enregistrement continu des messages échangés par les amants se serait donc interrompu après la brève lettre 112a, sur une note amère de tristesse et d'incompréhension. La fin abrupte de cette correspondance peut trouver une explication, en situant cette dernière série de messages dans le cours de l'histoire d'Héloïse et Abélard. Après la découverte de leur liaison par Fulbert, les amants ont été à nouveau réunis : « une fois la honte passée, la passion nous ôta toute pudeur ». Cette description conviendrait assez bien aux rencontres

⁶ E. Könsgen a décelé une omission dans la copie de Jean de Woëvre avant le seizième vers, qui est une citation des *Héroïdes* 16, 320 (Pâris à Hélène) : « Cette nuit serait plus claire que le midi du jour ». Dans les lignes qui précèdent, Pâris évoquait son désir de passer une nuit avec Hélène (Ovide, *Héroïdes*, Paris, 2002, p. 111). Le même désir était probablement exprimé dans le poème 113, en des termes que le copiste cistercien n'aura pas jugé bon de transcrire.

⁷ C. J. Mews, *Lost Love Letters*, p. 142-143 comprend au contraire ce poème comme réponse aux dernières lettres de la femme.

RECONSTITUTION DE L'INTRIGUE

que suggèrent les lettres 109-111. Or un événement survient « peu après » dans le récit qu'en fait Abélard : « la jeune fille sentit qu'elle était mère et elle me l'écrivit aussitôt avec des transports d'allégresse »⁸. Constant Mews avait déjà suggéré que la lettre 112 aurait pu être celle par laquelle Héloïse annonçait sa grossesse, avant d'exprimer, dans la lettre 112a sa déception face à la réaction de son amant qui aurait pris « les choses douces pour des fardeaux »⁹. Les arguments textuels avancés à l'appui de cette hypothèse sont trop fragiles pour être concluants à eux seuls. En revanche, des critères externes permettent d'identifier un événement qui a pu mettre un brusque terme à la correspondance : la décision, aussitôt prise par Abélard, d'enlever Héloïse pour l'envoyer « en Bretagne, où elle resta chez ma sœur jusqu'au jour où elle donna naissance à un fils »¹⁰. Dans cette hypothèse, le dernier échange, transmis de façon très partielle, aurait bien tourné autour de l'annonce de cette grossesse.

Pour fixer la durée de cette correspondance, on ne dispose que de rares et frêles indications qui laissent entrevoir le passage des saisons. L'échange de lettres paraît avoir commencé à l'automne, ou du moins peu avant l'hiver (M 18), il a duré plus d'un an (V 87), les dernières retrouvailles parlent d'un nouveau retour des beaux jours (V 108). On sait qu'Abélard est revenu à Paris en 1113 ; il dit avoir occupé « paisiblement pendant quelques années »¹¹ la chaire dans l'école du chapitre. La datation la plus précise de sa castration est fournie par l'absence de Fulbert, à partir du mois d'août 1117, des documents parisiens qu'il aurait normalement dû signer en tant que chanoine. Un calcul rétrospectif, cherchant à loger tous les événements tout en respectant la succession des saisons suggérée par les *Lettres des deux amants*, inviterait donc à placer le début de la correspondance au cours de l'automne 1114 ; la découverte de leur liaison aurait eu lieu au début de l'année 1116 ; le retour d'Héloïse (V 108) précédant de très peu l'annonce de sa grossesse et de sa fuite, la naissance de son fils pourrait avoir eu lieu au cours de l'automne 1116 ; les tractations en vue du mariage pourraient avoir occupé les premiers mois de l'année 1117. Quant à la « possession tranquille de quelques années » dont parle Abélard, elle devrait s'entendre de son retour à Paris à la découverte de la liaison par Fulbert.

⁸ *Historia calamitatum*, ed. Monfrin, p. 74, trad. Gréard, p. 69.

⁹ C. J. Mews, *Lost Love Letters*, p. 141..

¹⁰ *Historia calamitatum*, ed. Monfrin, p. 74, trad. Gréard, p. 70.

¹¹ *Historia calamitatum*, ed. Monfrin p. 70, trad. Gréard, p. 64. Sur la biographie d'Abélard, le travail le plus précieux est toujours Robert-Henri Bautier, « Paris au temps d'Abélard », in Jean Jolivet ed., *Abélard en son temps*, Paris, 1981, p. 21-77.

XXXI

Enquête sur un texte*

(août-septembre 2004)

Éditées depuis trente ans, les *Lettres des deux amants* n'ont pas reçu, au moment de leur publication, toute l'attention qu'elles méritaient¹. Au milieu des années 1970, plusieurs chercheurs de renom contestaient l'authenticité de la correspondance « monastique » d'Héloïse et Abélard, parvenant pour un temps à semer le doute chez le plus grand nombre. Rares étaient les historiens qui défendaient alors l'idée que l'un et l'autre avaient réellement écrit les lettres qui leur étaient attribuées². Dans le feu de cette controverse, personne n'a osé sérieusement étudier la possibilité que, de surcroît, ce dossier de lettres anonymes devait leur revenir. Maintenant que tous les chercheurs, ou presque, s'accordent à juger ces textes authentiques, il faut souhaiter que le débat qui s'engage autour des nouvelles lettres saura tirer les leçons des échanges passés. Examinant les argumentations tenues par les uns et les autres au cours de la précédente controverse, John Marenbon note que la véritable ligne de partage n'a pas divisé les adversaires et les partisans de l'authenticité, pas plus qu'elle n'a tenu aux arrière-pensées idéologiques des uns et des autres. Elle a plutôt séparé ceux qui ont cherché à fonder leur jugement sur des preuves textuelles et ceux qui ont cru pouvoir s'en passer³. Déjà, dans le cours de la polémique, Peter Dronke dénonçait les raisonnements appuyés sur une « vraisemblance psychologique » qui ne faisait que projeter sur les acteurs du drame les préjugés de leurs interprètes contemporains⁴. Seules des approches fondées sur une lecture serrée des textes,

* [Paru dans dans *Lettres des deux amants, attribuées à Héloïse et Abélard*, Paris, Gallimard, 2005, p. 175-218.]

¹ Outre quelques comptes rendus de l'édition de E. Könsgen et de rares mentions fugaces, la première étude de fond a été celle de Peter Dronke, *Women Writers of the Middle Ages*, Cambridge, 1984, p. 92-97.

² Pour une vue d'ensemble sur cette controverse, cf. John Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge, 1997, p. 82-90 ; Constant J. Mews, *Lost Love Letters*, p. 47-53.

³ J. Marenbon, « Authenticity revisited », in B. Wheeler ed., *Listening to Heloise*, New York, 2000, p. 19-33.

⁴ P. Dronke, « Abelard and Heloise in Medieval Testimonies » (1976) repris in Id., *Intellectuals and Poets in Medieval Europe*, Rome, 1992, p. 247-290.

relevant des indices significatifs et tenant compte de l'ensemble des preuves déjà validées, ont une valeur démonstrative. On peut certes se réjouir de voir surgir de nouveaux documents attribués à une femme écrivain du douzième siècle, s'en désoler pour d'autres motifs ou refuser de l'admettre, de même que l'on peut par principe déclarer impossible l'existence de lettres privées au Moyen Age. Ce n'est pas en campant sur de telles pétitions de principe que l'on parviendra à percer le mystère des deux amants.

L'ouvrage de Constant Mews procède à une très large mise en contexte des *Lettres* au sein de l'univers culturel du début du douzième siècle. De façon complémentaire, la démarche suivie ici consistera à scruter méthodiquement tous les indices qui permettent d'établir la nature exacte de ces documents et l'identité de leurs auteurs. J'espère ainsi réussir à formuler des arguments susceptibles de convaincre John Marenbon lui-même, grand spécialiste d'Abélard qui ne s'est pas encore prononcé sur la question⁵. Cette démarche méticuleuse pourra parfois sembler aride. Pourtant, hormis l'absence de la silhouette habituelle du détective, le lecteur familier des investigations policières ne devrait pas être trop dépaysé par la forme d'enquête qui sera menée. L'objet est bien sûr différent, mais les types d'observation et les modes de déduction présentent de nombreuses affinités. Ainsi, de même qu'une enquête criminelle doit commencer par l'examen de la « scène du crime », le relevé des empreintes et autres indices éventuellement laissés malgré lui par l'assassin, notre enquête débutera elle aussi par une étude des éléments matériels dont nous disposons. Il s'agit, en l'occurrence, de ceux que contient l'unique manuscrit par lequel nous connaissons les *Lettres*.

I

Le codex 1452 de la bibliothèque municipale de Troyes est longtemps demeuré inaperçu, avant que Dieter Schaller le remarque, en 1967, au cours de ses recherches sur les lettres d'amour médiévales, puis qu'Ewald Könsgen en ait donné une remarquable édition critique⁶. Chose assez peu fréquente pour un manuscrit de ce temps, le volume est clairement daté et signé. Il a été copié de la main de Jean de Woèvre (*Johannes de Vepria*) qui inscrit, vers le milieu du volume, comme date de son travail, le 23 juillet 1471. Jeune lettré cistercien, originaire du diocèse de Verdun, Jean de Woèvre avait environ vingt-cinq ans lorsqu'il fut appelé à Clairvaux par le nouvel abbé, Pierre de Virey, et chargé par lui de réaliser l'inventaire des manuscrits conservés dans l'abbaye⁷. Clairvaux possédait l'une des plus belles bibliothèques d'Occident, continuellement enrichie depuis sa fondation,

⁵ NB : il s'est prononcé après coup, dans un sens très hostile à l'attribution à Héloïse et Abélard, dans J. Marenbon, « Lost Love Letters ? A Controversy in Retrospect », *International Journal of the Classical Tradition*, 15-2, juin 2008, p. 269-280.

⁶ Sur l'histoire de la redécouverte du texte, voir à présent Ewald Könsgen, « *Der Nordstern scheint auf dem Pol*. Baudolinos Liebesbriefe an Beatrix, die Kaiserin – oder *Ex epistolis duorum amantium* » in *Nova de veteribus. Mittel- und neulateinische Studien für Paul Gerhard Schmidt*, A. Bihrer, E. Stein ed., München-Leipzig, 2004, p. 1113-1121, qui contient également des traductions de quelques lettres en allemand. Le manuscrit et le copiste sont étudiés en détail dans l'édition de E. Könsgen, *Epistolae*, p. IX-XXXIII.

⁷ Jean-François Genest, André Vernet, *La Bibliothèque de l'abbaye de Clairvaux du XII^e au XVIII^e siècle*, Paris, 1979.

par saint Bernard, au début du XIIe siècle. Son catalogue n'avait pas été refondu depuis le XIIIe siècle. Au cours de l'année qu'il consacra à cette tâche, achevée en mai 1472, Jean prit en note pour son propre compte, sur des cahiers de papier, des extraits de certains des textes qu'il découvrait dans la bibliothèque, s'attardant souvent sur les plus rares. À l'exception de morceaux tirés du *De officiis* de Cicéron, le volume personnel qu'il a ainsi constitué concerne principalement l'art épistolaire. L'ensemble forme un florilège dans lequel des extraits d'épistoliers chrétiens antiques (Cassiodore, Sidoine Apollinaire, Ennode de Pavie, Cyprien) côtoient des lettres d'auteurs cisterciens (Transmundus, Jean de Limoges) ou d'autres raretés datant du XIIe siècle (deux lettres de Guillaume de Malmesbury) ainsi que de longs passages d'un manuel de lettres composé par un humaniste de Louvain, Carolus Virolus. Les extraits des *Lettres des deux amants* figurent à la fin de ce recueil (fol. 159r-167v). Ils couvrent l'essentiel de son dernier cahier qui s'achève, après un folio laissé vacant, par quelques nouveaux extraits de lettres cisterciennes. Les vérifications qu'a effectuées Ewald Könsgen montrent, dans les cas où les manuscrits concernés ont survécu, que c'est bien à partir de volumes alors présents à Clairvaux que ces copies ont été réalisées⁸. La même vérification ne peut être menée pour les *Lettres des deux amants*, dont la source n'a pas été conservée. Bien que nous ne puissions en être totalement certain, il paraît toutefois très probable que cette copie ait été réalisée dans les mêmes circonstances.

Le bibliothécaire de Clairvaux est le principal témoin de notre enquête. Faute de pouvoir l'interroger, l'examen de sa personnalité nous apportera des éléments précieux. Au cours de sa carrière, Jean de Woèvre a transcrit de nombreux autres textes rares, de caractère aussi bien religieux que littéraire. Le seul ouvrage qu'il ait composé est un recueil de proverbes, publié en français à Paris en 1495⁹. Amateur de belles-lettres, il n'était pas lui-même auteur de textes originaux. Rien n'autorise donc à imaginer qu'il ait pu forger les *Lettres des deux amants* et n'en conserver que des extraits dans ses propres papiers. Conformément aux mœurs des humanistes de ce temps, il transmettait volontiers ses trouvailles à d'autres connaisseurs, en les destinant parfois à l'impression. C'est sans doute à la faveur d'un prêt de ce genre que le volume original contenant les *Lettres* a quitté Clairvaux, sans avoir malheureusement jamais franchi l'étape de l'édition imprimée. Lecteur curieux, Jean de Woèvre était également un copiste soigneux. Ewald Könsgen a pu le vérifier. Son édition critique n'a eu besoin d'introduire qu'un nombre infime de corrections, appelées par le sens ou la grammaire. Ce trait suggère également, au passage, que la source employée contenait elle-même un texte de bonne qualité. Si l'on peut donc être infiniment reconnaissant au bibliothécaire d'en avoir préservé de larges extraits, il nous procure inséparablement une terrible frustration d'avoir été parcimonieux dans sa transcription et de ne pas en avoir dit plus au sujet de sa source.

Dans leur présentation sur la page, les *Lettres* forment un ensemble compact. Les extraits copiés s'enchaînent les uns aux autres. Le début d'une nouvelle lettre correspond souvent à un retour à la ligne mais ce n'est pas toujours le cas. Les pieds de mouche qui les séparent peuvent également servir à diviser les différents paragraphes d'une même lettre. Les initiales inscrites en marge, indiquant tour à

⁸ E. Könsgen, *Epistolae*, p. XXVIII-XXXI.

⁹ La première édition est parue sous le titre : *Les proverbes communs*, Paris, Estienne Jehanot, 1495.

tour les interventions de la femme et de l'homme, constituent les meilleurs repères visuels pour suivre la succession des lettres. Ce n'est pas le copiste mais l'éditeur moderne qui les a numérotées. Les cent seize documents composant ce recueil sont de formats très différents. Certains sont de brefs messages, parfois de dix mots à peine. D'autres lettres sont bien plus longues ; une quinzaine d'entre elles compte plus de deux cents mots. Quelques-unes se présentent comme des lettres-poèmes ou sous une forme mixte associant vers et prose. Les lettres attribuées à l'homme sont les plus nombreuses, mais celles de la femme sont souvent plus longues, si bien que la répartition en taille est à peu près équivalente. La dernière pièce recopiée est un long poème qui occupe à lui seul une colonne de la dernière page employée ; le reste de la page et celle qui lui fait face sont demeurés vides. La copie ne s'est donc pas interrompue faute de place. Mais aucune mention ne vient préciser que ce poème marque bien la fin d'une collection.

Dans ce cas, comme pour d'autres aspects, c'est surtout l'absence d'éléments matériels qui doit retenir l'attention. La formule portée en tête du recueil, *Ex epistolis duorum amantium*, est une simple indication de provenance et non pas un véritable titre. On peut d'ailleurs se convaincre que le choix de cette expression revient à Jean de Woëvre lui-même. Pour leur part, les correspondants n'emploient jamais le terme d'*epistola*. Ils décrivent plus simplement les messages qu'ils s'échangent comme des *litterae*. Pour qu'un bibliothécaire, soucieux par profession de l'intitulé exact des écrits qu'il manie, ait pu agir ainsi, il lui fallait une bonne raison. La plus évidente pourrait être que le manuscrit qu'il avait sous les yeux lui transmettait un texte anonyme, dépourvu de titre comme de tout autre élément d'identification. Il aurait ainsi reconstitué de lui-même la meilleure désignation de cette correspondance, en se souvenant probablement du titre donné par Enea Silvio Piccolomini à son *Histoire de deux amants*¹⁰.

Une seconde observation semble devoir confirmer cette piste. Pour tous les autres textes transcrits dans le codex 1452, Jean de Woëvre signale avec précision le lieu d'où sont tirés les extraits copiés, que ce soit en marge ou dans le corps du texte. Il peut s'agir d'un titre de chapitre, d'une numérotation ou d'une rubrique annonçant, fût-ce de façon sommaire, l'objet ou les circonstances d'une lettre. De telles rubriques figurent habituellement dans les recueils de lettres médiévales, proprement édités et destinés à être diffusés. Pour reprendre un exemple évoqué plus haut, les plus anciens manuscrits des lettres « monastiques » d'Héloïse et d'Abélard comportent des rubriques de ce type ; elles démontrent ainsi que cette correspondance a fait l'objet, dans cette mesure au moins, d'un travail d'édition. Leur absence dans les extraits des *Lettres des deux amants* autorise à penser que la source employée par Jean de Woëvre était elle aussi dépourvue de rubriques ou d'intertitres servant à identifier les différentes lettres de ce recueil ou à diviser celui-ci en plusieurs parties ou sections. En lieu et place, le bibliothécaire a noté en marge ces initiales que nous avons déjà rencontrées, employant encore une fois un vocabulaire qui n'est pas celui des amants¹¹. L'hypothèse précédente semblerait ainsi se confirmer. Le manuscrit perdu n'aurait pas présenté d'importantes traces

¹⁰ Enea Silvio Piccolomini, *Histoire de deux amants*, trad. Isabelle Hersant, Paris, 2001. Dans ses cahiers personnels, Jean de Woëvre a copié de nombreux autres textes de Piccolomini.

¹¹ L'homme appelle deux fois son amie « la plus douce de toutes les femmes » (V 50 et 56). De son côté, la femme n'emploie le mot *vir* que dans la seule lettre 62, dans des formules désignant de façon générale des attributs masculins.

de mise en forme et n'aurait contenu aucun élément explicite d'identification. Pourtant, il ne faut pas conclure trop vite en ce sens, en négligeant une autre piste. Rien ne permet en effet d'exclure à ce stade de l'enquête que Jean de Woèvre ait, au contraire, volontairement ignoré des indications très précises, telles que les initiales des amants ou un titre mentionnant expressément leurs noms. Par discrétion, il aurait alors choisi de les remplacer par des formes plus neutres. Un seul point est pour l'instant assuré. Il existe un contraste marqué entre l'expression subjective des amants et leur désignation impersonnelle, dans le titre et dans les marges, que l'on peut raisonnablement imputer au copiste.

Tout ce que nous connaissons des *Lettres des deux amants* est tributaire des choix du jeune moine humaniste. Il importe donc de comprendre leurs motifs, autant que faire se peut. Copiste soigneux, Jean de Woèvre indique scrupuleusement, d'un ou deux traits obliques, toutes les coupes qu'il effectue dans les textes qu'il transcrit. Ces cicatrices légères, incisées à la surface de sa copie, permettent d'entrevoir en négatif les passages qui nous manquent. De façon inégalement répartie, plus d'un tiers des lettres sont concernées par de telles omissions (40 lettres sur 116). Au début du recueil, les coupes sont drastiques. Seules, ou presque, les formules de salutation et d'adieu sont conservées. La situation évolue peu à peu, à mesure que les lettres elles-mêmes prennent davantage d'ampleur. Jean de Woèvre semble désormais captivé par les joutes littéraires auxquelles se livrent les correspondants. La plupart des longues lettres de plus de deux cents mots qui se succèdent à partir de la lettre 22 ne contiennent qu'un ou deux signes d'omission, certaines sont copiées intégralement.

Les deux textes les plus mutilés, comportant chacun quatre lacunes, permettent de saisir le point où s'arrête l'intérêt du moine cistercien pour cette correspondance amoureuse. Ces deux lettres (107 et 112), écrites par la femme, se distinguent également par le ton plus distancié qu'elles empruntent afin de porter des jugements réflexifs sur l'histoire en cours. De la première, Jean de Woèvre ne conserve, outre une maxime, que le début d'une allégorie, sans noter l'application de celle-ci à la situation des amants. Pour sa part, la lettre 112 semble avoir donné l'occasion à la femme de récapituler toute l'histoire, depuis les débuts de leur correspondance. Les coupes sont trop nombreuses pour que l'on comprenne avec certitude l'objet ultime et le sens de cette missive. N'ont été conservés que deux paragraphes et deux maximes, isolées de leur contexte. Dans les deux cas, tout ce qui relève des circonstances concrètes sur lesquelles portait la réflexion de la femme a été laissé de côté. Dans l'ensemble du recueil, de nombreuses omissions s'expliquent par des raisons semblables. En ne retenant que les formules ayant une portée générale, le copiste semble avoir voulu expurger les lettres de leurs détails les plus particuliers. Ce qui aurait fait le sel de cette correspondance aux yeux d'un lecteur moderne constitue précisément ce qu'un lettré du XVe siècle juge nécessaire d'écarter. La source qu'avait entre ses mains Jean de Woèvre n'était pas, selon toute vraisemblance, un recueil de lettres-modèles, conçues pour être proposées à l'imitation. C'est son intervention qui a contribué à lui donner partiellement cette apparence, conformément à l'objet de la petite anthologie personnelle qu'il se constituait.

Ce premier examen de la démarche suivie par le copiste incite à formuler une déduction supplémentaire. Aucun signe n'indique que Jean de Woèvre ait, à quelque moment que ce soit, laissé de côté une ou plusieurs lettres. C'est

précisément une fonction qu'auraient pu remplir les rubriques dont nous avons noté l'absence. Le copiste aurait pu signaler de la sorte qu'il omettait des lettres entières en indiquant, par exemple, que les extraits suivants avaient été pris « ailleurs » ou « un peu plus loin » dans le recueil. Il ne l'a pas fait, pas plus qu'il n'a eu recours à ses habituels signes d'omissions pour signaler des lacunes entre deux lettres. Les deux traits obliques placés après le titre, que certains ont voulu interpréter en ce sens, n'ont aucunement cette valeur. Tracés à l'encre rouge, ils ont une pure fonction décorative au sein de l'encadrement du titre¹². Seul un passage pourrait présenter une situation comparable. Afin de distinguer la lettre 112, dont la formule d'adieu est omise, de l'extrait qui suit, le scribe a noté en marge les mots *ex alia*, signalant ainsi que cet extrait provient « d'une autre » lettre. Il s'agit sans doute de la lettre suivante, mais on ne peut exclure, dans le cas présent, qu'une ou plusieurs lettres aient été volontairement laissées de côté par le copiste¹³. Cette unique annotation permet toutefois d'élaborer un argument *a contrario*. L'absence d'indications comparables dans les pages précédentes signifie que Jean de Woèvre n'a jamais eu besoin d'apporter ailleurs ce genre de précision. Ce fait suggère qu'il copiait les lettres les unes après les autres, dans leur continuité, telles qu'elles se présentaient à lui. C'est pourquoi, en dépit des nombreuses lacunes signalées à l'intérieur des lettres, il est raisonnable de penser que les extraits dont nous disposons reflètent l'apparence générale de la collection de lettres que le bibliothécaire avait tenu entre ses mains.

Quel que soit le degré d'élaboration formelle du manuscrit parvenu jusqu'à Clairvaux, il est indéniable qu'il s'agissait d'un recueil de lettres, c'est-à-dire d'une collection constituée au prix d'un effort réfléchi de sélection et d'organisation d'un matériau préexistant. Plusieurs allusions permettent de comprendre que les amants communiquaient entre eux au moyen de tablettes de cire (V 14, M 49, 62, 66), transmises par des messagers (V 37). Ces tablettes étaient alors le support d'écriture le plus pratique. Constituées de planchettes de bois creusées à l'intérieur desquelles était coulée une pellicule de cire colorée, elles étaient généralement employées par paires, liées ensemble par des lanières qui pouvaient éventuellement être scellées. Faciles à préparer et susceptibles d'être réemployées, elles étaient particulièrement adaptées aux exercices scolaires. Dans les *Institutions* qu'il a rédigées pour les moniales du Paraclet, Abélard recommande leur usage dans le cadre d'activités savantes¹⁴. Le poète angevin Baudri de Bourgueil parle avec amour des différents types de tablettes sur lesquelles il envoyait ses lettres-poèmes à divers correspondants¹⁵. De même, ici, les différentes tailles des *Lettres* peuvent correspondre à des différences de support. Les messages les plus brefs étaient peut-

¹² G. Constable, « Sur l'attribution », p. 1686, pense être le premier à noter ce détail, mais C. Mews et N. Chiavaroli font également la remarque (*Lost Love Letters*, p. 182-183) et P. von Moos la reprend, « *Die Epistolae* », p. 10. E. Könsgen a donc eu raison de ne pas en tenir compte. Dans les autres sections du manuscrit, la plupart des titres sont eux aussi décorés de la même façon.

¹³ La lettre 112a semble à toutes les apparences d'une brève réponse à une lettre envoyée par l'homme, en réponse à la lettre 112. Il est possible que ce soit la femme elle-même qui ait choisi de ne pas recopier ce message manquant.

¹⁴ T. P. McLaughlin, « Abélard's Rule for Religious Women », *Mediaeval Studies*, 18 (1956), p. 288 ; trad. O. Gréard, p. 345.

¹⁵ Baudri de Bourgueil, *Carmina*, ed. et trad. Jean-Yves Tilliette, Paris, 2 vols., 1998-2002, voir surtout les poèmes 12, 92, 144. Cf. Gerald Bond, *The Loving Subject: Desire, Eloquence and Power in Romanesque France*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995, p. 54.

être inscrits sur des tablettes de petit format comme en possédait Baudri. Celui-ci, toutefois, utilisait le plus souvent des tablettes qui lui permettaient d'écrire des poèmes contenant 50 à 60 hexamètres ; ce sont les dimensions du plus long poème de notre recueil (V 87). Les plus longues lettres, quant à elles, ont pu nécessiter l'emploi de plusieurs jeux de tablettes. La conservation de ces échanges dans un recueil indique que l'un des deux correspondants a recopié sur un cahier de parchemin, au fur et à mesure, les messages qu'il envoyait et ceux qu'il recevait.

On peut penser, avec Constant Mews, que c'est la femme qui a tenu ce rôle. Une série de détails vient appuyer cette hypothèse. Le fait est, par exemple, que le recueil s'ouvre sur un message de la femme. Ce trait peut laisser penser que c'est elle qui a pris l'initiative d'enregistrer l'échange de lettres, puis de clore ce recueil à un moment donné. Les circonstances que suppose la lettre 14 vont dans le même sens. L'homme regrette de ne pouvoir conserver plus longtemps les tablettes de la femme et de ne pouvoir y écrire davantage. Cette formule révèle qu'à ce stade de leur correspondance, le message envoyé par la femme lui était retourné, accompagné de la réponse inscrite dans l'espace laissé vacant sur le même jeu de tablettes. De fait, dans tous les cas où deux lettres de taille réduite se font clairement écho l'une à l'autre, c'est la même séquence qui se reproduit, l'homme répondant à la femme¹⁶. Du point de vue des positions respectives également, il est plus vraisemblable de penser que l'élève ait voulu conserver trace de ses propres efforts et des réponses de son maître, plutôt que l'inverse.

Un détail textuel peut être appelé à l'appui de ces suppositions. Dans tout le recueil, on ne devine qu'en un seul endroit, à travers une incohérence du texte copié par Jean de Woëvre, la trace d'une annotation qui devait figurer dans les marges du manuscrit source. Cette annotation intervient dans une lettre de la femme (M 23). Trois mots, que le cistercien transcrit par erreur dans le corps du texte, devaient constituer en réalité une correction destinée à améliorer le texte. Or cette modification ponctuelle est si précise qu'elle semble devoir être une correction d'auteur¹⁷. L'unique trace de réécriture du texte d'origine à laquelle nous avons accès nous montrerait ainsi la femme relisant et retouchant la copie de l'une de ses lettres déjà envoyées. Cette intervention n'a peut-être pas été la seule, rien dans ce qui a été conservé ne permet d'en préjuger. Cet indice, ajouté aux précédents, conduit à penser que c'est bien elle qui a procédé à la sélection des lettres conservées en décidant, à chaque fois, de copier ou non tel ou tel message reçu ou envoyé. Il faut donc garder à l'esprit qu'elle a aussi bien pu en omettre certaines, que ce soit pour des raisons contingentes ou pour des motifs réfléchis. C'est en tout cas elle qui a tenu les fils de cette collection de lettres.

¹⁶ M 11-V 12, M 13-V 14, M 18-V 19, M 29-V 30, M 104-V 105, M 109-V 110. L'échange M 49-V 50 excède largement les dimensions d'un seul jeu de tablettes ; il est notable qu'il ait été encore une fois initié par la femme.

¹⁷ Cette correction intervient au cours de l'exposé d'une règle de rhétorique qui demande qu'une louange soit proportionnée à son objet. Dans le texte dont nous disposons, les mots « par une description excessive » sont précédés par une formule équivalente, mais plus précise : « par sa description spécieuse ». Cette dernière expression semble devoir être comprise comme une correction de la première. Pour sa part, E. Könsgen conjecture une lacune de quelques mots oubliés par le copiste entre ces deux formules. Mon interprétation suppose également que la source de Jean de Woëvre était, sinon un autographe, du moins un manuscrit corrigé par l'auteur ou une copie reproduisant cette correction.

Du moins le semble-t-il à première vue. Mais en sommes-nous vraiment certains ? En acceptant d'emblée la description donnée par Jean de Woëvre, n'avons-nous pas été égarés par les apparences en imaginant que ces lettres avaient réellement été échangées par une femme et un homme ? N'avons-nous pas été victimes d'une inexcusable naïveté en fondant nos déductions sur de tels présupposés ? Le doute soulevé par Peter von Moos doit ici nous mettre en garde. Est-il vraiment concevable qu'une si longue collection de lettres, d'une telle qualité littéraire, ait pris naissance à l'occasion d'une correspondance privée entre deux individus de sexes opposés ? S'il y a eu, à quelque moment que ce soit, une forme de supercherie, nous n'avons aucune raison de suspecter le bibliothécaire de Clairvaux. Mais lui-même, après tout, aurait aussi bien pu être abusé et nous avoir induit en erreur de bonne foi. Comme lui, nous avons déjà rencontré ce qui semblait être des signes évidents d'un échange authentique de lettres. Les amants, on l'a vu, parlent de leurs tablettes de cire, l'homme prend à témoin un messenger. Un poème de la femme (69) s'achève sur la demande expresse que les vers qu'elle vient d'écrire ne soient pas montrés à des tiers. Faut-il se fier à cet indice, ou traiter cette formule comme un lieu commun digne d'un exercice de style ? Dans leur trop grande évidence, tous ces indices pourraient n'être que des effets de mise en scène, destinés à faire croire à la réalité d'une correspondance fictive. Ces doutes sont légitimes. Ils imposent à présent de vérifier tout ce qui a été jusqu'ici tenu pour acquis.

On peut, en premier lieu, s'appuyer sur un résultat que personne n'a jamais mis en cause. D'un point de vue stylistique, les *Lettres* témoignent d'un dialogue entre deux personnalités distinctes. Ewald Könsgen a pu dresser une liste d'expressions qui reviennent à plusieurs reprises dans les lettres attribuées à l'un ou l'autre des correspondants¹⁸. Ces répétitions sont particulièrement nombreuses de la part de l'homme, qui n'hésite pas à reprendre, mot pour mot, les mêmes expressions d'une lettre à l'autre ; la femme n'y cède que par deux fois. Une phrase en vers, dans sa première lettre, devient plus loin le point de départ d'un poème (M 38b). Vers la fin du recueil, une exclamation de la lettre 104 répète presque littéralement une formule qu'elle avait employée un peu plus tôt¹⁹. Au-delà de ces signes indéniables d'identité, toutes les études consacrées aux *Lettres* ont souligné les différences marquées de style entre les lettres de la femme et celle de l'homme. Le trait le plus notable tient à l'emploi constant que fait la femme d'une prose semi-rimée, qui scande ses discours de façon sonore²⁰. L'usage de ce style, typique de la culture monastique des Xe-XIe siècles et qui passe de mode au XIIe siècle, ne vient à l'homme que très occasionnellement et, pour ainsi dire, par mimétisme²¹. La prose de la femme se distingue en outre par un vocabulaire plus recherché ; elle multiplie

¹⁸ E. Könsgen, *Epistolae*, p. 78-79.

¹⁹ M 86 : « ... me cogit pauca ... scribere, sed quid potissimum eloquar prorsus ignoro » ; M 104 : « ... me scribere cogit, sed quid potissimum dicam ignoro ».

²⁰ E. Könsgen, *Epistolae*, p. 81-83, C. J. Mews, *Lost Love Letters*, p. 118-120, C. S. Jaeger, « The Ascription ».

²¹ Par exemple, au début de la lettre 12 ou dans le troisième paragraphe de la lettre 22 qui, de ce fait, présente une tonalité bien différente des paragraphes précédents : *In pectore meo immortaliter sepulta es / de quo sepulcro me vivente non emerges / etc.*

les néologismes ou les termes rares et précieux, par exemple en désignant la sagesse de son nom grec, *sophia* (M 109). Les formes versifiées qu'elle emploie sont elles aussi plus variées et travaillées ; c'est en revanche une absence totale de maniérisme qui caractérise les poèmes de l'homme, au point que sa simplicité d'expression confine parfois à la platitude (V 38c). Mais cette distinction des styles est-elle réellement probante ? Afin de créer l'illusion d'une correspondance entre deux amants, des caractères propres auraient pu être habilement attribués à deux « rôles », masculin et féminin, d'une correspondance feinte.

Pour nous assurer que les *Lettres* ne relèvent pas, à quelque degré, d'une forme de pastiche ou de fiction, imitant un échange épistolaire, les signes explicites ne suffisent plus. Il nous faut des traces indirectes, des détails inattendus, des scories de la communication quotidienne, tous ces petits riens que l'auteur du faux le plus ingénieux n'aurait pu imaginer. Stephen Jaeger a déjà formulé des remarques précieuses à ce sujet²². Comme il le relève, à de nombreuses reprises les correspondants font référence à des circonstances extérieures qui demeurent opaques pour le lecteur. Il s'agit parfois d'une remarque allusive, parfois de messages entiers qui n'ont de sens qu'en fonction d'un contexte dont rien n'est dit. Les interventions de Jean de Woëvre peuvent avoir accentué par endroits cette opacité. Il est plus notable encore que la sélection opérée par le copiste, qui visait notamment à supprimer des expressions de ce type, en ait laissé subsister un tel nombre.

L'exemple le plus révélateur figure à la fin de la lettre 84. Au milieu de sa formule d'adieu, la femme promet de remercier l'homme d'avoir composé pour elle un prologue « par un acte de gratitude et par l'obéissance de l'amour ». Dans aucune autre des *Lettres*, il n'est question de ce prologue dont on ne connaîtra ni l'objet, ni le motif²³. Cette allusion fugace est remarquable à plusieurs titres. Inintelligible pour un tiers, elle témoigne ainsi du caractère strictement privé de cette lettre. Dans le même temps, elle illustre admirablement l'entrelacs des relations intellectuelles et amoureuses qui est la marque la plus distinctive de cette correspondance. Enfin, d'un point de vue rhétorique, elle démontre la très grande liberté que prennent les amants avec les conventions épistolaires. La lettre de remerciement forme un genre à part entière auquel la femme se plie plusieurs fois, notamment dans la longue lettre 23, mais toujours pour rendre grâce à l'ensemble des bienfaits que lui procure l'affection de son ami. Ici, dans une situation qui semblait devoir appeler des remerciements spécifiques, elle se contente d'une brève formule en clôture d'une lettre dont l'objet, il est vrai, est d'une importance tout autre : avec une vigueur sans pareille, elle y réaffirme la totalité de l'engagement qu'elle a noué.

Il suffira de donner un second exemple, parmi bien d'autres, pour montrer qu'une telle phrase est loin d'être une exception. Ainsi, dans la lettre 94, la femme se plaint de l'attitude de son ami d'une phrase cinglante : « Si tu me jettes des pierres pour de telles choses, que ferais-tu à celui qui te blesse ? ». Le contenu de ce court message ne permet de comprendre, ni la nature des réprimandes qu'a essuyées la femme, ni l'événement qui en est la cause. Dans la phrase précédente,

²² C. S. Jaeger, « The Ascription ».

²³ C. J. Mews suggère qu'il aurait pu s'agir du prologue du commentaire sur Ezéchiel, rédigé par Abélard à cette époque et non conservé, *Lost Love Letters*, p. 138. Aucun indice ne vient à l'appui de cette conjecture.

elle lui reprochait de « lancer des mots à tous les vents ». Aucun des messages immédiatement antérieurs de l'homme ne paraît mériter une telle qualification. Il pourrait certes s'agir d'une lettre absente du recueil dont la femme n'aurait pas souhaité conserver trace. Plus vraisemblablement, il est ici question d'un épisode de la vie quotidienne lors duquel il aurait prononcé des paroles blessantes à son égard et, selon elle, imméritées. Le message a dû être écrit peu après. Encore fraîche dans la mémoire des deux protagonistes, la scène n'a pas eu besoin d'être rappelée pour que le destinataire comprenne de quoi il retournait.

Cette allusion à une rencontre n'est singulière que par son caractère malheureux ; d'autres indications de même nature confirment un aspect central de cette correspondance que la plupart des lettres expriment ouvertement. Elles ne cessent de se référer à des conversations et des rendez-vous, que ce soit pour les remémorer, les désirer ou regretter leur absence. L'un des lieux communs qui revient le plus souvent sous le stylet des amants, et principalement celui de l'homme, concerne la supériorité des actes sur les mots : les gestes comptent bien davantage que les paroles²⁴. Pour éculé qu'il soit, ce poncif n'en a pas moins son importance. Il mérite même d'être élevé au rang d'une clé d'interprétation des *Lettres*. Certes, l'acte d'écrire lui-même est une démonstration d'amour et la rivalité littéraire qu'entretiennent les amants alimente souvent leur relation. Mais celle-ci ne se résume pas à des messages échangés sur des tablettes de cire. Les traces écrites dont nous disposons laissent dans l'ombre des pans entiers de leur liaison. Ces faits qui nous échappent, nous avons pourtant besoin d'en imaginer les contours pour comprendre le sens des lettres échangées. C'est dans cet aller-retour, entre un texte allusif et crypté et un contexte difficile à saisir, que l'on a cherché à reconstituer la trame de cette histoire. Par commodité pour le lecteur, ce dévoilement du fil narratif qui court à l'arrière-plan de la correspondance a été présenté plus haut²⁵ ; on constate ici que cette opération ne procède pas d'une lecture naïve des *Lettres*, mais d'un examen réfléchi de ce document très particulier.

Pour être parfaitement valable, cette clé d'interprétation suppose toutefois un dernier point qui doit être maintenant démontré : les *Lettres* ont-elles été recueillies dans l'ordre où elles ont été échangées ? Nos habitudes de lecture nous prédisposent à le croire, mais il n'est pas évident que ce soit le cas. Le fait est que les cent seize documents copiés par Jean de Woëvre ne s'enchaînent pas harmonieusement les uns aux autres. Deux lettres se répondent parfois explicitement ; quelques séries plus longues semblent former des séquences d'échanges alternés. Ce sentiment de continuité est encore accentué par la fréquence des allusions des amants au déroulement temporel de leur relation²⁶. L'impression la plus marquante est pourtant celle de nombreuses discontinuités imprévues. Celles-ci peuvent suffire à écarter l'hypothèse d'un roman épistolaire savamment constitué. Toutes les ruptures de ton, les changements abrupts d'humeur, les demandes sans réponse et les réponses privées d'antécédent peuvent être rangées à la même enseigne que les incohérences relevées plus haut. Ce sont

²⁴ Voir les lettres V 12, 22, 46, 54, 74, 75, 85, 105. La même idée est exprimée par Abélard dans le *Carmen ad Astralabium*, J. M. A. Rubingh-Boscher éd., Groningue, 1987, p. 109, v. 57 : « La sagesse se reconnaît aux actes et non aux paroles » (*factis non verbis sapientia se profitetur*).

²⁵ Voir « Reconstitution de l'intrigue », dans *Lettre des deux amants*, p. 17-27.

²⁶ Cf. E. Könsgen, *Epistolae*, p. 84-85.

autant d'indices suggérant que cet échange épistolaire prend place au sein d'une relation suivie dont seuls quelques moments empruntent la forme de messages écrits. Ces sautes imprévisibles isolent des séries de lettres de dimensions très variables. De telles discontinuités ponctuelles ne signifient pour autant pas que la structure d'ensemble des *Lettres* ne reflète pas un ordre chronologique.

Pour s'en convaincre, il faut observer la dramaturgie interne de ce recueil. Elle tourne autour d'une double crise dont les tenants ne sont pas clairement dévoilés. Soudainement, la femme se plaint d'avoir perdu « le privilège de l'amour » (M 58), elle veut mettre fin à la correspondance (M 60), mais propose ensuite une réconciliation (M 62). De son côté, l'homme admet avoir commis une faute (V 59) avant de le nier avec véhémence, en reprochant à son amie de vouloir rompre sans raison (V 61). Peu après survient une seconde crise. Cette fois, il ne s'agit plus d'actes mais de certaines paroles que la femme reproche à l'homme (M 69, 71), et qu'il regrette lui-même (V 72, 74, 75). Il revient encore sur ce point dans un long poème, écrit pour fêter le premier anniversaire de leur rencontre, en promettant que l'année nouvelle ne connaîtra plus de « chants cruels » (V 87). La femme lui fait aussitôt écho, en rappelant que les torts qu'elle a subis n'ont pas encore été totalement effacés de son cœur (M 88). On a tenté plus haut de démêler les sous-entendus de ces différents messages. Il suffit de souligner ici que cette double crise fait basculer la relation. Elle a pour effet paradoxal de renforcer l'engagement de la femme. La formule cruciale apparaît dans la salutation de la lettre 76, qui exprime sa nouvelle résolution en offrant à son ami « la totalité de l'amour le plus entier ». De simples constatations quantitatives suffisent à faire ressortir le basculement qui s'est opéré lors de cette crise. Dans la première partie de la correspondance, l'homme était plus pressant et la femme se montrait davantage sur la réserve (M 27, 34, 48), à tel point qu'elle laissait plusieurs séries de messages de son ami sans réponse (V 14-17, 35-37, 39-44). Après la crise, la situation s'inverse. C'est alors que l'on trouve la seule série de messages de la femme qui ne soit pas entrecoupée de réponses de l'homme (M 81-84) ; il se montre désormais plus distant, cherche à s'en justifier (V 89, 101), mais subit pour cela de sévères reproches (M 90, 94, 95, 98). On pourrait prolonger la démonstration en montrant que certains thèmes, chez l'un ou chez l'autre, disparaissent après cette crise ou font au contraire leur apparition. De la même façon, une comparaison des lettres 23-25 et 49-50 permet de voir l'expression de la femme gagner en assurance et en maturité, aussi bien du point de vue de la rhétorique que de la réflexion. Une telle association d'incohérences narratives et d'évolution tendancielle de l'attitude des deux protagonistes apporte des arguments puissants en faveur du dernier point de l'hypothèse soumise à vérification. À une exception près – celle du dernier poème (V 113) qui aurait été ajouté après coup au recueil²⁷ – les *Lettres des deux amants* représenteraient donc bien l'enregistrement chronologique d'une correspondance privée entre une femme et un homme.

²⁷ Voir « Reconstitution de l'intrigue », p. 25. Dans son compte rendu du livre de C. J. Mews (*The Medieval Review*, 6 janvier 2000), Barbara Newman avait proposé de lire les lettres 112 et 113 comme constituant le coup d'envoi de la correspondance, qui aurait été copié par accident à la fin du recueil. Cette hypothèse crée à son tour de nouvelles difficultés. Disons plus simplement qu'en raison de son contenu et de ses intonations, ce poème 113 semble appartenir à la première partie de l'échange, avant la crise que révèle la lettre 58. Sans formuler de conjecture supplémentaire quant à la transmission matérielle des *Lettres*, rien n'interdit de penser qu'il ait été ajouté dans un second temps à la fin du recueil.

À cette conclusion, on opposera inévitablement l'une des principales certitudes que des décennies d'étude des lettres médiévales ont permis d'établir : la notion même de « correspondance privée », échangée par deux personnes dans l'intimité, n'aurait pas de sens au Moyen Âge²⁸. L'examen interne de la collection de Clairvaux conduit à nuancer un jugement si tranché. En règle générale, les correspondances qui ont été conservées sont celles qui ont été jugées dignes de l'être ; si elles n'avaient pas, dès l'origine, un caractère plus ou moins public, elles ont du moins été destinées après coup à être lues par plus d'une personne. Cela ne signifie en rien que n'ont jamais circulé, entre deux individus, des lettres secrètes transmises par des messagers qui n'en connaissaient pas le contenu. La disproportion flagrante entre les rares tablettes de cire médiévales préservées et ce que l'on devine de la fréquence de leur usage devrait suffire à faire réfléchir à ce point. Il est en revanche exceptionnel de trouver une si longue collection de lettres personnelles, présentant un tel degré d'élaboration rhétorique et de richesse philosophique. À dire vrai, il n'en existe pas d'autre exemple avant la Renaissance. Cette singularité ne doit pourtant pas conduire à déclarer par avance improbable l'authenticité de ce recueil ; de même, il faut se méfier des arguments fondés sur une « vraisemblance littéraire » qui interdiraient de penser que de tels efforts de composition aient pu être déployés en vue d'un unique lecteur. La situation inédite que présente le recueil copié par Jean de Woëvre constitue un vrai défi pour l'interprétation. Il faut tenter d'y répondre en acceptant éventuellement qu'une exception de taille remette en question ce que l'on pensait être une règle générale.

En effet, quel que soit l'angle sous lequel on l'aborde, l'hypothèse que ces lettres soient le produit d'une forme de mystification ne résiste pas à l'examen. Pour répondre à l'ensemble des critères d'authenticité que l'on vient de relever, il faudrait envisager une situation très peu vraisemblable : un exercice littéraire, mené par un ou plusieurs écrivains, capables d'imaginer deux personnalités fictives, chacune riche et complexe d'un point de vue intellectuel et stylistique, et capables ensuite de tenir leurs rôles respectifs au fil d'un échange long de plus cent lettres, sans commettre le moindre écart et en donnant de plus l'illusion d'une histoire d'amour réelle au moyen de multiples incohérences narratives. Un lecteur moderne peut certes comprendre ces incohérences comme des « effets de réel » ou des « débrayages » visant à créer une illusion réaliste²⁹ ; de tels procédés narratifs ne sont pas attestés, avec une telle fréquence, dans la littérature médiévale³⁰. Les exercices scolaires cherchant à faire parler des voix fictives produisent en règle générale des résultats de facture impersonnelle, les *Lettres* de Regensburg en sont un excellent exemple³¹. De plus, l'hypothèse d'un pastiche très subtil se heurte à une contradiction interne : elle voudrait que ces textes soient des exercices de style

²⁸ L'ouvrage de référence est celui de Giles Constable, *Letters and Letter Collections* (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 17), Turnhout, 1976.

²⁹ Cf. Roland Barthes, « L'effet de réel » (1968), repris in Id., *Littérature et réalité*, Paris, 1982, p. 81-90 ; A. J. Greimas, J. Courtès, *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, 1993, p. 79-82.

³⁰ Le *De amicitia spirituali* d'Aelred de Rievaulx, par exemple, contient des éléments visant à mettre en scène le dialogue sur l'amitié mené entre l'abbé et le novice, afin d'illustrer par l'exemple l'enseignement qu'il transmet. Une comparaison de ces procédés avec ce que l'on a observé plus haut permet de conforter une nouvelle fois le caractère authentique des *Lettres des deux amants*.

³¹ Voir « Présentation », dans *Lettres des deux amants*, p. 12.

imitant à la perfection une correspondance amoureuse, mais elle déclare dans le même temps qu'une correspondance de ce genre n'aurait jamais pu exister. L'impossibilité supposée du modèle rend à elle seule improbable la confection du pastiche ! Uniques en leur genre, les *Lettres des deux amants* formeraient donc bien un document exceptionnel. Si dérangement que puisse paraître cette conclusion, il n'y a pas de raison valable qui puisse interdire de l'admettre. Reste maintenant à comprendre les circonstances dans lesquelles elles ont été produites et les deux personnalités qui se tiennent derrière cet échange mystérieux.

3.

Nous voici donc, enfin, face aux deux suspects. Les déductions précédentes nous permettent de considérer leur existence comme très probable ; nous pouvons à présent commencer le travail d'identification, en cherchant dans un premier temps à dessiner leurs profils respectifs. Encore une fois, il faudra procéder avec méthode, en évitant les pièges que tendent les lieux communs et les fleurs de rhétorique. Une règle qui pourra nous servir de boussole est celle des témoignages croisés. Ce que chacun dit de l'autre devra être confronté avec ce qu'il révèle de lui-même, plus ou moins volontairement. Mais ce sont en priorité les indices involontaires laissés par les correspondants que nous devons observer.

Pour commencer, il nous faut cerner le temps et le lieu de l'action. La meilleure méthode pour fixer une date est habituellement fournie par l'étude des sources employées dans un texte. Elle ne peut donner, dans le cas présent, qu'un résultat relativement imprécis qui situe cet échange peu après 1100. Pour l'essentiel, les amants s'appuient sur des textes latins antiques. Comme l'a noté Ewald Könsgen, aucune des œuvres qu'ils connaissent n'était ignorée au début du XIIe siècle. On peut ajouter, à titre de confirmation, que des ouvrages apparus en Occident au siècle suivant leur sont inconnus. Personne n'aurait pu décrire son amie comme la « seule disciple de la philosophie parmi les jeunes femmes de notre époque » et discourir sur l'amitié sans faire référence, expresse ou implicite, à l'*Éthique* d'Aristote, qui devient, après la traduction réalisée par Robert Grosseteste vers 1250, le texte central de la culture scolaire occidentale sur ces thèmes. Le seul auteur médiéval qui offre un point de repère assuré est le poète Marbode de Rennes, décédé en 1123 mais dont l'œuvre poétique, produite à Angers, est antérieure à son élection comme évêque de Rennes en 1096. Par trois fois, la femme fait écho à ses vers³².

Des arguments stylistiques peuvent être invoqués pour restreindre cet intervalle à la première partie du douzième siècle. La prose semi rimée qu'emploie la femme relève d'un style, répandu auparavant dans la culture monastique, mais qui devient suranné au-delà du milieu du siècle³³. Un autre indice est fourni par l'étude des clausules rythmiques de fin de phrase. Aussi bien l'étude restreinte menée par John Ward et Neville Chiavaroli que l'examen d'ensemble de Peter von Moos aboutissent au même constat³⁴. Le pourcentage de phrases respectant des formes

³² Voir plus haut, l'apparat des lettres 13, 32 et 73. L'influence de Baudri de Bourgueil, également actif à la fin du XIe siècle, se fait sentir aussi bien chez l'homme que chez la femme.

³³ C. J. Mews, *Lost Love Letters*, p. 118-120.

³⁴ J. Ward, N. Chiavaroli, « The Young Heloise », p. 78-81 ; P. von Moos, « Die *Epistolae* », p. 43,

fixes de *cursus* est trop faible pour être significatif. Aucun des deux correspondants n'a cherché à modeler ses clausules finales sur des canons strictement définis. Ce trait suggère que leur technique épistolaire n'était pas dépendante de l'« art d'écrire les lettres » (*ars dictaminis*) dont les écoles fleurissent en Italie dès le début du douzième siècle, en France du Nord après le milieu du siècle.

La localisation de cet échange repose sur peu d'indices. L'action se déroule dans un cadre urbain, puisque la femme est dite « admirable entre toutes dans notre ville » (V 113). Pour décrire la gloire de son maître, elle déclame ses victoires. Il a, dit-elle, vaincu « l'entêtement français » (*francigena cervicositas*) et gagné le respect du monde entier (M 49). Pour comprendre cette phrase, il faut la lire à la lumière d'une autre description de triomphe magistral où, dit-elle cette fois, « l'éclat » du nouveau docteur « évince la nuit de son prédécesseur » tandis que « la troupe du clergé resplendit » dans sa lumière (M 66). La première formule paraît donc signifier que le maître s'est imposé sur des rivaux « français », c'est-à-dire natifs du bassin parisien, en obtenant la reconnaissance de confrères et d'étudiants d'autres nations. Compris de la façon la plus immédiate, cette scène victorieuse semble ainsi représenter un succès scolaire remporté dans une ville d'Île-de-France (Paris, Orléans, voire Chartres). La seule autre indication géographique renvoie à un espace plus vaste, lorsque l'homme salue son amie comme « joyau de toute la Gaule » (V 89)³⁵. Il ne semble pas y avoir de motifs sérieux de comprendre « l'entêtement français » comme un lieu commun dépourvu de valeur pour situer le lieu de ces échanges³⁶. Même s'il fallait donner à l'adjectif *francigena* une portée spatiale plus large, le contexte interdirait d'accorder un sens proverbial à cette expression et d'y voir une moquerie lancée par un couple italien ou bavarois, par exemple, à l'encontre des Français têtus. La femme parle ici d'une situation particulière dans laquelle le maître s'est imposé sur des rivaux français, sans doute dans une ville du bassin parisien, et probablement sans être lui-même originaire de cette région. L'« entêtement » ne caractérise que ses adversaires défaits ; le terme vise peut-être même, spécifiquement, le seul docteur vaincu.

Ce sont là les premiers personnages secondaires que nous voyons se détacher ; s'ils n'agissent pas davantage dans le cours de l'intrigue, leur ombre se laisse plusieurs fois percevoir. Bien avant, la femme parlait déjà de l'adversité rencontrée par son ami et des fluctuations de sa fortune (M 25). L'homme, dès ses premières lettres, emploie des images révélatrices de ces combats qu'il mène : elle est son repos, sa consolation, son réconfort dans les difficultés (V 28). Certaines de ces ombres ont aussi pu se fondre au sein d'un autre groupe de silhouettes qui se profilent de façon plus menaçante à l'arrière-plan de la correspondance. Ce sont les jaloux, « les envieux et ceux qui nous tendent des embûches » (V 85). L'homme adopte pour commencer une attitude de défi : « qu'ils se languissent longtemps de

qui tire de ce résultat une conclusion opposée, mais insiste surtout sur un aspect négatif : la réticence à l'égard du *cursus velox*. Jan Ziolkowski, « Lost and Not Yet Found », propose également ses propres décomptes qui ont pour seul résultat de montrer que la préférence pour le *cursus planus* dans les *Lettres* est encore plus marquée qu'elle ne l'est dans l'*Historia calamitatum*.

³⁵ Abélard, à son tour, est décrit comme « joyau de la Gaule », en compagnie d'un comte de Bretagne, dans un poème de lamentation sur sa chute, ed. P. Dronke, « Abélard and Heloise in Medieval Testimonies », p. 281.

³⁶ De son côté, Abélard parle plusieurs fois de la « jalousie des Français », *Historia calamitatum*, ed. Monfrin, p. 89 et 98, trad. Gréard, p. 87 et 97.

notre fortune, puisque c'est là ce qu'ils désirent » (V 28). Mais, peu à peu, « l'envie dévorante des mauvais hommes » (V 54) l'incite davantage à la prudence, au point que, soucieux de sa réputation, il semble se tenir volontairement à l'écart de son amie (V 93, 101) qui peut se sentir à raison abandonnée (M 94, 95, 98).

Nous avons ainsi identifié un maître en vue, engagé dans des luttes académiques et inquiet de son image publique. Il reste à comprendre ce qu'il enseigne. Deux des courts messages adressés à son amie suffisent à le révéler. Il est un logicien, qui ne craint pas d'employer des syllogismes comme instruments de séduction : « Toi, ô cruelle, comment as-tu pu être oublieuse de ton âme ? Car lorsque tu m'oublies, si je suis ton âme, c'est ton âme aussi que tu oublies » (V 16, voir aussi V 53). Son plus long poème est ponctué d'une formule, qu'on ose à peine appeler un vers, sortie tout droit d'une démonstration dialectique : *Sic igitur verum quod diximus ante probatur* : « Ainsi donc est prouvée la vérité de ce que nous avons dit plus haut » (V 87).

Il arrive aussi à la femme de jouer avec un vocabulaire philosophique technique (M 21, 53) mais il s'agit là, avant tout, de clins d'œil adressés à la science de son maître. Son domaine de prédilection est ailleurs. Elle possède une érudition plus vaste et plus variée. Ses talents littéraires démontrent une plus grande versatilité. Mais ce sont encore les termes qu'elle utilise pour saluer son maître qui révèlent le mieux ses propres références culturelles, lorsqu'elle le désigne comme « maître de vertus, maître de comportement » (M 49 : *magister virtutibus, magister moribus*). Dans un ouvrage marquant, Stephen Jaeger a fait revivre une période muette de l'histoire intellectuelle européenne, celle des écoles cathédrales du onzième siècle dont le modèle d'enseignement n'était pas tourné vers l'écriture et qui, de ce fait, n'ont guère laissé derrière elles d'œuvres originales³⁷. Le leitmotiv de ce programme éducatif, apparu à la fin du Xe siècle et parvenu à court de souffle vers 1100, portait précisément sur la formation aux bonnes mœurs. Par cette seule formule, « maître de vertus », la femme dévoile l'univers culturel au sein duquel elle a été formée. De façon répétée, elle a recours à des images qui associent, comme des corrélats nécessaires, la beauté physique, la perfection morale et l'excellence intellectuelle (M 88, 109) Ces clichés sont typiques de ce modèle éducatif, de même que certaines des formes poétiques qu'elle emploie. Le poème 66, déjà cité, offre un exemple remarquable d'hymne d'acclamation. Ce type de composition, employé depuis l'époque carolingienne et qui disparaît au cours du XIIe siècle, servait à célébrer l'avènement d'un nouveau dignitaire, prince ou évêque. La femme joue ici à fêter de la même façon les succès de son amant³⁸.

Nous avons pu cerner, dans leurs grandes lignes, les profils de ces deux personnages. Il reste maintenant à resserrer l'observation pour tenter de saisir des détails plus personnels ou, du moins, plus particuliers. Les résultats ne seront pas toujours très précis. Par exemple, il n'y a pas grand-chose à tirer des indications concernant leurs âges ; tous deux sont dans leur « jeunesse », période de la vie qui peut s'entendre de façon très lâche. Il fait deux fois allusion aux origines nobles de son amie (*dignitas*, V 50 ; *genus*, V 113) ; elle mentionne en retour sa « noblesse », mais le terme peut avoir une valeur figurée (M 53, 112). Ni l'un ni l'autre ne

³⁷ C. S. Jaeger, *The Envy of Angels. Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950-1200*, Philadelphie, 1995.

³⁸ C. S. Jaeger, « The Ascription » et « A Victorious Teacher, his Conquered Rival, and his Rejoicing Mistress ».

semblent avoir prononcé de vœux religieux. Leur liaison se déroule sur une durée de plus d'un an (V 87). La correspondance elle-même commence sans doute à l'automne : l'hiver apparaît assez tôt dans le cours des échanges (M 18, 32), avant que ne revienne la belle saison (V 75). Le poème 108, écrit après une séparation qui a pu être longue, prend lui aussi les accents d'une célébration du retour des beaux jours. Il pourrait ainsi correspondre au deuxième printemps de cette histoire. Les amants, on a eu l'occasion de le voir, se rencontrent souvent. Ils sont aussi parfois séparés, pour des périodes plus ou moins longues. Avant l'absence prolongée de la femme (avant V 108), c'est surtout l'homme qui s'éloigne, pour de courtes périodes, de la ville où tous deux résident. Le contenu de l'enseignement qu'il prodigue à son amie n'est jamais clairement dévoilé : on peut deviner qu'il s'agissait avant tout de lire des auteurs classiques³⁹. Le fait qu'elle cite à plusieurs reprises Boèce au cours de ces échanges pourrait suggérer que leur programme de lecture a fait une place à la *Consolation de la philosophie*. Il est probable que ces cours particuliers se déroulaient dans l'après-midi, à la suite des cours publics donnés par l'homme. Les *Lettres* fournissent un indice indirect en ce sens. À plusieurs reprises, on devine que l'homme écrit ses brefs messages en fin de journée, souvent à la nuit tombée (V 17, 33, 47). Il est difficile de juger avec précision de la fréquence de leurs rencontres qui étaient peut-être, à certaines périodes, quotidiennes. Avouant tous ses désirs, l'homme reconnaît qu'il voudrait la voir « trois, quatre fois par jour » (V 113).

La somme de ces petits indices permet de renforcer l'impression d'une proximité des deux amants, sans que l'on puisse en dire davantage. Le résultat auquel nous parvenons se laisse donc résumer de la façon suivante : dans la première moitié du douzième siècle, en Île-de-France, un maître de dialectique, victorieux de son rival, et une jeune femme lettrée qui est aussi son élève, habitant la même ville, échangent en secret, à l'abri de regards jaloux, durant plus d'un an, un grand nombre de lettres, poèmes et messages et se rencontrent fréquemment.

4.

Ce tableau présente trop d'affinités avec une histoire célèbre pour que l'on puisse éviter de faire le rapprochement. On ne saurait pourtant se contenter d'une simple convenance générale. La question doit être posée en des termes plus exigeants. Il ne suffit pas de suggérer qu'Héloïse et Abélard auraient pu être cette femme et cet homme ; il faut surtout montrer que cette identification est la solution la plus satisfaisante pour comprendre pleinement ces *Lettres*, et qu'elle est même préférable à l'option, plus confortable, d'un couple anonyme et sans visage.

Pour mener cette démarche, nous disposons d'éléments de comparaison dont il importe de bien cerner les règles d'utilisation. L'attribution de ces *Lettres* à Héloïse et Abélard doit certes passer par l'épreuve d'une confrontation avec les autres écrits qui leur sont attribués, mais en restant attentif à la date et au statut littéraire

³⁹ J. Ward, N. Chiavaroli, « The Young Heloise », p. 68-69. P. von Moos, « Die säkulare Religion », p. 56 met en doute le fait que la femme aurait été l'élève de l'homme. Ces doutes n'ont pas lieu d'être, comme le montrent des formules très explicites, notamment dans les lettres 23 (« Je viens souvent la gorge sèche, désirant me restaurer du nectar de ta bouche suave... ») et 76 (« ta conduite magistrale... »).

des œuvres concernées. La production d'Abélard avant sa castration est très réduite et se compose presque exclusivement de textes de nature scolaire. Quant à Héloïse, nous ne connaissons d'elle à ce jour aucun écrit de jeunesse. Nous avons en outre affaire à des documents intimes, souvent rédigés dans l'urgence à destination d'une personne unique ; leur degré de finition n'est pas celui d'écrits destinés à être rendus publics. Il n'y a donc pas à s'étonner de constater des différences considérables ; il serait plutôt remarquable de trouver, malgré tout, quelques parallèles étroits. De la même façon, il ne faut pas s'attendre à ne retrouver dans les *Lettres* que ce que nous savions déjà. Si nous devons y découvrir des faits inconnus, il s'agira alors d'éprouver leur compatibilité avec les conclusions précédemment admises.

Les premiers arguments de Constant Mews portent sur des éléments de vocabulaire présents aussi bien dans les *Lettres* que dans l'enseignement d'Abélard. Dans les rares passages où l'homme utilise le langage du logicien qu'il est, il emploie par deux fois l'adverbe *indifferenter*. Le terme n'est pas une rareté, pris dans son sens général (*indifféremment*) ; chez Abélard, il possède un sens technique précis qui désigne la parfaite identité de deux individus numériquement distincts. C'est précisément en ce sens qu'il est employé dans les *Lettres*. Dans une salutation décrivant les amants unis comme un sceau et son image, c'est l'identité du souci que chacun a de l'autre qui est qualifiée par ce mot (V 26). Plus loin, dans la définition de l'amour que propose l'homme, l'adverbe permet d'exprimer l'identité qui résulte de l'union des volontés des amants (V 24). Ce double emploi revêt une importance particulière. La notion d'une « identité de deux individus sans aucune différence » est au cœur du débat sur les universaux qui opposa Abélard à Guillaume de Champeaux. Abélard prétend, dans l'*Historia calamitatum*, que Guillaume dut finalement se ranger à sa position⁴⁰. Ce récit laisse penser que l'usage de cet adverbe, en ces années, au-delà de sa signification logique, avait la valeur d'un titre de gloire du jeune maître.

Un autre terme technique notable apparaît cette fois sous le stylet de la femme. Cherchant à exposer l'insuffisance du langage à exprimer la plénitude de son amour, elle reconnaît qu'elle n'y parviendrait pas même si, « du miel de la sagesse », tombait jusqu'à elle « une gouttelette de connaissabilité » (M 53). Cette *scibilitas* est un néologisme abstrait, comme on en trouve plusieurs dans ses lettres. La seule autre attestation contemporaine connue de ce mot figure dans la *Dialectica* d'Abélard, rédigée avant 1117 ; il désigne la capacité qu'a un objet à être connu, même en l'absence de tout savoir portant sur lui. La femme emploie ici ce terme, dans une image inspirée du *Cantique des Cantiques*, en un sens cohérent avec cet usage. Plus encore, elle paraît en jouer très finement. Si la « connaissabilité » désigne cette aptitude à être connu qui excède tout savoir, il ne pouvait y avoir de meilleur terme pour désigner le plus haut degré de la connaissance qui ne suffirait pourtant pas à transcender les limitations du langage humain.

Ces trois occurrences de termes techniques peuvent sembler d'un maigre poids. Pour apprécier leur importance, il faut se rappeler que la zone d'intersection entre le discours dialectique et la rhétorique amoureuse est très restreinte. Mais les

⁴⁰ « Sic autem istam tunc suam correxit sententiam, ut deinceps rem eamdem non essentialiter sed indifferenter diceret », *Historia Calamitatum*, J. Monfrin ed., p. 65. Sur la réalité du débat entre Guillaume et Abélard, voir John Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, p. 111-114.

rapprochements que peuvent inspirer ces mêmes passages ne s'arrêtent pas là. Après coup, Constant Mews a pu procéder à une identification plus remarquable encore⁴¹. La définition de l'amour que l'homme expose dans la lettre 24 s'inspire très directement de deux passages de Cicéron. Dans un premier temps, il présente l'amour comme cette « force de l'âme » qui conduit deux volontés à n'en faire plus qu'une seule, *indifferenter* ; il ajoute ensuite que cette « chose universelle » est pourtant si « étroitement circonscrite » (*in angusta contracta est*) qu'elle n'est logée que chez les deux amants eux-mêmes. Hormis cette petite bouffée d'orgueil, ce passage adapte une expression du *De amicitia*, 20, dans lequel Cicéron expose que l'amitié se distingue des autres liens sociaux en ne réunissant que « deux personnes ou guère plus », capables d'être ainsi unies. Or il se trouve que cette phrase précise est la seule citation du *De amicitia* que Pierre Abélard ait choisi d'intégrer dans le *Sic et non*, son célèbre recueil d'opinions contraires composé dans la deuxième partie des années 1120⁴². Il est plus remarquable encore que cette citation ait alors été mobilisée à l'appui d'une thèse – que la charité, une fois obtenue, ne peut jamais être perdue – conforme aux idées exprimées par la femme des *Lettres* qui considérait l'indéfectibilité de l'amour comme l'un de ses traits essentiels (M 25). Un intérêt identique pour cette phrase précise de Cicéron constitue un indice de poids pour identifier l'homme du recueil de Clairvaux. On savait que le *De amicitia* avait tenu une place importante dans les derniers écrits d'Abélard, notamment dans le long poème didactique écrit pour son fils⁴³. Il faudrait à présent considérer qu'il le connaissait et qu'il en a fait usage bien plus tôt dans sa carrière.

Ces premières indications n'ont peut-être pas un poids suffisant pour emporter la conviction. Il pourrait à chaque fois ne s'agir que de simples coïncidences. Les termes techniques du langage scolaire caractérisent autant un auteur que son époque et tous les philosophes amoureux ont dû lire attentivement ce que Cicéron avait à dire sur le sentiment exclusif de l'amitié. L'étude d'un autre vocabulaire offre un résultat peut-être plus suggestif encore. Dans les *Lettres*, la façon dont chacun des amants exprime l'individualité de l'autre est très clairement différenciée. La femme désigne son ami comme son « aimé particulier » (*dilectus specialis*, M 21, 76). *Specialis* est ici compris par opposition au sentiment « général » de la charité qui porte sur tous de façon égale (M 25)⁴⁴. Cette désignation n'a rien d'inhabituel. Pour ne citer qu'un nom déjà familier, chez Baudri de Bourgueil, l'ami intime, choisi entre tous, est également qualifié de *specialis*⁴⁵. En revanche, l'homme n'emploie jamais cet adjectif, préférant qualifier son amie, ou les qualités de celle-ci, d'« unique » (*unica*, V 75, 89, 100) ou de « singulière » (*singularis*, V 2, 4, 54). Le choix de ces mots reproduit la division des univers culturels que nous avons déjà observée plus haut. Pour la femme, le « spécial » est ce qu'il y a de plus particulier ; pour le logicien, ce qui est « spécial » est au contraire ce qui relève de l'espèce (*species*) et non de

⁴¹ C. J. Mews, *Abelard and Heloise*, New York, 2005, et Id., *La voix d'Héloïse*, postface.

⁴² Pierre Abélard, *Sic et Non*, Blanche Boyer, Richard McKeon ed., Chicago, 1977, p. 473

⁴³ J. Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, p. 315.

⁴⁴ « Et nos licet omnibus integram caritatem exhibeamus, non tamen omnes equaliter diligimus, et ita quod omnibus est generale quibusdam efficitur speciale. »

⁴⁵ Baudri de Bourgueil, *Carmina*, 99, 131 ; cf. Gerald Bond, *The Loving Subject*, p. 49.

l'individuel ; pour atteindre ce dernier niveau, il lui faut donc employer un autre terme.

La distinction des usages est si nette que les correspondants ont dû en avoir conscience. S'ils en ont joué, ce jeu entre eux s'est longtemps prolongé. La troisième lettre « monastique » qu'Héloïse adresse à Abélard est souvent, et à tort, laissée de côté par les traductions de cette correspondance⁴⁶. « Un clou chassant l'autre », elle y renonce à parler davantage de ses difficultés personnelles pour les transposer au plan de l'institution, en exposant les inadéquations de la *Règle* de saint Benoît à la condition féminine. La salutation de cette lettre condense en quatre mots l'ensemble de leur relation passée : *Suo specialiter, sua singulariter* (« À lui qui est spécialement à elle, celle qui singulièrement à lui »). Deux adverbes lui suffisent à résumer tout ce qu'ils sont et ont été l'un pour l'autre. Dans le cas présent, ce n'est pas tant un texte d'Héloïse qui permet d'identifier l'origine des *Lettres*, mais plutôt l'inverse : ce sont les *Lettres* qui permettent de percevoir les secrets de cette salutation et d'en percevoir la densité émotionnelle.

Cette brève allusion n'est pas le seul indice montrant qu'elle aurait alors conservé un souvenir de ses lettres d'amour. De façon plus saisissante encore, on en trouve la trace dans une séquence pascale de la liturgie du Paraclét : *Iam video quod optaveram / iam teneo quod amaveram / iam rideo quae sic fleveram / plus gaudeo quam dolueram* (« Je vois maintenant ce que j'ai désiré, je tiens ce que j'ai aimé, je ris maintenant de ce que j'ai pleuré, je me réjouis plus que je m'affligeais »⁴⁷). Le rythme et le vocabulaire de ces vers évoquent irrésistiblement l'apothéose de la lettre 84 : *In te quod quesivi habeo / quod optavi teneo / quod amavi amplexata sum* (« En toi, j'ai ce que j'ai cherché, je tiens ce que j'ai voulu, j'ai embrassé ce que j'ai désiré »). Prenant la voix de Marie-Madeleine pour s'adresser à Jésus, Héloïse reprend les mêmes mots qu'elle adressait à Abélard. Cette transposition est tout le contraire d'un blasphème : elle expose l'unité de ses sentiments, humains et religieux. Il n'est donc pas étonnant que ce soit dans ses écrits que l'on trouve les arguments les plus forts pour appuyer l'attribution des *Lettres*. C'est elle, on le sait, qui ne parvient pas à oublier les plaisirs charnels passés, c'est elle qui mentionne les abondants messages échangés autrefois, mais c'est aussi elle qui en aurait conservé l'unique manuscrit. Une mise en regard des lettres de la femme avec les deux premières lettres « monastiques » d'Héloïse peut offrir de nombreux autres parallèles, moins frappants mais tout de même évocateurs, aussi bien pour ce qui est du style – toujours la même prose rimée – que sur le fond. Il en va ainsi des termes par lesquels sa première lettre rappelle le caractère désintéressé de son amour pour Abélard : « Je n'ai jamais, Dieu le sait, rien cherché d'autre en toi sinon toi-même, ne désirant que toi seul et non tes biens »⁴⁸. Ces formules, et bien d'autres dans la même lettre et la suivante, reprennent des idées et exploitent des citations classiques que la femme du manuscrit de Clairvaux exprimait déjà, notamment dans la grande lettre 49.

⁴⁶ On trouvera enfin une traduction moderne de cette lettre dans l'ouvrage de Guy Lobrichon, *Héloïse. L'amour et le savoir*, Paris, 2005..

⁴⁷ Chrysogonus Waddell ed., « *Epithalamica* : An Easter Sequence by Peter Abelard », *Musical Quarterly*, 72 (1986), p. 239-271, ici p. 249. C. Waddell attribuait la composition de ces séquences à Abélard ; en acceptant l'argument de C. Mews, il faut désormais les attribuer à Héloïse.

⁴⁸ « Nichil unquam, Deus scit, in te nisi te requisivi, te pura non tua concupiscens », ed. Monfrin p. 114, trad. Gréard, p. 116.

Pour des raisons symétriques, les écrits personnels d'Abélard postérieurs à sa conversion présentent une tonalité très éloignée des propos qu'il tenait auparavant. Plusieurs témoignages confirment ce qu'Héloïse rapporte, au sujet des chansons qu'il composait. Celles-ci seraient aujourd'hui toutes perdues, à une exception près. Peter Dronke a en effet proposé de lui attribuer un poème des *Carmina burana* au moyen d'une ingénieuse déduction, en interprétant une comparaison de la femme chantée avec le soleil comme un jeu sur le nom d'Héloïse, rapproché du grec *helios* par une fausse étymologie⁴⁹. Or ce poème, *Hebet sydus*, présente des affinités avec le premier poème qui apparaît dans la correspondance, *Stella polum variat* (V 20)⁵⁰. On ne peut totalement exclure le caractère fortuit de cette rencontre, puisque l'expression *sidus hebet* (« l'astre pâlit »), employée dans les deux textes, est déjà présente chez Lucain. Au-delà de ce seul cas, l'omniprésence des métaphores fondées sur la lumière, le soleil et les étoiles dans les lettres de l'homme invite à poser la question. Si l'intuition de Peter Dronke était correcte, ne faudrait-il pas voir dans l'inlassable répétition de cette image une même et continuelle allusion au nom de son amie, Héloïse ?

Une dernière série d'indications peut être tirée d'une mise en parallèle de quelques remarques des *Lettres* qui trouvent des résonances évidentes dans ce que l'on connaissait par ailleurs du couple célèbre. Ainsi, dans la réponse qu'il fait à l'admirable lettre 49, l'homme dresse les louanges de son amie dont l'éloquence a surpassé celle de Cicéron. L'un des points les plus significatifs porte sur la renommée qu'elle a déjà acquise : « N'es-tu pas célébrée plus que tous, n'es-tu pas placée au plus haut, afin de rayonner tel un candélabre et de briller aux yeux de tous ? » (V 50). Cette gloire littéraire est un trait si notable qu'Abélard la mentionne dès les premières lignes qu'il consacre à Héloïse dans l'*Historia calamitatum*. Les témoignages postérieurs de Pierre le Vénérable ou d'Hugues Métel, dans des lettres écrites dans les années 1140, rappellent cette célébrité juvénile d'Héloïse. Ce dernier témoin ajoute à sa louange un détail marquant, en parlant de son habileté à forger de nouveaux termes⁵¹. C'est là une qualité rare que la femme des lettres de Clairvaux démontre de façon répétée. Du côté de l'homme, un détail au moins mérite d'être placé en regard des aveux que fait Abélard dans l'*Historia calamitatum*. L'amour d'Héloïse le conduisait à négliger son enseignement, au point de parfois perdre le fil de son discours tant elle occupait son esprit⁵². La même expérience est rapportée, à l'identique, dans la lettre 22 : « À d'autres, j'adresse des paroles, pendant que mon intention se tourne vers toi. Souvent les mots me manquent, tant ma pensée leur est étrangère ».

Le compte est ainsi fait des indices textuels qui ont pu être avancés à ce jour : deux termes techniques, une même citation de Cicéron, une reprise de quelques phrases dans une séquence liturgique, des correspondances sémantiques et

⁴⁹ P. Dronke, *Medieval Latin*, t. 1, p. 313-318 ; *Carmina burana*, n° 169, trad. E. Wolff, Paris, 1995, p. 356-357. En réalité, c'est surtout le ton inhabituellement personnel de la dernière strophe, dans laquelle l'homme se dit certain de retrouver l'amie dont il est séparé, qui convainc Dronke de cette identification. S'il fallait placer ce poème en regard de l'histoire que dessine les *Lettres*, on pourrait suggérer de le situer dans l'intervalle, sans doute assez long, qui sépare M 107 de V 108.

⁵⁰ C. J. Mews, *La voix d'Héloïse*..

⁵¹ Cf. C. J. Mews, « Hugh Metel, Heloise and Peter Abelard ; the Letters of an Augustinian Canon and the Challenge of Innovation in Twelfth-century Lorraine », *Viator*, 32 (2001), p. 59-91.

⁵² *Historia calamitatum*, ed. J. Monfrin, p. 73, trad. Gréard, p. 68.

stylistiques plus diffuses et un unique poème livrant une possible clé de la métaphore dominante des *Lettres*. C'est à la fois beaucoup – car aucune correspondance textuelle de ce type n'a été proposée ni, probablement, ne pourrait l'être pour d'autres auteurs du XII^e siècle – et trop peu pour conclure en toute certitude. À s'en tenir à des comparaisons fondées sur la seule technique littéraire des auteurs, il serait impossible de franchir le pas, tant les dissimilitudes semblent l'emporter sur les quelques points de convergence repérés. Dans son étude sur les femmes écrivains du Moyen Âge, Peter Dronke jugeait le style de la femme des *Lettres* trop éloigné de la prose d'Héloïse pour envisager un rapprochement⁵³. Plus récemment, Jan Ziolkowski a souligné d'autres différences notables, notamment du point de vue des techniques de versification, entre les poèmes d'amour de l'homme et le *Carmen ad Astralabium* d'Abélard, poème didactique composé pour son fils plus de quinze ans après son entrée en religion⁵⁴. Toutefois, dans ce cas précis, l'opposition des genres littéraires pourrait amplement suffire à expliquer la disparité des styles. Du fait du caractère exceptionnel du dossier soumis à investigation, de tels échanges d'objections sont inévitables ; ils sont probablement indépassables. Il faudra donc convenir que des comparaisons de ce type ne parviendront pas à emporter la décision, dans un sens comme dans l'autre. L'analyse stylistique ne constitue toutefois qu'un aspect, essentiel mais non exclusif, au sein d'un jugement historique global. Les rapprochements ponctuels qui viennent d'être présentés ne sont pas les seuls points d'accroche dont nous disposons. Pour conserver l'image d'un tissu qui flotte sur son patron, disons plutôt qu'ils viennent épinglez, en quelques endroits, une similitude d'ensemble entre les gestes et les paroles des deux personnages que dévoilent les *Lettres* et ceux que nous connaissons par ailleurs comme étant ceux d'Héloïse et Abélard.

Stephen Jaeger insiste fortement sur la ressemblance de leurs traits de caractère, tels que les deux amants non seulement les démontrent mais surtout se les attribuent eux-mêmes, avec ceux que révèlent l'*Historia calamitatum* et l'échange de lettres qui s'ensuit. L'homme se décrit, de façon répétée, comme impatient et impétueux (V 37, 46, 74, 75, 113), avouant son incapacité à maîtriser ses désirs (V 6, 17). Plusieurs lettres dévoilent des manifestations d'orgueil étonnantes. La suivante est sans doute la plus marquante : « Tu ne dois pas t'étonner qu'une jalousie mauvaise jette ses regards sur une amitié aussi remarquable et harmonieuse que la nôtre » (V 28). Plus notable encore, aussitôt après la première grave crise de leur relation, il décrit leur couple en parlant de « ceux qui s'aiment d'une manière unique » (V 63). La réunion de ces différents traits peut adéquatement correspondre à l'image de Pierre Abélard, au sommet de sa réussite, pensant alors être « le seul philosophe au monde ». Deux traits revendiqués par la femme doivent être mis en regard. La qualité qu'elle s'attribue par-dessus tout est la fermeté de son caractère. Dans la lettre 102, elle offre à son ami ce qu'elle a de plus précieux : « moi-même, ferme dans la foi et dans l'amour, inébranlable dans le

⁵³ P. Dronke, *Women writers*, p. 000, répété en substance dans son compte-rendu de B. Wheeler ed., *Listening to Heloise*, in *International Journal of the Classical Tradition*, 8 (2002), p. 134-139. Un argument de poids dans son jugement tient à l'interprétation d'une formule de la lettre 84 (« tu n'en as pas encore reçu le prix »), comprise comme indice que la relation est encore chaste. Plusieurs auteurs ont fait observer qu'en adaptant ainsi une formule de saint Paul, la femme ne fait vraisemblablement pas référence à une gratification sexuelle, cf. J. Ward, N. Chiavaroli, « The Young Heloise », p. 63.

⁵⁴ J. Ziolkowski, « Lost and Not Yet Found ».

désir de toi et jamais changeante ». De nombreux textes, surtout dans la seconde partie de la correspondance, répètent la même détermination. Celle-ci s'accompagne de protestations répétées d'obéissance aux commandements de son amant (M 29, 71). Cette soumission volontaire vient même prendre place dans la définition qu'elle donne de l'amour (M 25). Or, l'un des aspects les plus bouleversants du récit qu'Héloïse fait, longtemps après, de son engagement total envers Abélard tient précisément dans cette obéissance : « j'ai accompli tout ce que tu m'ordonnais, à tel point que, ne pouvant t'offenser en rien, j'ai accepté de me perdre moi-même sur ton ordre »⁵⁵.

Ces ressemblances sont assez frappantes. Il est bien sûr possible de vouloir résister à la tentation, et ne pas céder sur une simple impression d'ensemble. La question doit alors être posée sous une forme négative. Est-il vraiment plus raisonnable de croire qu'il ait pu exister, au début du XIIe siècle, en France du Nord, un autre couple associant des personnalités aussi fortes, cultivées et talentueuses, qui aurait connu une histoire en tous points comparable à celle d'Héloïse et Abélard et dont nous n'aurions aucun autre écho ? Certes, il existe des échanges littéraires entre des hommes et des femmes dont nous ne connaissons pas les noms, telles que les moniales de Regensburg et leur maître. Mais cet anonymat s'explique notamment du fait de leur clôture monastique. La situation est ici très différente : nous avons affaire à un milieu urbain, propice aux rumeurs. Nous savons d'ailleurs que les amants s'en méfient et l'interprétation la plus satisfaisante que l'on puisse proposer de la dernière séquence de lettres est, précisément, que la liaison des amants a été rendue publique et a provoqué un scandale. Ces deux personnes, ne l'oublions pas, sont conscientes de leur célébrité mutuelle. Si les amants de Clairvaux ne sont pas Héloïse et Abélard, ils forment un couple à tel point semblable qu'il devient difficile de penser qu'il n'ait pas, lui aussi, laissé quelques traces dans la mémoire littéraire du XIIe siècle. La décision de maintenir ces deux amants dans l'anonymat n'équivaut donc pas simplement à un refus de se prononcer sur la question de l'identité. Cette position implique une décision positive qui revient à penser que l'existence de cet autre couple est plus probable que ne l'est l'attribution des *Lettres* à Héloïse et Abélard.

Du point de vue de la transmission du texte, cette identification est non seulement plausible ; elle permet aussi de formuler une hypothèse séduisante pour rendre compte des circonstances qui ont permis la conservation partielle de cette correspondance. On a suggéré que l'échange des lettres aurait été recueilli par la femme ; s'il s'agit bien d'Héloïse, c'est non seulement la production de ce recueil, mais aussi sa transmission jusqu'à la bibliothèque de Clairvaux qui peuvent trouver une explication satisfaisante. Bien qu'il fût l'adversaire le plus tenace d'Abélard, Héloïse éprouvait une vraie admiration pour Bernard de Clairvaux, mais sans doute pas au point de lui confier le manuscrit contenant ses écrits les plus intimes. Celui-ci n'a probablement quitté le Paraclet que bien après le décès d'Héloïse, lorsque la bibliothèque qu'elle y avait constituée a été progressivement dilapidée⁵⁶. L'histoire troublée du Paraclet aux quatorzième et quinzième siècles ne permet pas d'exclure

⁵⁵ Epistola 2, J. Monfrin ed., p. 114 : ... universa que jusseris in tantum impleverim ut cum te in aliquo in offendere non possem, me ipsam pro jussu tuo perdere sustinerem, trad. Gréard, p. 116.

⁵⁶ C. J. Mews, « La bibliothèque du Paraclet du XIIIe siècle à la Révolution », *Studia Monastica*, 27 (1985), p. 31-67, repris in Id., *Reason and Belief in the Age of Roscelin and Abelard*, Ashgate, Variorum, 2002.

que ces disparitions d'ouvrages soient pour partie à mettre au compte des protecteurs même de l'abbaye, qui auraient ainsi cherché à mettre ses richesses littéraires à l'abri. Or ces derniers n'étaient autres que les moines de Clairvaux. Les deux abbayes, distantes d'une centaine de kilomètres, étaient unies depuis longtemps dans une communauté de prière. En outre, au milieu du quinzième siècle, le confesseur des dames du Paraclet était un cistercien de Clairvaux. Jacques de Bar, qui assumait cette fonction en 1440, a légué à la bibliothèque de son abbaye deux volumes liturgiques qu'il avait fait composer⁵⁷. Lui-même, ou un autre cistercien, aurait également pu y apporter d'autres volumes trouvés au Paraclet. C'est peut-être par un biais semblable que Jean de Woèvre a également eu accès à un texte rare d'Abélard qu'il a transcrit dans un autre de ses recueils personnels⁵⁸. Il n'y a pas lieu de spéculer davantage sur les cheminements possibles d'un volume disparu. La proximité des deux établissements religieux permet seulement de considérer comme plausible l'hypothèse qu'un manuscrit préparé par Héloïse, ou sa copie, conservée au Paraclet, soit parvenue à Clairvaux avant la fin du XVe siècle.

Ces considérations permettent de reprendre quelques questions laissées en suspens plus haut. La première concerne précisément Jean de Woèvre : est-il vraisemblable qu'un érudit comme lui ne soit pas arrivé, par ses propres moyens, à la même conclusion que nous ? Même si le manuscrit qu'il avait entre les mains était dépourvu de tout élément d'identification et qu'aucun signe ne venait dévoiler sa provenance, il est difficile de penser qu'il ait pu lire et copier ces lettres sans soupçonner qui en étaient les protagonistes. Cette conclusion permettrait de jeter un autre regard sur les coupes qu'il a introduit dans le texte. Certaines d'entre elles auraient pu être guidées par le même souci de discrétion qui l'a conduit à maintenir le nom des amants dans l'anonymat – ou plutôt, à les désigner, par une élégante synecdoque, comme les « amants » par excellence. Chacune des trois lettres dont la salutation initiale est omise (M 13, V 106, M 107) aurait ainsi pu, pour des raisons différentes, avoir dévoilé l'identité de l'un ou l'autre des correspondants⁵⁹.

Les mêmes réflexions amènent à reconsidérer, sous un autre angle, l'hypothèse d'un éventuel pastiche. Là aussi, il est difficile d'envisager qu'un ou plusieurs auteurs médiévaux aient eu l'idée de donner voix à un couple formé par un grand professeur et sa brillante étudiante sans penser à Héloïse et Abélard⁶⁰. Il suffit de retourner la proposition pour faire surgir une difficulté considérable. À supposer

⁵⁷ C'est Jean de Woèvre qui, dans son catalogue, nous révèle l'existence de ce « Jacques de Bar jadiz religieux de Clervaulx et confesseur du Paraclet ». Cf. *La Bibliothèque de Clairvaux*, p. 000. Un seul des deux manuscrits est conservé, Troyes, Bibliothèque Municipale, 1970 ; il porte la date de 1440 au folio 183v.

⁵⁸ Cette lettre était copiée dans un volume d'extraits composé par Jean de Woèvre, maintenant perdu, mais signalé dans le nouveau catalogue réalisé par son successeur, Mathurin de Cangey, en 1521.

⁵⁹ Les lettres 106 et 107 marquent le moment le plus dramatique de tout l'échange, cf. p. 000. Quant à la lettre 13, dans le seul paragraphe qui en est conservé, la femme parle des saluts qu'elle aurait voulu envoyer. Il serait concevable que ce message qui a pour objet même l'art de la salutation, ait débuté, contre la convention tacite employée par les amants entre eux, en nommant l'homme de son nom. J. Ward et N. Chiavaroli, « The Young Heloise », p. 76, jugent l'absence de salutation dans cette lettre intentionnelle, sans tenir compte du signe d'omission noté par Jean de Woèvre.

⁶⁰ G. Constable, « Sur l'attribution », p. 1690, mentionne ainsi l'hypothèse que ces lettres résulteraient d'une imitation voulue d'Héloïse et Abélard.

que de tels admirateurs aient eu l'idée d'écrire les lettres d'amour mentionnées dans l'*Historia calamitatum*, ou simplement de forger un dialogue « à la manière » du couple célèbre, il paraît très improbable qu'ils aient alors produit un tel résultat qui ne tire aucun parti des aspects les plus spectaculaires, et les mieux connus, de l'histoire d'Héloïse et Abélard. Le contenu des *Lettres des deux amants* ne peut être simplement déduit de ce que l'on connaissait d'eux, dans les milieux lettrés du Moyen Âge ; il ne correspond que très mal à l'image que l'on pouvait s'en faire⁶¹. En outre, on peut se demander pour quelles raisons ces imitateurs, quelles qu'aient été leurs intentions, se seraient éreintés à composer des dizaines de messages, dont beaucoup n'ont qu'un intérêt très restreint, aussi bien du point de vue de l'intrigue que de celui de la forme littéraire. Cet argument bêtement quantitatif est probablement l'un des plus forts que l'on puisse opposer à l'idée d'un pastiche. Si ces lettres ont le moindre rapport avec l'histoire d'Héloïse et Abélard, la solution la plus satisfaisante est bien de penser qu'ils en sont eux-mêmes les auteurs.

Pourtant, aussi troublant que puisse être l'ensemble des parallèles, des indices et des arguments *a contrario* que nous avons passés en revue, il leur manque toujours ce petit rien qui suffirait à emporter la conviction, cette preuve, si mince soit elle, qui permettrait de boucler la boucle. Ce détail, ce n'est pas dans les textes mêmes que le commissaire Adamsberg ira le chercher⁶². Il parcourt à nouveau du regard l'ensemble des pièces du dossier, laisse les livres ouverts, les papiers épars sur son bureau et rentre à pied, comme à son habitude, dans la nuit d'hiver. Une nuit étoilée, comme on n'en voit plus que rarement à Paris. C'est alors qu'il comprend qu'Héloïse a bien signé cette correspondance. Elle a laissé sa signature dans le nom de son fils. Le recueil des *Lettres des deux amants* se refermerait quelque temps après la découverte de leur liaison par Fulbert. C'est peut-être à ce moment, ou peu après, qu'Héloïse a révélé sa grossesse à son amant. L'ayant envoyée en Bretagne, Abélard résume son séjour d'une courte phrase : « elle demeura chez ma sœur jusqu'à ce qu'elle accouche d'un garçon qu'elle appela *Astralabius* »⁶³. Astrolabe. À ce jour, le nom de cet enfant n'a pas trouvé de meilleur commentaire que la boutade de Jacques Le Goff : « du danger qu'il y a à être l'enfant d'un couple d'intellectuels... »⁶⁴. Et de fait, seule une lecture des *Lettres des deux amants* pouvait fournir la clé de ce nom énigmatique. Il suffit à présent de suivre la piste indiquée par Peter Dronke : comme dans le poème *Hebet sydus*, les amants ont constamment joué dans leur lettres de ces métaphores astrales. Héloïse-*helios* était le soleil d'Abélard (V 22, 87, 108), son « étoile la plus claire » (V 4, 6) ou parfois sa lune (V 91, M 94). Elle-même s'est laissée prendre au jeu, et à son tour l'a appelé « mon étoile claire, mon astre d'or » (M 76) ou « sa lumière la plus claire » (M 92). Seule, au Pallet, ignorant ce qu'il adviendrait d'elle et de son amour, elle a nommé son fils Astrolabe. L'enfant serait ainsi l'instrument à travers lequel elle pourrait voir son Abélard dans le ciel, et se souvenir de ces nuits étoilées sur Paris.

⁶¹ Cf. P. Dronke, « Abelard and Heloise in Medieval Testimonies ».

⁶² Le commissaire Adamsberg est un personnage des romans de Fred Vargas qui marche souvent dans Paris la nuit et procède par raisonnements intuitifs.

⁶³ *Historia calamitatum*, ed. Monfrin, p. 74.

⁶⁴ Jacques Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris, 1985 (ed. originale, 1957), p. 45. L'unique élément d'explication acceptable a été présenté par Bill East, « Abelard's Anagram », *Notes and Queries*, New Series, 42-3 (1995), p. 269, qui remarque que *Astralabius*, *Puer Dei* est l'anagramme de *Petrus Abaelardus II*.

5.

Sur cette ultime supposition, notre enquête critique touche à sa fin. Il lui manque pourtant une dernière vérification qui permettra de lever les derniers doutes. Toutes les objections formulées chemin faisant ont-elles été réfutées de façon satisfaisante ? À trop vouloir poursuivre une seule piste, n'aurions-nous pas négligé d'autres suspects possibles ? Nous n'avons pour l'instant répondu qu'à quelques-unes des hypothèses de Peter von Moos qui a pris systématiquement le contre-pied des positions soutenues par Constant Mews, Stephen Jaeger et John Ward, et a du même coup balayés les premières conclusions formulées par Ewald Könsgen. Il n'est pas possible, dans les limites de cette présentation, d'exposer la richesse de l'argumentation déployée dans cette étude monumentale qui prend appui sur une érudition intimidante, encore moins d'y répondre en détail. Il faudra se contenter d'un résumé sommaire de sa proposition. Son premier point suggère que l'organisation du recueil copié par Jean de Woëvre n'était pas chronologique mais thématique ; dans un deuxième temps, des rapprochements avec des manuels médiévaux de « l'art d'écrire les lettres » (*ars dictaminis*) lui suggèrent que cette collection, loin d'être le fruit d'un véritable échange épistolaire, serait un pastiche ou un exercice d'école, réalisé par une ou plusieurs personnes connaissant les règles de cet art, mais jouant habilement à les pervertir ; finalement, c'est une comparaison sur le fond qui l'incite à situer cette collection dans un contexte culturel bien postérieur, que ce soit celui du *dolce stil nuovo* de la fin du XIII^e siècle ou celui du premier humanisme du XIV^e siècle. Il est infiniment regrettable que l'auteur ait choisi de traiter par le mépris l'attribution des *Lettres* à Héloïse et Abélard⁶⁵, et ne se soit par conséquent pas donné la peine de répondre méthodiquement aux arguments avancés en ce sens. Ce dédain pèsera en sa défaveur dans la balance, puisque c'est uniquement à l'aune de la validité de ses propres hypothèses que l'on pourra juger de la pertinence de son rejet de la solution opposée.

Avant d'en venir à une réponse détaillée, un mot doit être dit des justifications générales qui sous-tendent sa démarche. La méthode annoncée fait appel au « principe philologique éprouvé de la *lectio difficilior* ». Cette règle n'est habituellement employée que pour l'établissement critique d'un texte. Lorsque, sur un point donné, plusieurs solutions sont également acceptables quant au sens, elle invite à choisir la forme la plus rare et la moins évidente, en considérant les aléas de la transmission des textes. Les erreurs qui s'introduisent dans un texte lors des copies successives vont en effet plus souvent dans le sens de la simplification ou de la normalisation d'une forme inhabituelle que l'inverse. Il est donc préférable de choisir, entre deux options, « la leçon la plus difficile ». Mais aucun philologue ne peut raisonnablement vouloir transférer tel quel ce principe à des questions d'authenticité, de datation et d'attribution d'un texte pris dans son ensemble. Cela reviendrait à accorder systématiquement la préférence aux hypothèses les plus complexes et les plus controuvées. Au contraire, en ces matières, c'est l'économie de moyens qu'il convient de privilégier. Les hypothèses explicatives ne doivent pas être multipliées sans nécessité. Une solution est d'autant plus acceptable qu'elle

⁶⁵ Il s'agirait selon lui d'une « attribution dilettante ». Dans un article précédent, Peter von Moos estimait que la proposition de Constant Mews avait la solidité d'une « bulle de savon ».

parvient à rendre compte à moindre frais de la totalité des indices disponibles. Le plus difficile, sur ce terrain, est bien d'aller vers la concision démonstrative.

Le principe que suit Peter von Moos est en fait celui du soupçon généralisé qui le conduit à employer constamment des argumentations paradoxales. Si les deux « voix » de l'homme et de la femme sont stylistiquement distinctes, c'est la preuve qu'il s'agit de deux « rôles » fictifs ; toutes les formules exprimant le désir qu'ont les amants de se voir ne peuvent être que des clichés qui cherchent à feindre ce désir, etc. Les arguments paradoxaux ne sont pas invalides par eux-mêmes. Ils n'ont toutefois de force probatoire que si leur nécessité peut être démontrée. Or, dans le cas présent, l'accumulation des paradoxes n'est fondée que sur le seul refus de principe de considérer comme plausible l'existence d'une telle correspondance privée entre une femme et un homme, en raison du degré d'élaboration littéraire que présentent les *Lettres des deux amants*.

La première étape du raisonnement se propose de dévoiler leur ordonnancement thématique. En se contentant de signaler que le ton et les sujets abordés changent au fil du recueil, elle n'invalide en rien l'hypothèse d'un ordre chronologique. Pour y parvenir, il aurait fallu prouver que cette solution possède un plus grand pouvoir explicatif en montrant, par exemple que le plan thématique d'ensemble ainsi dévoilé répond à une règle d'organisation interne. Cela semble loin d'être le cas. Si ces *Lettres* étaient issues, de quelque façon, d'une encyclopédie thématique de l'amour exposée sous forme épistolaire, on se serait attendu à y voir représentées toutes les phases du discours amoureux. N'y figure pourtant aucun exemple de la figure de style majeure qu'est la lettre de refus ou de dédain de la femme. Au total, la prétendue « analyse de structure »⁶⁶ ne révèle rien qui s'oppose, de façon convaincante, aux éléments présentés en faveur d'un enregistrement continu des lettres par l'un des deux correspondants. L'échec de la contre-enquête a, sur ce point, la valeur d'une confirmation du résultat précédemment atteint.

L'hypothèse qu'un auteur unique aurait alternativement tenu les deux « rôles » de la femme et de l'homme n'est qu'une conjecture très problématique dont la nécessité n'a rien d'évident. Il eût fallu, pour l'appuyer de façon convaincante, montrer que *tous* les traits stylistiques attribués spécifiquement à l'un et l'autre de ces rôles avaient une signification précise dans l'esprit du génial auteur de ce pastiche. On est très loin du compte. Quant à l'influence des manuels de l'art d'écrire, elle se ferait sentir le plus clairement par les libertés que prennent les correspondants à l'égard des règles communes, comme il est recommandé de le faire dans le cas des lettres d'amour (*die Regel der Regellosigkeit*). Le paradoxe est ici superflu. Ces irrégularités suggèrent davantage que les amants n'ont pas appris à écrire des lettres dans ces manuels. Au lieu de dater la correspondance des derniers moments de gloire de l'*ars dictaminis*, cette indication amènerait plutôt à la placer avant son efflorescence. Enfin, les rapprochements proposés avec les poètes du *dolce stil nuovo* se retournent contre la solution défendue ; la confrontation textuelle montre surtout que Dante et ses collègues emploient en

⁶⁶ La seule observation sur la « structure » rapproche les premiers mots du recueil (*Amori suo...*) des derniers (... *victus amore tuo*). Mais P. von Moos ôte lui-même toute valeur à cette remarque en suggérant que la première lettre devait être précédée d'un prologue perdu et que le dernier poème est une pièce rapportée. De plus, une coïncidence n'est pas à exclure, puisqu'*amor* est le substantif le plus fréquent des *Lettres* (129 occurrences).

anthropologie le vocabulaire aristotélicien de la substance et de l'accident que les *Lettres* ignorent.

L'argument de fond qu'avance Peter von Moos en faveur d'une datation tardive est plus problématique encore. Il se fonde sur une interprétation du sens même des lettres qui témoigneraient, selon lui, d'une « religion séculière de l'amour », prenant ironiquement ses distances avec les « postulats religieux » des époques antérieures. Outre qu'elle ignore les différences entre les conceptions de l'amour que défendent l'homme et la femme, une telle interprétation s'appuie sur une lecture forcée des *Lettres* : elle en surestime aussi bien le caractère « ludique » (*spielerisch*) que les connotations sexuelles⁶⁷. Loin d'être dominées par un humour enjoué et badin, les *Lettres* se caractérisent bien davantage par un sérieux et une gravité qui virent facilement, chez la femme, au ton tragique (M 69, 71, 95), au point que son amant l'appelle en retour, d'une formule qui contient, elle, peut-être quelque ironie, « ma martyre » (V 96). Il n'y a strictement rien d'anachronique à dater du début du douzième siècle les efforts déployés par la femme pour ancrer les conceptions antiques de l'amour et de l'amitié dans un horizon chrétien, tandis que son ami se contente de jouer avec des références littéraires remises au goût du jour par les poètes du Val de Loire.

En dépit de son exceptionnelle connaissance de la littérature latine médiévale, Peter von Moos semble donc s'être arc-bouté sur son postulat initial. On a mentionné en commençant les critiques adressées par Peter Dronke à l'argument de la « vraisemblance psychologique » ; on trouve ici un cas analogue d'argument fondé sur une « vraisemblance littéraire ». En s'interdisant de prendre au sérieux l'hypothèse que des lettres aussi sophistiquées aient pu réellement être échangées en secret par deux amants, Peter von Moos a exploré tour à tour une série de contre-propositions qui se révèlent, pour finir, nettement plus aventureuses et bien moins assurées que l'hypothèse défendue par Constant Mews et Stephen Jaeger. Paradoxale de bout en bout, cette contre-enquête permet donc, par son échec, de conforter encore un peu plus les conclusions atteintes précédemment au sujet de l'authenticité de la correspondance et de sa datation au début du XII^e siècle.

À la différence d'une enquête policière, aucun aveu du criminel ne vient à présent nous offrir un dénouement spectaculaire. La confirmation des raisonnements dont nous avons suivi le fil pourra venir d'un document supplémentaire versé au dossier. Cela pourrait être, par exemple, une lettre retrouvée de Jean de Woëvre, accompagnant son envoi du manuscrit perdu à un humaniste de Louvain, dans laquelle le bibliothécaire aurait exposé plus précisément ce qu'il savait au sujet des « deux amants ». Mais il pourrait aussi bien s'agir d'une nouvelle démonstration, capable de renverser tout l'édifice que nous avons tenté d'édifier ici. Comme toute théorie scientifique ayant passé le barrage d'argumentations contradictoires, cette proposition peut être considérée comme valable tant qu'elle n'aura pas été réfutée. Pour l'instant, et peut-être pour longtemps, nous pouvons considérer que l'attribution des *Lettres* à Héloïse et Abélard est acquise.

⁶⁷ Ainsi, dans la lettre 71, P. von Moos (art. cit., n. 57) voudrait accorder une signification érotique au verbe *collaterari*. Le verbe *confabulari* qui lui est associé montre pourtant que la femme exprime seulement à son ami son désir d'« être à tes côtés et converser avec toi ». De toutes les lettres du recueil, celle-ci est l'une des moins adaptées à une interprétation de ce genre. La femme, courroucée, n'accorde pour finir à son amant qu'un « baiser de la vraie paix ».

POÉSIE ET PROPHÉTIE

S'il est permis, pour finir, de tirer une conclusion d'ensemble de cette enquête, ce pourrait être que la rigueur philologique ne produit pas nécessairement des résultats tristes. Elle peut aussi procurer des surprises rafraîchissantes et dans ce cas, personne ne doit avoir de raison de boudier son plaisir.

XXV

Heloise's literary self-fashioning and the *Epistolae duorum amantium**

(janvier, juillet-août 2008)

By addressing issues connected with memory in two collections of twelfth century Latin letters – the famous correspondence exchanged between Heloise and Abelard¹ and the anonymous set of love letters known as *Epistolae duorum amantium*² – this article pursues two different goals at the same time. On the one hand, it will be easily recognised that such personal documentation, not often preserved from the medieval period, offers appropriate material for observing how memories of educated people were constructed, sustained and expressed. But the choice of studying these two collections side by side is also connected to another explicit purpose. Such a confrontation provides an occasion to put to the test the claim made by Constant Mews that the two anonymous lovers are indeed Heloise and Abelard in the early phase of their affair;³ this test will eventually result in formulating a new argument in favour of this ascription. As will gradually become clear, these two perspectives are in fact closely related, since they are both

* [Paru dans Lucie Doležalová (éd.), *Strategies of Remembrance. From Pindar to Hölderlin*, Newcastle, 2009, p. 102-162.] The contents of this article have been discussed at great length with Constant Mews. Jacques Dalarun commented on a first version of the initial section, Damien Boquet, Francesco Stella and Stephen Jaeger on the whole text. Nicole Archambeau and Caroline Brothers provided linguistic improvements. I am grateful to them all.

¹ Abelard, *Historia Calamitatum*, ed. Jacques Monfrin (Paris: Vrin, 1974); *Lettres d'Abélard et Héloïse*, ed. Éric Hicks, transl. É. Hicks, Th. Moreau (Paris: Le Livre de Poche, 2007). I will quote from Monfrin for HC and Ep. II and IV, from Hicks for the remaining letters.

² Ewald Könsgen, *Epistolae duorum amantium: Briefe Abaelards und Heloises?* (Leiden: Brill, 1974).

³ Constant J. Mews, *The Lost Love Letters of Heloise and Abelard. Perceptions of Dialogue in Twelfth-Century France*, with translations by N. Chiavaroli and C. J. Mews (New York: Palgrave, 1999). An additional chapter to the second edition, forthcoming in 2008, "New discoveries and insights 1999-2006," presents a number of new arguments in favour of the ascription. My references will be to that new edition.

investigating the ways in which literary memory is shaping personal identity at its most intimate.

In both sets of documents, the women provide the richest material for our purpose. Moreover, the peculiarities of their literary self-fashioning⁴ are strikingly similar, to such an extent that it makes sense to argue that both documents present two facets of the same personal story. Thus, my contention is that the evolution that the woman undergoes throughout the *Epistolae duorum amantium* corresponds to the process the young Heloise went through in the early phase of her relationship with Abelard, until reaching a decision that is reflected both by Abelard in the *Historia calamitatum* and by herself in her later letters: her refusal to marry, in order to remain only the *amica* of the great philosopher. A close reading of the love letters allows one to suggest that the same unusual decision was made, for the very same reasons and with the same references in mind, by the anonymous *Mulier* of the *Epistolae duorum amantium*.

Such an interpretation would enable us to tie together the events reflected in both letter collections, and therefore to identify the two pairs of writers. In order to make such a move, a series of preliminary steps is required. The whole field is indeed paved with traps and mines. The authenticity of the letters written by Heloise in response to Abelard's *Historia calamitatum* have so often been questioned that it will be necessary to defend it again, mainly by investigating its textual transmission. The next step will allow us to unearth traces of Heloise's earlier writings embedded within the *Historia*. Demonstrating that she actually wrote a letter on the issue of marriage, partly reproduced and edited by Abelard, will prove useful in order to compare her personal story and her moral views on love, with those of the young woman of the *Epistolae* and to emphasize their common feature.

1. Approaching the young Heloise

Although Heloise attracts a growing attention as a writer and a thinker in her own right,⁵ there is still need to argue anew how and where her voice can be heard in the surviving material at our disposal. During the last two centuries, a controversy has raged over the authenticity of her famous correspondence with Abelard, in a particularly intense mode during the 1970s and 1980s. This is a dispute that has now been settled, as John Marenbon made clear in a recapitulatory essay.⁶ A vast majority of researchers agree that Heloise actually wrote the three

⁴ The notion is borrowed from Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning: from More to Shakespeare* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), but used in the more restrictive sense of shaping one's self out of literary models.

⁵ For instance, see Bonnie Wheeler ed., *Listening to Heloise. The Voice of a Twelfth-Century Woman* (New York: Saint Martin's Press, 2000).

⁶ John Marenbon, "Authenticity revisited," in *Listening to Heloise*, 19-33 and Id., *The Philosophy of Peter Abelard* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 82-93. See also the vigorous plea by Barbara Newman, "Authenticity, Authority and the Repression of Heloise," *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 22 (1992): 121-157, reprinted in Ead., *Virile Woman to WomanChrist: Studies in Medieval Religion and Literature* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995), 46-75. Some of the most important contributions that helped secure the ascription are those of Peter Dronke, especially, "Abelard and Heloise in Medieval Testimonies" (1976) in Id., *Intellectuals and Poets in Medieval Europe* (Rome: Edizioni di Storia

letters attributed to her within the group of documents known as the "Correspondence", calling by this conventional name a literary artifact made of eight letters that begins with Abelard's *Historia calamitatum* and ends with the introductory letter to his *Rule* for the Paraclete, to which the *Rule* itself is sometimes appended.⁷ There is equal consensus over the fact that the Correspondence underwent some form of editing process at some stage. By whom, when and to what extent are questions that remain open. They should not let any doubt on Heloise's authorship creep in through the back door, and this is why I want to clarify this point.

The textual transmission of the Correspondence

Jacques Dalarun has recently made an important contribution to this issue, submitting to a codicological analysis the volume Troyes 802 (henceforth referred to as T) that contains the earliest copy of the Correspondence, and the only one in which the *Rule* is present.⁸ Given the length and complexity of this important article, I shall only stress its major conclusions, and discuss some issues that matter for our purpose.

The core of the demonstration shows that T has been neatly corrected, no less than three times, against an archetype, which suggests that both manuscripts were kept in the same place. Paleographically, this copy should be dated to earlier than 1250, perhaps in the 1230's, instead of the last decades of the thirteenth century as was previously thought. A study of additional material found after the Correspondence leads to the suggestion that the entire volume was commissioned by William of Auvergne, bishop of Paris, in 1237.

These are important results that modify our perception of the textual history of the Correspondence, and definitely rule out any notion of a late XIIIth-century forgery.⁹ Nevertheless, they leave some questions open.¹⁰ J. Dalarun wishes to ascribe the production of the archetype to the same place and period as T, on the grounds that a reference to the Deuteronomy found in the *Historia* would reflect a device introduced in the Bible edited at Paris University by Stephen Langton around 1225. Yet, as David Luscombe pointed out, the same numbering was already present in some 12th-century Bibles.¹¹ The suppression of this dating clue implies that the archetype could have been produced earlier than the 1230s, and that this biblical reference did not need being updated at any moment. However, it

e Letteratura, 1992), 247-290.

⁷ Many editions, including Hicks', do not distinguish the introductory letter that ends with a formal valediction (*Valete in Christo sponse Christi*, ed. Hicks, 138), from the following document.

⁸ Jacques Dalarun, "Nouveaux aperçus sur Abélard, Héloïse et le Paraclet," *Francia. Mittelalter* 32:1 (2005): 19-66.

⁹ The final section of the article shows that Abelard's *Rule* was conceived in a "veiled dispute" with Robert d'Arbrissel, of whom he knew the earlier statutes of Fontevraud.

¹⁰ I will not discuss whether T was produced together with a twin volume, as J. Dalarun contends, one being sent to the Paraclete and the other kept in Paris. In my view, the demonstration that only one codex was involved remains unchallenged, cf. C. J. Mews, "La bibliothèque du Paraclet du XIIIe siècle à la Révolution," *Studia Monastica* 27 (1985): 31-67, repr. in Id., *Reason and Belief in the Age of Roscelin and Abelard*, (Ashgate: Variorum, 2002).

¹¹ David E. Luscombe, "From Paris to the Paraclete: The Correspondence of Abelard and Heloise," *Proceedings of the British Academy* 74 (1988): 247-283.

is likely that the archetype from which the Correspondence was copied in T was produced in Paris, under William or at an earlier date.

J. Dalarun rightly stresses how important is the presence in T, immediately after the *Rule*, of the *Institutiones nostre*, statutes for her monastery drawn up by Heloise after the death of Abelard, in which she shows little concern for his *Rule*. This brief document must have been sent from the Paraclete to Paris on the same occasion as the eight letters forming the Correspondence. As a matter of fact, much more could have been included in the same package. The diffusion of Abelard's writings varies a lot from one work to another: his philosophical and theological writings were spread around by his students across Europe;¹² the *Collationes* are mainly found in England, the *Ethica* in Germany, while the *Hymnarius* written for the Paraclete only circulated in [107] eastern France.¹³ Yet a group of works displays traces of a diffusion from Paris after having initially been collected at the Paraclete.¹⁴ Such is the case of *Epistola IX*, providing educational instructions for the Paraclete nuns, and of the *Problemata Heloissae*, answering exegetical questions raised by the abbess, both only preserved in a codex copied in Paris in 1440 and presented to Saint-Victor (Paris, lat. 14511).¹⁵ The remaining Abelardian material, added later at the beginning of the same volume, could have followed the same route.¹⁶ Likewise, it may not be a mere coincidence that two copies of Abelard's *Hexameron* commentary, written at the request of Heloise in the mid 1130s, also stem from Notre Dame.¹⁷ But the most impressive data comes from Nicolas de Baye's *post mortem* inventory. A humanist, friend of Nicolas de Clamanges, and an important figure of Paris' Parliament, Nicolas finally became a canon at Notre Dame in 1413 and died six years later, while residing within the cloister. At his death, his vast personal library contained no less than five volumes of Abelard's works. Two of them are described in the inventory as "epistles": a small volume on paper beginning with the *Historia*, and a much larger one, in eight unbound gatherings, starting with the *Rule*. Two more are described as containing "sermons". Finally,

¹² Luscombe, *The School of Peter Abelard. The Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period* (Cambridge, Cambridge University Press, 1969), 60-102.

¹³ Julia Barrow, Charles S. F. Burnett and David E. Luscombe, "A Checklist of the Manuscripts Containing the Writings of Peter Abelard and Heloise and Other Works Closely Associated with Abelard and his School," *Revue d'Histoire des Textes* 14-15 (1984-85): 183-302, and the review by C. J. Mews, *Scriptorium* 41 (1987): 327-330.

¹⁴ Mews, "La bibliothèque du Paraclet," and *Lost Love Letters*, 40-43, discusses the circulation of the Correspondence.

¹⁵ The similarities of both incipits, that echoes one another with an initial reference to Jerome (*Problemata*: *Beatus Ieronimus sancte Marcelle studium quo tota fervebat, circa questiones sacrarum litterarum maxime commendans.*; Ep. IX: *Beatus Ieronimus in eruditione virginum Christi plurimum occupatus...*) lead me to the suggestion that their disposition in this manuscript may reflect the chronological order of their composition. After having asked for information on female religious life (Ep. VI) and obtained answers (Ep. VII-VIII and *Rule*), Heloise turned to the issue of learning, insufficiently dealt with in the *Rule*, and raised precise exegetical questions, to which Abelard first responded in details (*Problemata*), before designing a more general pattern for education at the Paraclete (Ep. IX).

¹⁶ Paris, lat. 14511, fol. 2-17, contains the end of *Confessio fidei 'Universis'*, *Sermo XIV*, *Expositio Symboli Apostolorum* and *Expositio Symboli Sancti Athanasii*. They were not present in the manuscript when Claude de Grandrue prepared his catalogue. in 1514

¹⁷ Luscombe, *The School*, 67. These mss. are now Paris, BNF 17251 and Vatican, BAV, Vat. lat. 4214, that was sold by the chapter to Annibald de Ceccano before 1326, in the same way as Roberto de' Bardi bought the T codex in 1346.

another large volume worth [108] ten sol. and probably containing as many gatherings, contained some "treatises".¹⁸ Interestingly, this final volume started with a now lost *Exhortatio ad fratres et commonachos*, written in the 1120s during the first season of the Paraclete, that may have been incorporated in *Theologia Christiana*.¹⁹ In the late XIVth century, Parisian humanists developed an interest in the personal letters of Heloise and Abelard,²⁰ but Nicolas is unique in his wider interest for Abelard. It can be reasonably suggested that he had bought volumes found within the cathedral library. This collection may have included part of the original package from the Paraclete sent to Notre Dame, or the edited copies produced upon their arrival. The dispersion of Nicolas' books would then account for the loss of these volumes.

Out of these observations, some important points can be made. First of all, we have no documentary evidence to claim that, at any moment before the copy of T, nor afterwards, the Correspondence as it is canonically known, including the *Rule*, was ever conceived as an organic whole. All other witnesses suggest that, out of the Paraclete material sent to Notre Dame, the eight letters were edited and preserved separately from the *Rule*. For instance, a manuscript copied in Paris in 1340, in the house of the bishop of Amiens, ends with a colophon that presents Ep. VIII as the last of the *Epistole Petri Abaelardi et Heloyse, primitus eius amice, postmodum uxoris*.²¹ As the [109] description of Nicolas de Baye's library shows, the *Rule* rather belonged to another section of the Paraclete material present in Paris.

The little that can confidently be said about the Paris edition of this material concerns the insertion of rubrics, dividing the *Historia calamitatum* into chapters, and introducing each subsequent letter. The wording of these rubrics excludes the possibility that they could have been formulated either by Abelard or Heloise, since it refers to them in the third person. Such rubrics are present in a number of manuscripts other than T, which means that they were inserted in their common archetype.²² The fact that the *Rule* is not introduced by such a rubric in T, which

¹⁸ Alexandre Tuetey, *Inventaire de Nicolas de Baye, chanoine de Notre Dame, greffier du Parlement de Paris sous Charles VI (1419), précédé d'une notice biographique* (Paris, 1888): 121: Item xx cahiers en parchemin contenant les sermons Pierre Abalart, prisiez xxiiii s.; 136: Item, les epistres Pierre Abalart, en papier, commençans ou iie feuillet, ulterius, prisiees ii. s. [ulterius is found in HC, ed. Monfrin, lin. 128]; 179 Item, la Exortacion Pierre Abalard, avec aultres traictiez, commençans ou ii.e feuillet, cum uterque, prisie x. s.; 181 Item, les Epistres de Pierre Abalard et viij cayers de luy mesmes, tenans ensemble, le premier commençant tripartite, prisie viii s. [The *Rule* begins with *Tripartitum*]; 184 Item, les Sermons Pierre Abalard, sans ays, commençans ou ii.e feuillet, non esset, prisie ii. s. [non esset features three times in the first pages of *Sermo I*, in *annunciatione beatae Virginis Mariae*, especially PL 178, col. 383C, about a thousand words after the start of the sermon]. These were first noted in "A Checklist," n° 212, p. 229.

¹⁹ *Theologia Christiana*, II.46 (CCCM 12, 150) in which he makes a rhetorical appeal: *Numquid hoc, fratres, ad aliquam turpitudinem inclinandum est*. I am grateful to Constant Mews for this indication, and for many more hints on the transmission of Abelard's works.

²⁰ Cf. C. Bozzolo, "L'humaniste Gontier Col et la traduction française des lettres d'Héloïse et Abélard," *Romania* 95 (1974): 199-215.

²¹ Paris BNF, nouv. acq. fr. 20001, fol. 12va. The French translation found in Paris BNF, fr. 920 also has a similar explicit.

²² Paris BNF, lat. 2923 has most of the rubrics found in T, as well as a supplementary one, at Monfrin ed., l. 45: *De inicio magisterii sui* (referring to Abelard's first teaching in Melun). Paris BNF lat. 2544 lacks a general rubric, but has some of the chapter divisions; the space reserved for

rendered it indistinguishable from Ep. VIII, can be one more sign that it was not edited together with the eight letters.

The most important volume of the letters that also presents such rubrics is Paris, lat. 2923 (A). This famous codex was acquired by Petrarch between 1337 and 1343, presumably through his friend Roberto de' Bardi, canon of Paris, who later bought for himself the Troyes manuscript.²³ While the hand of the copyist has been described as being from southern France, the decoration is certainly Parisian, and can be dated to soon after 1270.²⁴ There, the eight letters, with an initial painted letter depicting a couple (the face of the woman being blotted out), are followed by another group of documents relating to Abelard, introduced by a picture of a man alone. These documents, comprising Berengar of Poitiers's writings (his apology for Abelard, written immediately after the council of Sens in 1141 and two other letters), Abelard's [110] *Soliloquium* and his *Confessio fidei 'Universis'*, also delivered at the time of the council, form a unitary dossier. To the exception of Ep. XIV, only present in A, the dossier is found in two more manuscripts, one of them also containing the eight letters.²⁵ Berengar, who was able to access another letter sent by Abelard to Heloise and include it in his *Apologia*, probably spent some time at the Paraclete, 40 kilometers north-east of Sens, soon after the council.²⁶ Both these circumstances and the later diffusion of the dossier leads to the suggestion that it may have been deposited by Berengar at the Paraclete, and have later been part of the package sent to Paris.

the rubrics is often not filled in because the text was too long to fit in. The manuscript in a private collection studied by Colette Jeudy, "Un nouveau manuscrit de la correspondance d'Abélard et Héloïse," *Latomus* 50 (1991) 872-881, produced around Paris, ca. 1340-1360, also has rubrics. Mutilated at the beginning and the end, it starts with *HC* and breaks off in the middle of *Ep. VII*.

²³ Pierre de Nolhac, *Pétrarque et l'humanisme*, (Genève: Slatkine, 2004; first ed. 1907), t. 2, 220-222, 287-292, edits and comments Petrarch's annotations. Mews, *Lost Love Letters*, 306-7, argues for a Parisian origin of the manuscript, on account of material found in the final sections.

²⁴ Jeudy, "Un nouveau manuscrit," 880, describes the decoration as Parisian. The filigranes correspond to those produced in Paris after 1270, cf. Patricia Stirnemann, "Fils de la vierge. L'initiale à filigranes parisienne: 1140-1314," *Revue de l'Art*, 90 (1990): 58-73, see fig. 43 and 44 (dated around 1280). This date would fit in well with a renewal of interest in the personal letters, also demonstrated in the same period by Jean de Meun.

²⁵ The dossier is found with the letters in Oxford, Bodleian, Add C. 271 and without it in Paris lat. 1896. Cf. Rodney M. Thomson, "The satirical Works of Berengar of Poitiers: an edition with introduction," in: *Medieval Studies* 42 (1980): 88-138; Charles Burnett, "Peter Abelard *Soliloquium*. A critical edition," *Studi medievali* 25 (1984): 857-894 (with more remarks on Petrarch's note) and Id., "Peter Abelard, *Confessio fidei 'universis'*: a critical edition of Abelard's reply to accusations of heresy," *Medieval Studies* 48 (1986): 111-138. The model out of which the letters were excerpted in Germany in the early XVth Cent. also contained the Berengar dossier, not the *Rule*, cf. D. E. Luscombe, "Excerpts from the letter collection of Heloise and Abelard in Notre Dame (Indiana) ms 30," in R. Lievens, E. van Mingroot, W. Verbeke (ed.), *Pascua Mediaevalia. Studies voor Prof. Dr. J.M. De Smet* (Leuven: Leuven University Press, 1983), p. 529-544. A group of later manuscripts associate the letters with more documents related to the Council of Sens, including letters of Bernard of Clairvaux: Paris BNF lat. 2545, lat. 13057, n.a. lat. 1873, and the lost Saint-Victor manuscript GGG 17, to which Berengar's *Apologia* was added afterwards, cf. Burnett, "Peter Abelard *Confessio*," 115.

²⁶ C. J. Mews, "Un lecteur de Jérôme au XIIe: Pierre Abélard," in *Jérôme entre l'Occident et l'Orient*, ed. Y. M. Duval (Paris, 1988), 429-444 repr. in Id., *Abelard and his Legacy* (Aldershot: Variorum, 2001), at 442-443, suggests that Berengar of Poitiers acted as a secretary for Abelard, and may have been the one who brought the *Historia* to Heloise. At the very least, he is probably the one who brought her the *Confessio fidei ad Helyoysam*, inserted into the *Apologia*, and this latter work could have been written while residing at the Paraclete.

It is thus a fair guess that both the Troyes manuscript and Petrarch's copy have been extracted from the same collection of Paraclete material preserved at the cathedral library of Paris. Owing to his interest in female monasticism, William of Auvergne completed the eight letters with Paraclete documents of a prescriptive nature (*Rule* and *Institutiones Nostrae* and other legal documents), while the compiler of Petrarch's manuscript rather picked up documents defending Abelard's personal orthodoxy. Quite uniquely, Nicolas de Baye chose to read the letters in the light of all Abelardian material that could be found within Paris cathedral library. Following Dalarun's approach, [111] subsequent research into the textual transmission of the Correspondence should now concentrate on this broader material.²⁷

The following pages of his article (47-53) imagine a more serious editorial intervention on the part of Abelard. What triggers this hypothesis is the opening of Heloise's first letter, mentioning that she has received the *Historia calamitatum* "by chance" (*forte*). To explain away these initial words that he considers troublesome, J. Dalarun contrives a much more problematic solution: to questions initially proposed by Heloise on religious life, both personal and institutional, Abelard would have responded with appropriate answers, reorganised the exchange of letters, and added afterwards the *Historia calamitatum* as a general prologue to the whole sequence. Such an hypothesis is fraught with huge difficulties, since Heloise's first letter is nothing but a reaction and a comment to the *Historia*, while each of the following letters is responding to the previous one. In order to substantiate such a claim, it would be necessary to delineate precisely the wording of the original letters from Abelard's supposed editorial intervention.²⁸ In the absence of such a textual analysis, this conjecture has no grounding whatsoever. The parallel with the *Problemata*, in which Abelard answered a list of questions raised by Heloise, could only account for the relation between her letter VI and Abelard's responses in letters VII and VIII. Yet, quite differently from the *Problemata*, here the answers are not inserted into the initial letter, but are kept as distinct documents.

All apparent difficulties can be solved in a much simpler way. The fact that the *Historia* has not been preserved separately from the Correspondence only means that, since Abelard led a wandering life and did not edit a collection of his own letters, the only institution that preserved the *Historia* during [112] the first century after it was written was the Paraclete.²⁹ The choice of addressing his apology to a fictional friend is a rhetorical device that allowed Abelard to circulate the same

²⁷ Luscombe, "The Letters of Heloise and Abelard since 'Cluny 1972'," in *Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung*, R. Thomas (ed.) (Trier: Paulinus, 1980) 19-39, at p. 29, already arrived at a similar conclusion: "the supposed associations of the letter-collection with the 'monastic' copying tradition of the Paraclete should not be over-stressed. ... Paris may have proved a more fruitful centre for the keeping and the diffusion of copies of the Letters in the thirteenth century."

²⁸ Dalarun, "Nouveaux aperçus," 51, n 166-7, identifies such a nucleus in Ep. II, ed. Monfrin, lin. 38-45 and 76-80, but these sentences are stylistically indistinguishable from the ones that surround them, and built into a rhetorical construction in which the reference to the *Historia* is massively present, cf. lin. 4-38, 69-73.

²⁹ Luscombe, *The School*, 65. Both remarks that Abelard's letters were not collected and edited during his lifetime, and that isolated documents tend to survive over a long time span only in institutions are made by J. Dalarun, "Nouveaux aperçus".

document to various audiences. The abbot of Saint-Gildas de Rhuys badly needed to justify the fact that he had deserted his monastery to reestablish himself as a teacher in Paris, but he also had a message to convey to people that had been close to him, presenting his own life as a theological *exemplum*.³⁰ It is more economical to consider that Heloise was part of that intended audience, rather than to imagine that she obtained the *Historia* indirectly through a third party.³¹ On her part, the *forte* should be read as a euphemism meant to express her disappointment that the letter was not addressed to her. We know how sensitive she was about epistolary salutations. Upset not to be the formal recipient of a letter that was nevertheless sent to her, as a reproach, she subtly pointed to the accidental nature of her coming across this document.³²

In the end, the only solid foundation of J. Dalarun's hypothesis is a reference to George Duby's "enlightening vision" that the Correspondence is "oriented" towards the final letters.³³ G. Duby was but one late exponent of a long tradition that has propounded a teleological reading of the letters, considering that the meaning of the whole should prevail over the meaning of [113] its discordant parts, or even suppress it.³⁴ In that perspective, the sequel of letters should be read as one "spiritual drama", telling the story of a long and difficult religious conversion, culminating with the *Rule* for the Paraclete. Such an approach was generally connected to a denial of Heloise's authorship of her own letters – an attitude that Duby shared as late as 1995. Now that her authorship has been secured, the teleological approach has become untenable. Instead, one should just accept that these letters represent the various moments of a dialogue, that had some indelible conflictual aspects.

Jacques Dalarun has rendered a great service, demonstrating that the Correspondence, as it has canonically been known to scholars, was first edited by William of Auvergne in 1237. It is then a surprise that the same author, in the same article, should fall prey to a teleological fallacy about the Correspondence itself.³⁵

³⁰ See Mews, *Abelard and Heloise* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 149-151, who thinks that Abelard had Heloise in mind when devising the unnamed friend.

³¹ Jean de Meun's French translation, based on various manuscripts, including some that are now lost, has quite a different opening (Eric Hicks ed., *La vie et les epistres Pierres Abaelart et Heloys sa fame*, 45): "Voz homs m'a nouvellement monstré vostre espitre que vous envoyastes a nostre ami pour confort." While "nostre ami" should probably be read as "vostre ami", the initial words implies that the letter was sent to Heloise by a servant of Abelard. Although this phrasing could be Jean de Meun's literary invention, this is nevertheless the most likely means through which Heloise may have received the *Historia*.

³² Such an explanation is substantiated by the fact that the following sentence discusses the salutation of *HC*, ed Hicks, 136. Her following letter also begins by discussing Abelard's salutation, Ep. IV, ed. Hicks, 168.

³³ Dalarun's admiration for Duby's vision of Heloise is already expressed in his "Argument *e silentio*. Les femmes et la religion," *Clio. Histoire, femmes et société* 8 (1998): 65-90. The same issue of this journal contains other articles on Duby, some more critical of his approach to the history of women.

³⁴ The history of the debate on the authenticity has been told many times; see for instance Peter von Moos, *Mittelalterforschung und Ideologiekritik. Der Gelehrtenstreit um Heloïse*, (Munich: Fink, 1974), or Mews, *Lost Love Letters*, 47-51. An important presentation and criticism of Peter von Moos' teleological reading is Ileana Pagani, "Epistolario o dialogo spirituale? Postille ad un'interpretazione della corrispondenza di Abelardo ed Eloisa," *Studi Medievali* 27(1986): 241-318.

³⁵ This is even more a surprise in the face of his latest collection of articles, Dalarun, "*Dieu*

The conclusions that can be drawn from his own codicological investigation point to a rather different direction. A bunch of documents, first collected at the Paraclete, was sent at one point to Paris' cathedral, and underwent an edition, limited to the insertion of rubrics. If some male character ever edited the letters at an earlier date, that was probably not Peter Abelard, who never properly edited his own major works and who was, in the last decade of his life, "more peripatetic than ever", as Barbara Newman nicely puts it.³⁶ Berengar of Poitiers was in a position to intervene, in 1141 or at another moment, and had an interest in defending the reputation of his master. Yet there is no textual evidence that requires postulating an intervention, on his part or by anyone else, within the text of the eight letters.³⁷ The more economical solution is that the letters and documents were collected [114] one by one at the Paraclete, and the person who was in the best position to do so was Heloise herself.³⁸ Ordering the extant documents, without editing them, she would have put together a peculiar memorial for her institution, in the form of an exchange of letters in which could be found a tale of the foundation of the monastery, a life of the founders, and different layers of prescriptions – without any attempt at solving the many contradictions and tensions present in these documents. To add another paradox to this story, Heloise's obsession with sincerity and openness would then be responsible for the endless discussion on whether she ever wrote any of those letters.³⁹

Heloise's speech against marriage

Once this first result is attained, one more step can be taken in the textual quest for the exhumation of Heloise's words. The *Historia calamitatum* includes a chapter entitled *Dehortatio supradicte puelle a nuptiis* – a title inserted at the time of the Paris edition of the Correspondence – in which Abelard gives voice to her arguments against marriage. The peculiarity of this chapter is well known. Nowhere else in the *Historia* does Abelard give so much space to arguments

changea de sexe, pour ainsi dire. "La religion faite femme. XI^e-XV^e siècles, (Paris: Fayard, 2008). In this gallery of saintly women, Heloise is obviously the missing figure.

³⁶ Newman, "Authenticity," 133.

³⁷ Following von Moos, "Le silence d'Héloïse et les idéologies modernes," in *Pierre Abélard et Pierre le Vénérable* (Paris: CNRS, 1975), 425-689, at p. 436, Dalarun points to phrases such as *ut iam supra memini* (Ep. V) or *ut iam satis alibi meminimus* (Rule), as signs of an editorial intervention by Abelard. Yet, although both phrases could be explained away as internal references within one document (cf. Luscombe, "The Letters of Heloise and Abelard," 38), they are more evocative of a teacher's writing habits than of precise cross-references, as suggests Piero Zerbi, "Abelardo ed Eloisa: il problema di un amore e di una corrispondenza," in *Love and Marriage in the Twelfth Century* W. van Hoecke, A. Welkenhuysen (ed.) (Leuven: Leuven University Press, 1981), 130-61, at p. 155. Identifying an editorial intervention within the text of the letters would require to delineate precisely the interpolated passages, a task that has never been achieved successfully.

³⁸ The suggestion that Heloise edited the collection has been made many times, as recalls von Moos, "Le silence d'Héloïse," 436, n. 19. My conclusion is not the result of wishful thinking, but the most likely outcome of a precise observation of the data.

³⁹ On this issue, see the careful and subtle studies by Brooke Heidenreich Findley, "Sincere Hypocrisy and the Authorial Person in the Letters of Heloise," *Romance notes*, 45/3 (2005): 281-292 and "Does the Habit Make the Nun? A Case Study of Heloise's influence on Abelard's Ethical Philosophy," *Vivarium* 44 (2006): 248-275.

presented by a third party. After having told of their escape to Le Pallet, where Heloise gave birth to Astralabe, Abelard recounts the reactions of Fulbert and his own attempt at negotiating a solution by offering to marry Heloise, on the condition that the marriage would remain secret. Going back to his native land, in order to bring her back to Paris for the wedding, Abelard then reports a long speech of Heloise, in a sequence that amounts to about 8 % of the total length of the *Historia*. In his edition, Jacques Monfrin puts in quotation marks only what is described as the *peroratio* of the speech (lin. 555-557) of which Abelard recognises the prophetic quality. It is legitimate to inquire how much this discourse is reconstructed [115] or invented by Abelard and conversely, to what extent it conveys some of Heloise's original words.

Given the length of the speech and taking the author's declarations at face value, my working hypothesis would be to consider that Abelard incorporated into his own narration extracts of a letter written by Heloise during her stay at Le Pallet, reacting to the marriage plan. For the sake of clarity, I will henceforth use the title *Dehortatio* to refer to the lost document that may have once existed, and contrast it with its rewriting by Abelard within the *Historia*. According to his narrative, the speech would have been delivered to him when they finally met in Brittany. The *peroratio* is indeed presented after a few words referring to Heloise's admission that she failed to convince him, the young woman being described as speaking in tears:

... cum meam deflectere non posset stultitiam nec me sustineret offendere, suspirans vehementer et lacrimans perorationem suam tali fine terminavit : 'Unum', inquit, 'ad ultimum restat ut in perditione duorum, minor non succedat dolor quam precessit amor.'

But when she saw that she could not prevail over my adamant stupidity nor bear the thought of committing an offence against me, she brought her case to a close in tears and sighs: 'There is one thing left for us', she said, 'that in our utter ruin the pain to come will be no less than the love that has gone before.'⁴⁰

Although the *Historia* presents the episode as the report of an actual meeting, the above sentences could nevertheless correspond to the final section of a complex rhetorical construction – Heloise admitting in advance her inability to curb his obstinacy, as well as her willingness not to offend him, before announcing the fatal issue. Setting aside that question, we should now examine in what measure, up to that point, Abelard reproduced within the *Historia calamitatum* a text initially written by Heloise, that he had before his eyes.

Recently, John Marenbon has made a strong argument against such a supposition, remarking that some quotations used in the *Dehortatio* have exact literal parallels in the second book of Abelard's *Theologia Christiana*, expanded in or soon after 1122 from his earlier *Theologia 'Summi boni'*.⁴¹ Exposing at [116] great length the virtues of the ancient philosophers, in order to support the use of

⁴⁰ Trans. William Levitan, *Abelard and Heloise. The Letters and other writings*, (Indianapolis/Cambridge: Hackett, 2007), 17-18.

⁴¹ John Marenbon, "Abélard: les exemples de philosophes et les philosophes comme exemple," in *Exempla docent. Les exemples des philosophes de l'antiquité à la Renaissance*, Actes du colloque international (Neuchâtel, 23-25 octobre 2003), ed. Thomas Ricklin, Delphine Carron et Emmanuel Babey (Paris: Vrin, 2006), 119-133.

their testimonies in Trinitarian discussion, the theologian includes a long section on their chastity and contempt of marriage. That section features three examples borrowed from Jerome's *Contra Jovinianum* that also appear in the *Dehortatio*. Marenbon deems as "incroyable" the possibility that Heloise actually raised these examples and arguments first, in a personal plea against marriage, five years or so before Abelard put them to use in a theoretical context.⁴² In reality, what is implied here is a contradiction between Heloise's authorship of the *Dehortatio* and J. Marenbon's understanding of Abelard's changing interests over time; while he was merely using the doctrines of the philosophers before entering religious life, after that turning point, first at Saint-Denis, and even more later on, during his teaching period at the Paraclete, he began to consider them as moral examples of virtue as well.⁴³ But is it really inconceivable that Abelard could have borrowed quotations that Heloise first provided, in or about 1117? At the turn of the eleventh and twelfth centuries, Jerome's writings enjoyed a growing interest, especially in reformist circles.⁴⁴ *Contra Jovinianum* was a well circulated text, in a period when the celibacy of priests was a major topic.⁴⁵ The likelihood that Abelard knew it and discussed it with Heloise while she was his pupil is far from being null. To treat the matter at the level at which Marenbon himself discussed the authenticity of the Correspondence, one should first look for indications and textual evidence that could help detect what are, if any, the original lines from Heloise, and those possibly written by Abelard. The late Giovanni Orlandi, when asked to define his trade, used to say that [117] "a philologist is someone who reads slowly."⁴⁶ At the risk of being dull, this is how I shall proceed.

In matters of "critique d'authenticité," external criteria have priority over internal ones.⁴⁷ In the present case, we do possess a strong external testimony in favour of some degree of authenticity of the *Dehortatio*. It comes from Heloise herself, in the second letter of the Correspondence that reacts directly to the *Historia*. She acknowledges the fact that Abelard repeated some of her arguments against their fateful marriage – but she complains that he left out the ones that mattered more to her:

⁴² *Ibid.*, p. 129, the rejection is expressed in one brief question: "Si on rejette cette hypothèse, comme incroyable, que faut-il conclure?" Marenbon says he shares in that regard the opinion of Philippe Delhaye, "Le dossier anti-matrimonial de l'*Adversus Jovinianum* et son influence sur quelques écrits latins du XIIe siècle," *Medieval Studies* 13 (1951): 65-86, esp. 73-74: "on ne peut s'empêcher de douter de la véracité du récit. On a vraiment trop l'impression que les paroles rapportées ici ne sont pas d'Héloïse mais de l'auteur de la *Theologia Christiana*". It is remarkable that neither Delhaye, nor Marenbon submitted their first impressions to a precise philological inquiry.

⁴³ Marenbon, "Abélard: les exemples," and *The Philosophy*, 332-339.

⁴⁴ This point is well illustrated by Mews, "Un lecteur de Jérôme," who argues that Heloise is in some way the true author of the *Dehortatio*: "Il est sûr qu'elle avait invoqué des arguments contre le mariage." Etienne Gilson, *Héloïse et Abélard* (Paris: Vrin, 1964; 1st ed. 1938), 35-54, took for granted that Héloïse was the author of the discourse, but didn't provide a demonstration.

⁴⁵ Delhaye, "Le dossier," 71.

⁴⁶ I am quoting from a seminar held in common in Milano, on the *Epistolae duorum amantium*, in Feb. 2006. NB : la citation originelle provient bien entendu de Friedrich Nietzsche, *Aurore*, avant-propos, § 5, dans œuvres, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 971 : « Philologue, cela veut dire maître de la lente lecture : on finit même par écrire lentement ».

⁴⁷ François Dolbeau, "Critique d'attribution, critique d'authenticité. Réflexions préliminaires," *Filologia mediolatina* 6-7 (1999-2000): 33-62.

POÉSIE ET PROPHÉTIE

... rationes nonnullas quibus te a coniugio nostro et infaustis thalamis revocare conabar exponere non es dedignatus, sed plerisque tacitis quibus amorem coniugio, libertatem vinculo preferebam.

‘you did not think it beneath your dignity to set out at least some of the arguments I used when I tried to dissuade you from this marriage of ours and its disastrous bed. You kept silence, though, about most of the reasons why I preferred love over marriage, freedom over a chain.’⁴⁸

Indeed, in the final parts of *Dehortatio*, after having briefly reported her claim that the name of *amica* was dearer to her, and more honest for him (lin. 545-550), Abelard admits that he omits some arguments (*Hec et similia persuadens seu dissuadens*, lin. 550-551). This theme is precisely the one she complains he discarded in his account; she goes on to present it in a much more powerful way, exposing her notion of disinterested love in the name of which she refused marriage. With all due caution, it can therefore be argued that, in Letter II, Heloise exposes the contents of the second part of her speech, centered on the incompatibility between love and marriage, that Abelard had drastically abbreviated. It would be absurd to claim that she is literally repeating what she had written years before – although, *quoad sensum*, this is most probably the case, as the correct matching between these lines and those of the *Historia* shows. Furthermore, one should take note that she is here adducing another *exemplum* from ancient philosophy, namely the advice given by Aspasia to Xenophon and his wife, reproduced from Cicero’s *De inventione*, about Socrates’ disciple Aeschines, an anecdote that Abelard neither use in *Theologia Christiana* nor elsewhere. This quotation shows Heloise’s ability to illustrate her points with examples taken from the classics; it also [118] suggests that, on the issue of marriage, she could have gathered a dossier of her own. Picking up a rare *dictum* of Aspasia, the female philosopher,⁴⁹ only known through Cicero, could be seen as a strong sign of self-assertion as an intellectual in her own right. It is not implausible that the same quotation could have been already present in the original speech. For the time being, one main conclusion has been obtained from Heloise’s reaction to *Historia*. In Abelard’s prose, she recognised the “reasons” with which she had resisted the project of marriage as dishonest for him, and she noted his skirting round the arguments that touched upon her views on love. If we accept that Heloise is the author of Letter II, we are compelled to admit that she had produced, before the marriage, a set of articulated arguments opposing Abelard’s decision to marry.⁵⁰

In order to detect whether the first part of this speech corresponds in some way to what we read in *Historia calamitatum*, the next step of this inquiry should consider the general structure of Abelard’s report of these arguments. Let us first observe the way in which he switches back and forth from the direct to the indirect mode. Heloise’s speech is first reported with sentences introduced by a verb in the third person (lin. 428-442: *Jurabat ... Querebat ... Detestabatur ... Pretendebat ...*); the advice she gave to Abelard are then reported by the latter in the first person (lin. 448-450: *susciperem ... consulerem ... attenderem ...*), apparently transposing

⁴⁸ Ep. II, lin. 154-157, trans. William Levitan, 56.

⁴⁹ Cf. Nicole Loraux, “Aspasie, l’étrangère, l’intellectuelle,” *Clio. Histoire, femmes et société* 13 (2001): 17-42, reprinted in ead., *La Grèce au féminin* (Paris: Belles-Lettres, 2003), 133-164.

⁵⁰ The same point is made by Mews, “Un lecteur de Jérôme,” 436.

in the subjunctive mode verbs that would have been in the imperative in the original speech (*suscipe ... consule ... attende...*). Then, after a first quotation of the *Contra Jovinianum*, the discourse is presented in the first person (lin. 467-545: *omittam ... inquam ...*) before Abelard turns back to putting Heloise's words in the third person when summarising the final section of her discourse. For the most part, this stylistic distinction appears to follow one simple rule: in all the sentences in which the indirect speech is used, Heloise addresses Abelard directly. This device allows him to retain the view-point of the narrator, and to keep the first person for himself. On the other hand, the speech is reported in the direct mode when it comes to general statements about the inconveniences of marriage for the practice of philosophy. Yet this distinction is not so neatly observed throughout. A brief section, at the end of the part reported in the direct mode, does not follow that pattern, since Heloise is here addressing Abelard (lin. 526-536: *quid te ... preferas ... immergas ... non curas ... defende*). It begins with a sentence that deserves further observation :

Quam sobrie atque continenter ipsi vixerint, non est nostrum modo ex exemplis colligere, ne Minervam ipsam videar docere.

My task is not to give examples of their sobriety and self-restraint, lest I would seem to be teaching Minerva herself.⁵¹

From a strictly linguistic point of view, it would have been awkward to render this sentence in the indirect mode, since Abelard is here compared to a personification of philosophy. For the very same reason, it sounds unlikely that he would have chosen himself such a turn of phrase, putting to use a Greek proverb transmitted by Cicero, widely known in the period.⁵² This protestation of humility towards a more learned master is typical of Heloise, and the metaphor she uses fits in with her literary tastes, as does the presence of a rhyming feature (*colligere ... docere*). The connotations of that sentence are noteworthy: she refrains from adding further examples to the one she just gave, on account that he knows what philosophy is all about much better than she does. There are thus strong reasons to consider this sentence as authentically coined by Heloise. That would imply, in turn, that at least some of the examples given above were also hers. By implication, the following lines, told in the direct mode, would represent the strict continuation of the same speech, until the point where Abelard breaks off and turns to the indirect mode.⁵³

In order to detect who borrowed quotations from whom, it is necessary to compare the *Dehortatio* with the portion of *Theologia Christiana* dealing with ancient examples of chastity. The theological treatise follows a fairly simple route. It first states a general point (§ 87): the continence of ancient philosophers demonstrates that they were fulfilling a Christian command ahead of its time. The following paragraphs (88-93) provide the biblical foundations of that command, ending with the virginity of Mary, as well as that of the Sibylla. Then, Abelard

⁵¹ HC, lin. 526-528. Levitan, 17, omits the use of the first person in that sentence. I am thus adjusting his translation to the literal wording.

⁵² The Greek proverb, transmitted by Cicero's *Academici Libri*, is used by many contemporary writers, including Ivo of Chartres or Peter the Venerable.

⁵³ The rubrics in Jean de Meun's translation are also sensitive to this aspect, cf. *La vie et les epistres*, 16: "Or conclut son propoz la saige Heloys en eschivant le mariaige," at HC, lin. 528.

goes on with a litany of *exempla*, either of chaste or virginal wise men, or regarding their detestation of marriage and sex (94-103), mostly borrowed from Jerome's *Contra Jovinianum*, with Valerius Maximus as an auxiliary source. Interestingly, the final paragraphs are devoted to the chastity of female figures (104-108). [120]

For its part, the *Dehortatio* – leaving aside the first statements related to the personal situation of Abelard and Heloise – follows a much more complex structure. It begins with the famous Pauline advice to refrain from marriage (I Cor 7:27-32), before turning to the ancient examples, starting with the case of Theophrastus that Jerome presents as shameful for the Christians, followed by Cicero's refusal to remarry (both cases, from *Contra Jovinianum*, also present in *Theologia Christiana*). The following paragraph offers a vivid account of the domestic complications that a marriage would entail; it would not only distract from philosophy, but also require the wealth to sustain a household. These remarks prompt a reminder that the philosophical life implies a renunciation of all pleasures and worldly worries, illustrated by a quote from Seneca. The speech then explains that sects of preeminent virtuous men existed among the Jews, the Christians and the Gentiles. This last group is illustrated by a quote from Augustine, referring to Pythagoras as the founder of philosophy. Then comes the disclaimer of humility that we already mentioned, and which serves as a transition towards the culmination of the speech: in view of all these examples, how much more should Abelard, a cleric and a canon, abstain from any impudence. As a coda, emphasizing the sordidness of domestic life, comes the *exemplum* of Socrates receiving on his head Xanthippe's pot of dirty water (also used in *Theologia Christiana*). This elaborated discourse is much more than a simple criticism of marriage, since it also includes a general praise of philosophical life. Moreover, it is rhetorically built in order to point to Abelard's personal situation.

This difference in intention shows in the way in which both works handle the same examples. The *Theologia Christiana* provides quotations from *Contra Jovinianum* in a longer form. There, for instance, Abelard dwells at length on Theophrastus, whereas the *Dehortatio* only repeats the concluding words given by Jerome. Likewise, the reference to Socrates and Xanthippe leaves out the preceding statement about a second wife. On the other hand, the remark about Cicero continues with a comment not found in the *Theologia*. There is no notable textual discrepancy, but it should be expected that Abelard and Heloise were using closely related versions of Jerome. All in all, the slightly different purpose to which the same quotations are put to use, and the very distinct construction of both texts under scrutiny do not offer sufficient indication that Abelard forged the "theoretical" section of the *Dehortatio*, in order to convey ideas and ideals he developed after his conversion.

If the insertion of such examples was a sign of Abelard's authorship, it should be expected that he also provided the two other quotations present in the *Dehortatio*. The reference to Pythagoras as a founder of philosophy, taken from Augustine, indeed appears in *Theologia Christiana*, but in a [121] different section, since it has no relevance to the question of chastity.⁵⁴ On the other hand, Seneca's advice to Lucilius, that he should devote all of his time to philosophy, has no

⁵⁴ *Theologia Christiana*, II, 38, ed. E. Buytaert, C. J. Mews (CCCM, 12), 147-148.

counterpart in any other of Abelard's texts. Quite revealingly, references to authentic writings of Seneca are scarce in works composed before the *Historia calamitatum*.⁵⁵ The most important one appear in the *Collationes*, in an unusual positive reference to Epicurus.⁵⁶ His only other quotations from the *Epistolae ad Lucilium* feature in the *Rule* for the Paraclete and in the Ep. XII addressed to a regular canon.⁵⁷ In these references, as in others, Seneca is described as the greatest moral philosopher⁵⁸, a qualification also present in the *Dehortatio*. On the other hand, the *Epistolae ad Lucilium* were a favourite book of Heloise. She makes repeated use of it: in Letter II, to describe the pleasure of receiving letters from friends, briefly in Letter IV, and then again in the *Problemata*.⁵⁹ Thus, the close analysis of quotations from the classics ends with a suggestion that reverses Marenbon's views: the *Dehortatio* is quoting from a book well-known and dear to Heloise, and neglected, if not ignored, by Abelard until a late period. [122]

None of the arguments reviewed so far provide any reason to think that Abelard forged, totally or in part, the speech he puts in Heloise's mouth in the *Historia*. A stylistic anomaly can offer a final proof that the whole discourse derives from a letter she had initially written. A careful reading does indeed suggest the presence of an interpolation in the *Dehortatio*, which exactly covers the lines 496-509 in Monfrin's edition. The Seneca quotation is followed by an observation that, what the true monks are now achieving for God's love, the philosophers were accomplishing for the sake of philosophy (line 493-495); the continuation of this remark is to be found at line 510, with the explanation – to which Pierre Hadot would fully subscribe – that philosophy for them was not so much a science as a religious way of life. The intermediary lines offer a didactic reminder of the fact that, among every people, there has always been a group of men achieving the highest standards of virtue: among the Jews, the Nazarenes and other sects, among the Christians, the monks, and among the Gentiles, “as has been said,” the philosophers. This *ut dictum est*, meant to close the aside, allows the text to reverse to the original speech. Such a construction suggests that we are facing an

⁵⁵ Seneca is absent from *Theologia Christiana*. The *Sic et non*, (q. 143, sent. 5) ed. Blanche Boyer, Richard McKeon (Chicago/London: University of Chicago Press, 1976) 494, quotes the apocryphal *Proverbia Senecae.*, as do various sermons. Only the final version of the *Theologia*, refers to an authentic text, *De beneficiis*, 5, 1, quoted in *Theologia scholarium* (II, 123) 469, but the apocryphal letter to Saint Paul is quoted more often, *Commentaria in epistolam ad Romanos*, ed. E. Buytaert (CCCM, 11), 50 and *Theologia scholarium*, 403.

⁵⁶ Petrus Abaelardus, *Collationes*, ed. G. Orlandi, transl. J. Marenbon (Oxford: Clarendon Press, 2001), 102: *Seneca, ille maximus morum aedificator et continentissimae*. The editors suggests that the *Collationes* have been written at Saint-Gildas in the years 1127-32, but there is no compelling evidence that it should be earlier than 1135.

⁵⁷ *Rule*, ed. Hicks, p. 510: Seneca, maximus ille paupertatis et continentiae sectator, et summus inter universos philosophos morum aedificator ; Epist. XII (PL 178, 350B): Hanc et Seneca maximus ille morum philosophus sententiam tenens, et sic philosophari Lucilio suo consulens. Edmé Renno Smits, Peter Abelard. Letters IX -XIV. An Edition with an Introduction (Groningen: Bouma, 1983), 155-172, suggest that the letter was written during the period at Saint-Gildas, after the transfer of Heloise to the Paraclete, in 1128-32.

⁵⁸ On top of the previous quotations, see Sermo XXXIII (PL 178, 593A): *Seneca quippe maximus morum aedificator beneficium*.

⁵⁹ Ep. II, lin. 50-58; Ep. IV, lin. 30-32. See also *Problemata : Talis animi compassio naturalis, sive rationalis sit, sive minime, misericordia proprie dicitur, teste Seneca*. On Seneca's slow rise in popularity in the XIIth century, cf. Klaus-Dieter Nothdurft, *Studien zum Einfluss Senecas auf die Philosophie und Theologie des zwölften Jahrhunderts* (Leiden: Brill, 1963).

POÉSIE ET PROPHÉTIE

interpolation, breaking the structure of a sentence that would otherwise be nicely balanced, comparing monks and philosophers. The insertion, within an initial binary construction, of a third term representing the Jewish heritage, can be seen as typical of Abelard's willingness to put these three branches of humanity on an equal footing. This tendency is already evident in *Theologia Christiana*.⁶⁰ It is even more so the case in the *Collationes*, written shortly before the *Historia*, that stages a debate between three characters representing these respective groups.⁶¹ This insertion offers a clear example of Abelard editing an earlier text, in order to bring it in line with views he developed in the meantime. The discrepancy between the two layers of text can also be argued for at a stylistic level. The added passage is much less sophisticated than the text into which it is inserted. It is loaded with repetitions that were carefully avoided in the preceding sentence, the opposition *apud nos / in gentibus* being transformed in the series *apud judeos / apud nos / apud gentiles*. The order of words follows a very plain pattern, while the preceding and the following sentences offer more complex constructions. Similar observations could be made on the basis of a more systematic comparison between the *Dehortatio* and the remaining parts of the *Historia* if we were in need of more indications for Heloise's authorship.⁶²

Original speech	Interpolation
<p>Quod nunc igitur apud nos amore Dei sustinent qui vere monachi dicuntur, hoc desiderio philosophie qui nobiles in gentibus extiterunt ;</p>	
	<p>In omni namque populo, tam gentili scilicet quam iudaico sive christiano, aliqui semper extiterunt fide seu morum honestate ceteris preminentes, et se a populo aliqua continentie vel abstinentie singularitate segregantes. Apud Judeos quidem antiquitus Nazarei, qui se Domino secundum legem consecrabant, sive filii prophetarum Helye vel Helysei sectatores, quos beato attestante Jheronimo monachos legimus in veteri Testamento ; novissime autem tres ille philosophie secte, quas Josephus in libro Antiquitatum distinguens, alios Phariseos, alios Saduceos, alios nominat Esseos. Apud nos vero monachi, qui videlicet aut communem apostolorum vitam, aut priorem illam et solitariam Johannis imittantur. Apud gentiles autem, ut dictum est, philosophi.</p>

⁶⁰ *Theologia Christiana* I, 136, p. 130.

⁶¹ Petrus Abaelardus, *Collationes*.

⁶² To take an easy example, the rhyming prose is more abundant in the *Dehortatio* than in any other parts of the *Historia*. See for instance: *per omnia probrosu*m esset atque *honorosu*m; *librorum* sive *tabularum* ad *colos*, *stilorum* sive *calamorum* ad *fusos*; *maxime contempnentes*, nec tam *relinquentes* *seculum* quam *fugientes*; ad *scientie perceptionem* quam ad *vite religionem*, etc.

HELOISE'S LITERARY SELF-FASHIONING

<p>non enim sapientie vel philosophie nomen tam ad scientie perceptionem quam ad vite religionem referebant, sicut ab ipso etiam huius nominis ortu didicimus, ipsorum quoque testimonio sanctorum. ...</p>	
---	--

[124] We are now in a position to conclude this inquiry. As he claims is the case, and as her external and later testimony confirms, the whole of the *Dehortatio* should be considered as initially composed by Heloise, to the exclusion of the brief interpolated passage. While writing the *Historia*, Abelard had a copy of the original letter before his eyes and he reproduced it faithfully, partly phrasing it in the indirect mode. He nevertheless committed a major editorial intervention by suppressing most of the second part of Heloise's speech, the one that mattered more to her.

The exact place where Abelard stayed while he wrote the *Historia* is still unclear. However, our findings enable us to surmise that the original version of the *Dehortatio* was part of the minimal library he carried around with him at the time. It is likely that he already had it at hand while working on the second version of the *Theologia* and on the *Sic et non*, in a period when Abelard was running his idyllic rural school at the Paraclete in the early 1120s. This episode is illustrated in the *Historia* with another long quotation of Jerome's *Contra Jovinianum*. Assuming that Abelard picked up quotes from the same work while forging Heloise's speech against marriage years later, John Marenbon finds

une intention d'ironie dans l'emploi de ces textes où l'autorité de Jérôme et l'exemple des philosophes anciens exaltent l'excellence d'une vie monastique dans une oeuvre écrite au moment même où Abelard abandonnait le monastère dont il était l'abbé.⁶³

Now that it becomes clear that Heloise has been the first one to refer to these examples, we can also detect irony in these repeated quotations, but with different implications. The initial Paraclete was the realization of the ideal philosophical life described by Heloise in the *Dehortatio*; what marital life would have prevented, according to her, was rendered possible by the failure of their actual marriage. Acknowledging Heloise's correct predictions, Abelard paid silent tribute to her by developing her views on the incompatibility of marriage and philosophy in the *Theologia Christiana*, before quoting at length her own words in the *Historia calamitatum*.

From the initial sentence of the chapter, introducing the *Dehortatio*, one may wonder whether Heloise's arguments were presented before or after the couple's return to Paris. Yet the narration of the events immediately following [125] the reported speech rules out any doubt. The letter against marriage was written while Heloise was staying at Le Pallet, with Abelard's sister Denise, after the birth of Astralabe. The likelihood that she found there the texts quoted in *Dehortatio* or that she had carried her whole personal library from Paris, when travelling disguised as a nun, is rather weak. Abelard's father was a learned man, but he had entered religious life earlier on, probably taking his books with him. Of course, she may

⁶³ John Marenbon, "Abelard: les exemples de philosophes," 133.

have received later on the books she needed, during her long stay in Brittany, or have consulted them elsewhere, but it could also be the case that Heloise constructed her arguments and gathered her quotations from memory. This hypothesis would suggest that she had reflected earlier, in Paris, on the topic of marriage; she may have both made her mind in advance on that issue, and picked up some relevant quotations to that effect in her favourite authors. It is more doubtful that the couple had the occasion to discuss the topic before Heloise's pregnancy rendered a decision urgent. We do not have any positive evidence as to whether Abelard thought it fit for a philosopher to marry before he was compelled to do so by Fulbert, and there is no point in wondering what his initial views may have been.

At any rate, the ascription of a speech against marriage to Heloise throws some rare and precious light on the discussions that went on between the lovers before their religious conversion, with regard both to their contents, and to their highly literate form. Years ago, Peter Dronke wrote that we should consider the couple's relations as "a literary and intellectual partnership that was not wholly one-sided";⁶⁴ Constant Mews and John Marenbon arrived, through different means, at the same conclusion that Heloise exerted an important influence on the formation of Abelard's views, especially in ethics.⁶⁵ This analysis of the speech against marriage, considered as an independent text written by Heloise that Abelard kept in his personal library, lends even more weight to that perspective.

2. *The ascription of the Epistolae duorum amantium*

The following step of this textual journey will lead us to another hotly debated issue. When Ewald Könsgen edited in 1974 long excerpts from an anonymous love epistolary found in a Clairvaux manuscript, his conclusion was that the couple involved bore strong similarities to Heloise and Abelard, but [126] he resisted the identification.⁶⁶ That step was taken 25 years later by Constant Mews, within a more global approach to literary cross-gender dialogue in the 12th century.⁶⁷ This proposal has been received in various ways: some scholars not only accepted the ascription,⁶⁸ but also brought forward new arguments in its favour,⁶⁹ while others

⁶⁴ Peter Dronke, *Women Writers of the Middle Ages* (1984), 112.

⁶⁵ Mews, *Abelard and Héloïse*; Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*. See also Findley, "Does the Habit Make the Nun?"

⁶⁶ Ewald Könsgen, *Epistolae duorum amantium: Briefe Abaelards und Heloises?* (Leiden, Brill:1974). The subtitle was added by the publisher, not the critical editor, as he makes clear in "Der Nordstern scheint auf dem Pol. Baudolinos Liebesbriefe an Beatrix, die Kaiserin – oder *Ex epistolis duorum amantium*," in *Nova de veteribus. Mittel- und neulateinische Studien für Paul Gerhard Schmidt*, A. Bihrer, E. Stein ed. (München-Leipzig: Saur, 2004) 1113-21. The letters will be referred to by their number, preceded by letter M for the woman (*Mulier*), V for the man (*Vir*).

⁶⁷ Mews, *The Lost Love Letters*. The same author developed his thesis with more arguments, most notably in *Abelard and Heloise*, "Cicero and the Boundaries of Friendship in the Twelfth Century," *Viator* 38-2 (2007): 369–84, and in a new chapter added to 2008 edition of the *Lost Love Letters*.

⁶⁸ Barbara Newman, review of Mews, *The Lost Love Letters*, *The Medieval Review*, 2000; Damien Boquet, review of Mews, *La voix d'Héloïse* (French translation of *The Lost Love Letters*), *Médiévales* 51 (2006): 185-188; Elisabeth Lalou, "Quid sit amor?," *Critique* 716-717 (2007): 80-90, just to quote some favorable reviews containing interesting discussions.

have expressed their scepticism on various grounds, arguing that is impossible to decide and that the outcome doesn't matter much,⁷⁰ or just stating their disbelief.⁷¹ The number of critics mounting an argued case against C. Mews' thesis is rather limited, and no one has come close [127] to refuting his claims⁷² They will be discussed in due course, along with some other important contributions that throw new lights on some aspects of the letters without offering decisive arguments in favour or against the ascription.⁷³

As always with textual studies, the codicological examination has to come first. In the present case, the situation is fairly simple. The epistolary is only known through extracts of 116 letters and poems copied in 1471 by the librarian of Clairvaux, Jean de Woëvre (Johannes de Vepria). While preparing the new catalogue of the abbey's library, the young Cistercian humanist gathered in a personal volume examples of epistolary art, either rare or famous, all found as he browsed through one of the largest monastic book repository of Western Europe.⁷⁴ The excerpting of the *EDA* was conducted in that context, for rhetorical purposes; it was executed in a careful, philological mode, with oblique strokes signalling all omissions in the copy. We are therefore in a position to realise that many letters are truncated at places where one would expect to find the narration of particulars, regarding events and actions that the surviving lines refer to in vague and general terms. For instance, in V 12, the scribe kept a formula expressing the man's contentment at the result of a specific action (*certe fecisse iuvat*), without noting

⁶⁹ C. Stephen Jaeger, "The *Epistolae duorum amantium* and the Ascription to Heloise and Abelard," and Id., "A Reply to Giles Constable," *Voices in Dialogue: New Problems in Reading Women's Cultural History*, ed. L. Olson, K. Kerby-Fulton (Notre Dame University Press, Notre Dame: 2005), 125–66 and 179–86; John O. Ward and Neville Chiavaroli, "The Young Heloise and Latin Rhetoric: Some Preliminary Comments on the 'Lost' Love Letters and Their Significance," *Listening to Heloise*, 53–119; Sylvain Piron, "Enquête sur un texte," in *Lettres des deux amants, attribuées à Héloïse et Abélard* (Paris, Gallimard: 2005), 175–218.

⁷⁰ Guy Lobrichon, *Héloïse, l'amour et le savoir* (Paris, Gallimard: 2005); Maria Teresa Fumagalli Beonio Brocchieri, in *Lettere di due amanti. Attribute a Eloisa e Abelardo*, trans. Claudio Fiocchi, (Archinto: Collano, 2006). A recent German translation simply ignores the debate: *Und wärst du doch bei mir. Ex epistolis duorum amantium. Eine mittelalterliche Liebesgeschichte in Briefen*, trans. Eva Cescutti, Philipp Steger (Zurich: Manesse Verlag, 2005).

⁷¹ John Marenbon, "The Rediscovery of Peter Abelard's Philosophy," *Journal of the History of Philosophy* 44- 3 (2006): 331–351, see p. 348–49.

⁷² Giles Constable, "Sur l'attribution des *Epistolae duorum amantium*," *Académie des inscriptions et belles-lettres: comptes rendus des séances* (2001): 1679–93 (the original english version appeared later in *Voices in Dialogue*); Peter Dronke, review of *Listening to Heloise*, *International Journal of the Classical Tradition* 8 (2002): 134–139; Peter von Moos, "Die *Epistolae duorum amantium* und die 'säkulare Religion der Liebe': Methodenkritische Vorüberlegungen zu einem einmaligen Werk mittellateinischer Briefliteratur," *Studi Medievali* 44 (2003): 1–115; Jan Ziolkowski, "Lost and Not Yet Found: Heloise, Abelard, and the *Epistolae duorum amantium*," *Journal of Medieval Latin* 14 (2004): 171–202..

⁷³ Dronke and Orlandi, "New Works by Abelard and Heloise," *Filologia mediolatina* 12 (2005) 123–177 (Only Orlandi's part of the article deal with the *EDA*); Francesco Stella, "Analisi informatiche del lessico e individuazione degli autori nelle *Epistolae duorum amantium* (XII secolo)," in R. Wright (ed.), *Latin vulgaire – latin tardif VIII. Actes du VIIIe colloque international sur le latin vulgaire et tardif, Oxford, 6–9 septembre 2006*, (Hildesheim/Zürich/New York, Olms-Weidmann: 2008); Id., "Epistolae duorum amantium: nuovi paralleli testuali", forthcoming in *Journal of Medieval Latin*, 2008. Both Orlandi and Stella express their scepticism at the ascription, but the results presented in their articles do not rule out such a possibility.

⁷⁴ André Vernet, Jean-François Genest, *La bibliothèque de l'abbaye de Clairvaux du XII^e au XVIII^e siècle. I Catalogues et répertoires* (Paris: CNRS, 1979).

the details of that action. In V 31, a sentence in which the man tells how the thought of his friend helped him in certain difficult circumstances is surrounded by two signs of omissions, indicating that the scribe didn't care to report what these [128] circumstances were. The same type of excerpption is repeated throughout, to the point of rendering hardly understandable the meaning of some letters that probably had a more narrative nature, such as M 107 and M 112. Out of what is left of these two letters, we can only guess that the woman had important things to say about her personal situation. In the absence of such concrete details, the task of determining the location and datation of the letters, and to identify the characters involved is highly problematic.

An analysis of the Clairvaux manuscript allows us to make a few deductions. The title, *ex epistolis duorum amantium*, was inserted by the librarian, rather than copied from a model, as well the marginal signs M and V, indicating alternatively letters written by the woman or the man. This suggests that the apograph volume was deprived of all editorial apparatus, such as a title and rubrics separating the letters.⁷⁵ Some long letters are drastically abbreviated, but apparently only one was totally left out.⁷⁶ There is no reason to presume that the original collection contained more letters. As it stands, this is already by far the longest medieval love letter collection. The original manuscript was surely found within the library, as for the other sets of letters excerpted in the same codex. Since the apograph does not appear in the 1471-72 inventory, the librarian presumably kept it for himself. He may have later lent it to some friend who never returned the original manuscript. As for the origin of this volume, although this cannot be taken as a proof, it is worth noting that monks of Clairvaux were acting as confessors at the Paraclete, a situation that could explain how a manuscript initially in the latter abbey could have been transferred to the Cistercian one.

Is this a collection of authentic letters exchanged between a couple of lovers, as the title inserted by Clairvaux's librarian suggests? E. Könsgen concluded that such was the case, by stressing the contrasts between two distinct literary personalities. From one letter to another, the man frequently repeats the same turns of phrase, a stylistic trait employed by the woman only twice. On a more global scale, their vocabularies show distinct features, a fact that the statistical approach by F. Stella confirms.⁷⁷ G. Orlandi's examination of the *cursus* reveals a clear discrepancy between the styles of the two writers.⁷⁸ On another level, C. Mews has made clear a sharp contrast in their philosophical [129] conceptions of love,⁷⁹ and Stephen Jaeger has stressed important differences in their characters.⁸⁰ Accepting that they are extracts of authentic love letters would therefore pose no problem, if it were not for some objections raised by Peter von Moos, who claims that the collection is some sort of pastiche written by one or more writers, organised according to a

⁷⁵ Piron, "Enquête," 179-81 for a detailed demonstration.

⁷⁶ The missing item would be a letter from the man, between M 112 and M 112a, cf. Piron, "Enquête," 182-83.

⁷⁷ Stella, "Analisi informatiche del lessico", 569: "quello che possiamo confermare in maniera ora direi definitiva è che si tratta di sue scriventi diversi, e quindi che si tratta effettivamente di un epistolario, probabilmente reale".

⁷⁸ Dronke and Orlandi, "New Works", 146-65.

⁷⁹ On top of the references quoted above, see also Mews, "Philosophical Themes in the *Epistolae Duorum Amantium*: The First Letters of Heloise and Abelard," *Listening to Heloise*, p. 35-52.

⁸⁰ Jaeger, "The *Epistolae duorum amantium*."

thematic order, and produced at a much later date (late 13th or early 14th century).⁸¹ None of these views stand the test of criticism. The thematic ordering is more than elusive, and amounts in the end to nothing more than noting the changing moods and themes appearing in letters exchanged over more than one year, while postulating that items not fitting with this succession of themes would be later additions inserted randomly. In the absence of a clear and meaningful underlying thematic structure, there is no ground for challenging the apparent chronological order of the collection. The only exception is provided by the final item (V 113), which might be an earlier poem, added at the end of the collection after the correspondence had ceased.⁸²

The hypothesis of an artful imitation of real letters is also flawed. As Stephen Jaeger has shown, the letters contain many private references, only intelligible to the recipient, that rule out any other situation than that of the continuous recording of a private exchange.⁸³ The lack of any understandable motivation for such a pastiche is problematic. It is hard to conceive that a talented writer would have taken enormous pains to respect the stylistic [130] characteristics of the two *personae* of a fictive dialogue, over more than one hundred letter, without a specific purpose. On a formal level, the collection can hardly have a didactical aim, since the letters often follow unusual patterns and rarely stick to the recommended standards of *ars dictaminis*. Neither do their contents provide a satisfactory explanation, since the collection conveys no clear moral message and lacks an overall unambiguous conclusion. The two cases of a fictive epistolary mentioned by P. von Moos, Buoncompagno da Signa's *Rota veneris* and Guillaume de Machaut's *Voir dit*, fit in respectively with these categories; the *EDA* do not. As for a hypothesis that has no known parallel in medieval literature, the notion of gratuitous "exercices de style" sounds at odds with both the repetitiveness of many letters, and the gradual unfolding of a personal story. As for the late date, the author implicitly recanted his views in a recent paper.⁸⁴

All serious objections brushed aside, one should accept that the Clairvaux manuscript transmits remains of an authentic correspondence exchanged between a

⁸¹ von Moos, "Die *Epistolae duorum amantium*," and the objections raised in Piron, "Enquête," 213-17.

⁸² Piron, "Reconstitution de l'intrigue", *Lettres des deux amants*, 25-26. Due to the lacunary status of most letters and to the contingent process of letter writing that rarely produces a regular alternation of messages, it is not possible to demonstrate that all letters strictly respond to one another. Yet some threads can be identified beyond any doubt on account of their contents, such as 13-14, 18-19, 21-27, 58-64, 71-72, 74-76, 84-86. V 87 alludes to a rift that helps making sense of the exchange 69-76 and the subsequent reconciliation. A coherence can be found in 106, 108 and 109, as the expression of a forced separation, then a reunion of the couple. Other letters are playing with recurring phrases and images, such as 88-89 or 91-93. Although they lack obvious traces that would relate them to the preceding or following letters, all those that appear between the more organised moments of the correspondence fit in within the overall chronological ordering, on account of expression, mood, state of the relationship and degrees of intimacy, to the exception of V 113.

⁸³ Jaeger, "The *Epistolae duorum amantium*."

⁸⁴ von Moos, "Kurzes Nachwort zu einer langen Geschichte mit missbrauchten Liebesbriefen: *Epistolae duorum amantium*", in., *Schrift und Liebe in der Kultur des Mittelalters*, G. Melville ed (Münster, Lit Verlag: 2005), 291: « So scheint mir die genauere Datierung dieser Briefe nach etwa 1180 und vor 1471 heute noch weitgehend offen, auch wenn ich Argumente für verschiedene Zeiten versuchsweise zur Diskussion gestellt habe. » The admission of such a wide range of possible dates only means that the author gives up his earlier views.

woman and a man over more than one year. Some clues indicate that the exchange was initially conducted on wax tablets (V 14, 37), a common tool used by students for taking notes or doing exercises, that could provide adequate secrecy for communication between lovers.⁸⁵ As the exchange went on, one of the partners copied onto parchment the messages that he or she sent as well as those received. Evidence points that it is the woman who collected the letters.⁸⁶ Their relation is clearly that of a female student and her teacher, mutually admiring their philosophical excellence (M 23, 49; V 50). While only a few of his letters reveal his abilities as a logician, she displays throughout the exchange a rich biblical and classical culture. The man is a renowned teacher, engaged in controversies, as is implied by an hymn that celebrates his triumph over a rival (M 66).⁸⁷ What is unusual, as compared to other cases of cross-gender medieval dialogue, is that both were apparently [131] living outside the cloister. A striking feature of the woman's lexicon is the absence of all notions typical of monastic morality, from sin to penance.⁸⁸ Both of noble origin, they were living in the same town (V 113), the man going away for some periods (M 45). The way in which she speaks of how he prevailed over the French could mean that he was active in *Francia*, while not being a native (M 49). Both were apparently aware of their local fame, and were concerned by rumours over their relationship. It is difficult to assess their precise age, since both speak about their youth in a loose way (M 1, 5, 21, 53, 73, V 26, 50).

The age of the woman has fuelled a minor discussion that hinges on the way one understands the expression *Non michi vetus es* (V 75). P. Dronke argues for an absolute meaning of the adjective *vetus* ('you are not old for me'); being used in a rather ungallant way, it would imply that the woman was in fact not that young.⁸⁹ Yet the following proposition, *quotidie cordi meo innovaris* ('every day you are renewed in my heart'), strongly suggests that the verbal group should be understood in a progressive sense ('you are not growing old'). Admittedly, it would have been more correct to write *non veterascis* but *non vetus es* may well have been preferred for euphonic reasons. In another letter (V 96), the man returns to the same image of a daily renovation of love, as opposed to the ageing of passing time.⁹⁰ The debated formula should be understood in the light of this latter instance. This would then allow us to conclude the examination of the couple's profile by describing them as a famous philosopher and his brilliant young student, active in

⁸⁵ Lalou, "Quid sit amor?"

⁸⁶ Piron, "Enquête," 184-185. Such a way of collecting letters, combined with the lack of any sign of editorial apparatus, implies that the chronological ordering is the most likely pattern of organisation of this collection

⁸⁷ On that particular point, see the important comments by Jaeger, "The *Epistolae*."

⁸⁸ Among the words used in Heloise's letters and absent from the *Mulier* are those related to sexuality, *carnalis*, *casta*, *culpa*, *fornicatio*, *fornicator*, *luxuria*, *prostituere*, *turpitude*, *virginitas* and more generally to moral discipline: *abstinentia*, *continentia*, *confessio*, *contritio*, *incontinentia*, *penitentia*, etc.

⁸⁹ P. Dronke, review of *Listening to Heloise*, 138. Mews and Chiavaroli, *Lost love letters*, 281, translate: "you are not outmoded to me."

⁹⁰ See V 96 : *Mea verissime in te dilectio de die in diem proficit, nec temporum vetustate minuitur, immo sicut sol quotidie novus est, ita tua suavissima dulcedo novitate sua florescit, germinat, et vivide crescit.* (trad. Chiavaroli and Mews, 301: "Most truly my love for you grows from day to day and is not diminished by the passing of time. On the contrary, just as the sun is new every day, so your most delightful sweetness flourishes in its newness, sprouts and grows vigorously").

Paris, Chartres or a neighbouring city. In other words, and that was already E. Könsgen's conclusion, the couple was more or less in the same situation and place as Abelard and Heloise at the beginning of their affair.

Before deciding whether it makes any sense at all to discuss the likelihood of the ascription of the *EDA* to the famous pair, it is necessary to verify whether the date also fit. The sources put to use in the letters offer the [132] only certain indications. On the one hand, the absence of any knowledge of Aristotle's *Ethics*, on the part of people who claim to be the best moral philosophers of their days and debate at length on the theory of friendship, renders a date later than 1250 highly questionable, once the full translation by Robert Grosseteste was available and commented in schools. It is even implausible to posit a date after the first and partial translation, known as the *Ethica vetus*, a text already quoted in Bologna around 1184, and circulated slightly later in Paris.⁹¹ At the other end of the spectrum, the letters of both partners betray a strong literary dependence on the late 11th-century Loire Valley poets, such as Baudri of Bourgueil and Marbod of Rennes. F. Stella recently added many borrowings or reminiscences to those initially noted by E. Könsgen.⁹² Such indications leave us with a rather wide margin, suggesting that the letters were exchanged at some point during the twelfth century.

In order to reach a more precise result, a revealing test consists of tracing the presence of rare words whose creation can be distinctively assigned to a precise cultural moment. The woman delights in such rarities, to the point of coining new words herself. Terms such as *inepotabilis*, *innexibilis*, *dehortamen* or *vinculamen*, not found in any other Latin writer, do not provide any clear indication of date, since adjectives in *-bilis* or substantives in *-amen* are too easily created. All other unusual words in the woman's letters feature in writers belonging to the same generation as Heloise, like Hildegard of Bingen or Bernard of Clairvaux, or to earlier ones, such as Guibert of Nogent or Robert of Liège (Rupert von Deutz).⁹³ Following a similar investigation, F. Stella remarks that Abelard is the writer sharing the most numerous [133] rare turns of phrases with the woman.⁹⁴ What is significant for the purpose of dating the collection is that no unusual word in the

⁹¹ The *Ethica vetus* was already quoted in Bologna ca. 1184, cf. Hermann Kantorowicz, "The Poetical Sermon of a Mediaeval Jurist: Placentinus and His *Sermo de Legibus*," *Journal of the Warburg Institute*, 2 (1938): 22-41, esp. p. 41 for the quote. The earliest surviving manuscripts are slightly later, and the text was not used in Paris before the early XIIIth Cent, cf. *Ethica Nicomachea. Translatio Antiquissima libr. II-III sive 'Ethica Vetus'*, ed. R.A. Gauthier, (Leiden-Bruxelles: Brill-Desclée De Brouwer, 1972). Even if this partial translation does not contain the chapters of friendship, it brought about a rapid change in the vocabulary of virtues that is not reflected in the *EDA*.

⁹² Stella, "Epistolae duorum amantium: nuovi paralleli testuali".

⁹³ Among unfrequent words, Guibert uses *cervicositas*, *dehortare* (the closest one can find to *dehortamen*), *equipolenter*, *exsaciare*, *indefectivus*, *indessinens*, *precordialis*, *scienciola*, *superciliositas*. Hildegard has *viriditas* (71 times!), *calibs*, *flabrum*, *magisterialis*; Bernard: *cervicositas*, *immarcidus*, *litteratorius*; Rupert: *dulcifluum*, *equipolenter*, *magisterialis*, *superedificare*. These results are based on an interrogation of Cetedoc Index of Latin Forms, Patrologia Latina Database and of the files of the Nouveau Du Cange in Paris.

⁹⁴ Stella, "Epistolae duorum amantium: nuovi paralleli testuali". To these, I can add that that Abelard uses the adjective *litteratorius* (in the form *litteratorie scientie*, precisely referring to Heloise, in *Historia*, ed. Hicks, p. 56), while *aequipolenter* is found in Berengarius, *Apologeticus pro Petro Abaelardo*, PL 178, 1868A.

EDA makes its first appearance in medieval latin later than the early 12th century. Apart from *scibilitas*, first used by Abelard, the very rare *immarcidus* first appears in an imperial diploma of 1028. On the other hand, the woman is using words that go out of favour after the beginning of the twelfth century, such as *dulcifluus*,⁹⁵ that was not infrequent in Carolingian times, or the much rarer *dulcifer*,⁹⁶ both witnesses to the language of sweetness so important in the high Middle Ages emotional discourse that Barbara Rosenwein recently discussed.⁹⁷ This test provides negative evidence, demonstrating that the vocabulary used by the two lovers is consistent with the lexicon available towards the beginning of the 12th century.

Focussing on the poetical parts of the collection and submitting them to a systematic comparison with the corpus of medieval latin poetry, F. Stella found both a confirmation of previously identified trends and some new tendencies: strong inspiration from the Loire valley poets, similarities with French or Paris-trained English XIIth Cent. poets, and a sharp decline in parallels after the end of the century. His analysis also bring forth a possible objection to the ascription theory. A series of poets active in the second part of the twelfth century are sharing groups of two or three words with the poems of the *EDA*.⁹⁸ Yet one should be cautious before deciding how significative such findings are. In most cases, these authors are only alluding to earlier poems that are also used in the *EDA*. Other parallels of two or three words, such as *mens mea sentit* (“my mind feels”) can be purely accidental. In my view, only [134] one case can seriously be considered as an actual borrowing or a source of the *EDA*. In his *Entheticus de dogmate philosophorum*, his earliest work, written in a poetical form, John of Salisbury uses the phrase *quicquid mundus habere potest* (“all that the world can contain”), that is also found in the final poem of the *EDA* (V 113).⁹⁹ Now, as noted earlier, this piece stands apart in the collection; initially written for a semi-public audience, and not directed to the woman as a private letter, it was added afterwards to the collection as a coda. Thus, it is not unthinkable that it enjoyed some circulation and that it was known by John, who came to Paris in 1136, studying with the greatest masters of the time, starting with Peter Abelard. All in all, this discussion of the collection’s date shows that the evidence rather points towards the first part of the 12th century, as Ewald Könsgen had initially concluded by considering literary

⁹⁵ The Patrologia Latina Database shows very few hits for *dulcifluus* later than the first decades of the XIIth Cent, in the *Historia Compostelana* (1100-1139), Richard of Saint-Victor and Thomas of Perseigne, while earlier usages are numerous, from Venantius Fortunatus to Rupert of Deutz or Hariulf of Oudenburg.

⁹⁶ Present in Plautus (*Pseudolus*, 1259) or Tatuinus (*Aenigmata* 4, 1), *dulcifer* is used again by Alcuinus and, through him, Froumundus of Tegernsee, (*Poemata*, PL 141, 1300C and 1301A). P. Dronke, review of *Listening to Heloise*, 136, takes this thread as evidence in favour of a Bavarian origin of the *Mulier*.

⁹⁷ Barbara Rosenwein, *Emotional communities in the Early Middle Ages* (Ithaca (NY): Cornell UP, 2006), 110-113.

⁹⁸ Stella, “*Epistolae duorum amantium*: nuovi paralleli testuali”. These various parallels should be discussed one by one. For the sake of brevity, I am jumping to the conclusions of my examination of the important data gathered by Francesco Stella.

⁹⁹ John of Salisbury, *Entheticus maior and minor*, Jan van Laarhoven ed. (Leiden: Brill, 1987), see t. 1, p. 125, v. 300. The editor suggests, 47-52, that the first part was written in Paris when John was still a student. Abelard himself is mentionned, p. 109, v. 57.

themes,¹⁰⁰ and as Stephen Jaeger concurred on the basis of the cultural background of the letters.¹⁰¹ Yet, there is no proof that compels us to narrow the margin to the earlier decades of the century.

This means that the hypothesis of an ascription to Heloise and Abelard cannot be ruled out from the start. It should be taken all the more seriously since we do possess external indications, provided by both of them, that the early phase of their affair involved the writing of numerous letters,¹⁰² while no other known couple fits in so closely with the profile of the anonymous pair. Rather than repeating arguments produced in favour of the ascription, I would like to show briefly that they have not been successfully contested so far. The central argument raised by Constant Mews was his observation that the love letters are accidentally using a technical philosophical terminology, that he considers typical of Abelard. This claim cannot be disproved on a lexical basis, but on a doctrinal one only. Noting that some of these words are trivial, such as *indifferenter*, is not a valid objection since what matters here is the use of that adverb in a certain theoretical context and not in its undifferentiated common use. Likewise, remarking that a term such a *scibilitas* was also used, or rather coined anew, by Albert the Great or Ramon Lull is beside the point, since comparison should only be made with 12th-century authors, none of whom we know of uses this neologism. The only serious objection, which is all but a refutation, comes from F. Stella, who rightfully calls for a systematic survey. C Mews has found positive evidence that traces of Abelardian [135] philosophy surface in the *EDA* – and it is not a problem if they appear mostly in the woman's letters, since the student is hereby trying to stir a philosophical discussion with her master. The contrasted use of the adjectives *specialis* and *singularis*, by the man and the woman, in both the *EDA* and the Correspondence, is fairly impressive. Still, a systematic demonstration would require showing that this terminology was strictly Abelardian, to the exclusion of all other contemporary philosopher. Due to the fragmentary, and often anonymous status of the documentation produced in 12th-century philosophical schools, this task is beyond the abilities of historians. Even if they appear to some as too weak to be a sufficient textual proof of ascription, these indications demonstrate at least that the setting of the letters is a twelfth-century city where the study of dialectics was blooming, Paris being the most obvious candidate.

In an acerbic polemical article, Jan Ziolkowski bases his criticism on a comparison between the man's letters in the *EDA* and later Abelardian writings, "in matters of vocabulary, prose rhythm and prosody, and allusion."¹⁰³ His observations bring forth undeniable discrepancies between these documents, although many of his results should be mitigated. Analysing the frequency of function words that are supposedly used by one writer in a consistent manner, in whatever genre and context, is an important tool for identifying his literary productions. But relying on a selection of five such words, as J. Ziolkowski does, is not sufficient to draw a convincing picture. A more global assessment, provided by F. Stella, shows that strong divergences are limited to some words (such as *autem*, *quidem*, *vehementer* or *scilicet*) while the frequency is comparable for other words

¹⁰⁰ Könsgen, *Epistolae*, 97.

¹⁰¹ Jaeger, "The Epistolae."

¹⁰² *Historia*, ed. Hicks, p. 56; Ep. II, p. 152.

¹⁰³ J. Ziolkowski, "Lost and Not Yet Found."

(such as *enim*, *sicut*, *tam*, or *tamen*); the overall data can then be described as not “particolarmente significativi”.¹⁰⁴ Out of my own calculations on the vocabulary of both collections, I observe some notable proximities between the woman and the man in the *EDA*, as well as between Heloise and Abelard in the Correspondence (precisely those signs that prompted John Benton to argue for a single author theory in 1975).¹⁰⁵ Yet this shows primarily that people writing to each other tend to use similar vocabularies. The frequency of many function words in the woman’s and Heloise’s letters is rather close (for instance, *enim*, *ergo*, *iam*, *ita*, *nunc*, *pro*, *sic*, *tam*, *unde*), and the mutual overlap of their vocabulary is [136] notable, but certainly not strong enough to claim an identity of authorship on that sole basis.¹⁰⁶

As for prose rhythm, F. Stella notes that G. Orlandi’s comparison of the *cursus* in the *EDA* and the Correspondence can lead to very different conclusions, whether one chooses to consider rough frequencies (in which case there are striking resemblances between both pairs), or to correct them according to the Pearson test (in which case the resemblances disappears).¹⁰⁷ J. Ziolkowski gives much weight to Peter Dronke’s impression of a stylistic difference between the woman, who constantly uses semi-rhyming prose, and Heloise, who uses it in a more selective fashion; in her prose, “passages that rhyme abundantly, not just in simple pairings, alternate with long stretches that have no rhymes at all”.¹⁰⁸ Yet letter 49, the most elaborate one written by the woman that is preserved almost entirely, fits in rather well with such a description, since it displays an alternance of rhyming and non-rhyming passages, and contains at times multiple rhymes.¹⁰⁹ It could also plausibly be argued that the same person gradually evolved into a more mature literary personality, distancing herself from the manneristic rhyming style she had been initially taught. The same type of consideration can be opposed to the sharp divergences noted by J. Ziolkowski regarding the poetical techniques of the man and that of Abelard in his *Carmen ad Astralabium*. Differences in genre, time and context are such that they can easily account for such variations. Furthermore, the castration and monastic conversion of Abelard mark such a break in his life that it could have affected his writing habits as well, in a radical manner. While there is some continuity in his philosophical endeavours, once he became a monk at Saint-Denis, he resolutely turned his back on the Ovidian poet and lover he had once been.¹¹⁰ It should come as no surprise that, when composing a didactical poem for

¹⁰⁴ F Stella, “Analisi informatiche del lessico.”

¹⁰⁵ John F. Benton and Fiorella Prosperetti Ercoli, “The Style of the *Historia Calamitatum*: A Preliminary Test of the Authenticity of the Correspondence Attributed to Abelard and Heloise,” *Viator* 6 (1975): 59-86.

¹⁰⁶ My results slightly differ from those of F. Stella, since I include the *Problemata* in the analysis Heloise’s vocabulary, but my conclusions exactly concur with his : “Insomma la Mulier assomiglia ad Eloisa e i due amanti si assomigliano fra loro ben più di quanto il Vir somigli ad Abelardo.”

¹⁰⁷ F Stella, “Analisi informatiche del lessico”.

¹⁰⁸ Dronke, review of *Listening to Heloise*, 137.

¹⁰⁹ See for instance: ... cupiditates omnes refrenat, amores reprimit, gaudia temperat, dolores extirpat; que cuncta apta, cuncta placentia, cuncta jocundissima sumministrat, nichilque se melius reperire valet. It can also be the case that in his drastic abbreviation of M 107 and 112, Johannes de Vepria selected the most rhetorically appealing sentences, leaving aside non rhyming passages.

¹¹⁰ For a remarkable unconscious reminiscence of the *Heroides* in *Theologia Scholarium*, see Anne Grondeux, “Turba ruunt (Ov. Her. I 88): histoire d’un exemple grammatical,” *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 61 (2003) 175-222.

his son or liturgical hymns for the Paraclete, he [137] reverted to very different techniques and references. In a less dramatic fashion, as soon as they became bishops, both Baudri of Bourgueil and Marbod of Rennes changed their writings habits and poetical styles.

More generally, any attempt at a comparison between the two sets of letters should take into consideration a series of factors. If they are to be ascribed to Heloise and Abelard, the messages and letters excerpted by Johannes de Vepria would have had to have been exchanged in 1114-16, according to my reckoning, while the Correspondence is usually dated to around 1132-33. Moreover, the first messages were written for very private purposes, in secrecy and often in a rush. On some occasions, the man had to answer on the woman's wax tablets while the servant acting as a messenger was waiting at the door. By contrast, the letters exchanged after the *Historia calamitatum* had from the start a semi-public character, since the nuns of the Paraclete were included as an audience for Abelard's letters to Heloise, and they were aiming as much at religious edification or reflection, as at personal communication. A distance of eighteen years, a radical transformation of social positions, and a shift in intentions can explain many changes in literary habits. All this being said, it has to be admitted that Abelard's voice is not easily recognisable in the *EDA*. An explanation can be provided for that fact, since we ignored what Abelard's intimate voice was like during the first years of his relationship with Heloise. Still, this aspect is certainly the weakest point in defence of the ascription, but in the face of remaining evidences, I don't perceive it as an insuperable obstacle.

As concerns literary allusions, J. Ziolkowski's reservations are mainly due to the fact that the *EDA* do not correspond to what he expected the earlier correspondence between Heloise and Abelard to be. It may be disconcerting that Lucan is not quoted more, given the number of reminiscences of the *Pharsalia* found in later works. But this is an argument *e silentio* that cannot be given decisive weight, when compared to positive evidence. In this regard as well, the investigation should be more systematic, and may bring forth new parallels. For instance, C. Mews has recently brought to light an element that deserves consideration. A group of three questions from Abelard's *Sic et non*, discussing *caritas* as the foundation of ethical life, gather quotations from Cicero, Augustine and Jerome, which the lovers are using in their theoretical debate, in letters 24 and 25.¹¹¹ This is not a case of one casual quotation found in two texts, but of a specific selection of extracts from different authors, not associated in any earlier anthology, and tied together within an elaborate discussion on love in both documents. The plausibility that these references would have first appeared in a real dialogue before their [138] incorporation into a collection of sentences is much higher than the reverse possibility. In such a case, Abelard would have inserted in his anthology of patristic opinions some sources initially provided by Heloise, another sign of the collaboration we already hinted at with the arguments against marriage.

Out of this brief presentation of the debate, it emerges that there is a case in favour of the ascription that has not been convincingly disproved yet. Its strength can be debated, not all scholars may be equally convinced, but it is not acceptable to reject the theory as disdainfully as Jean-Yves Tilliette does, by presenting it as

¹¹¹ P. Dronke, review of *Listening to Heloise*, 137.

another chapter in the legend of Heloise and Abelard, “à la frontière de la science et du rêve”.¹¹² Arguably, more work should be done, in various directions, in order to narrow the margins of uncertainty that remain. In the following pages, I wish to present a different type of argument based on what I understand to be the personal development of both the *EDA*'s woman and the young Heloise. If the argument is correct, it would allow us to connect the two series of documents, and show how they interweave as two facets of the same story.

3. *Heloise's moral philosophy*

It is high time we introduced some reflections on the theme of the present volume. The question of memory is obviously central for the understanding of both sides of the Correspondence. Abelard's narration of his disasters belongs to the genre of the apology, presenting excuses and justifications for his past conduct and misadventures. This is conducted by using a selective, self-conscious and moralizing memory, that deliberately aggravates the sins he committed, especially in relation to Heloise. Once the task has been performed, the theologian showed no willingness to share more memories with his wife; he only turned back to it reluctantly, in his third letter, to emphasize the sinfulness of their behaviour in Argenteuil's refectory and in other circumstances.¹¹³

For her part, Heloise demonstrates a very different attitude. The issue that proved to be the most problematic, or even shocking, to generations of interpreters confronted with her words (and it is fair to recall that they were mostly male and devout Christians) is that her religious conversion was not accompanied by a denial of her earlier memories. She had strong moral reasons for acting in that way; yet those reasons were conflicting with each other. They can somehow be described as the philosophical and the theological side [139] of Heloise's internal drama. One was the sense that nothing could or should undo nor curb her love for Abelard; her whole self had been so totally involved in this love that renouncing it, albeit for religious motives, would have been a self-betrayal of the worst kind. As she memorably puts it in her first letter, if her heart (*animus*) is not with Abelard, it cannot be anywhere else.¹¹⁴

The other conflicting reason was her detestation of hypocrisy in the face of God. Submitting herself to a merciless examination, she considered these memories and longings for intimacy with her lover and husband that she couldn't part with as sinful. As Brooke H. Findley has subtly pointed out, the quest for sincerity necessarily implies self-denunciation for being a hypocrite.¹¹⁵ This should not be mistaken, as has often been done, with a confession of un-Christian feelings. On the contrary, over-emphasizing a failure to live up to the highest christian standards entails a willingness to live up to them. It is in such a context that one of the most famous and vivid medieval expression of involuntary memory should be understood. As Heloise confesses, it occurs in dreams or as a distractions of the

¹¹² J.-Y. Tilliette, "Introduction," in *Lettres d'Abélard et d'Héloïse*, ed. Hicks, 13-14.

¹¹³ Ep. V, ed. Hicks, 206.

¹¹⁴ Ep. II, ed. Monfrin, p.248-251: Non enim mecum animus meus, sed tecum erat; sed et nunc maxime, si tecum non est, nusquam est: esse vero sine te nequaquam potest.

¹¹⁵ B. H. Findley, "Sincere Hypocrisy."

mind during the most solemn occasions, provoking uncontrolled gestures and utterances:

For me, the pleasures we shared in love were sweet, so sweet they cannot displease me now, and rarely are they ever out of my mind. Wherever I turn, they are there before my eyes, with all their old desires. I see their images even in my sleep. During Holy Mass itself, when prayer should be its purest, unholy fantasies of pleasure so enslave my wretched soul that my devotion is to them and not to my prayer: when I ought to groan for what I have done, I sigh not for what I have lost. Not only what we did but when and where – these are so fixed within my heart that I live through them again with you in all those times and places. I have no rest from them even in sleep. At times my thought betray themselves in a movement of my body or even in involuntary words.¹¹⁶

Accusing herself of hypocrisy, Heloise reproaches herself with acts that theologians would later discuss as the “first movements“ of the soul, and usually declare devoid of any guilt.¹¹⁷ Abelard, for one, only considered those actions accomplished on purpose, when the deed was rooted in a deliberate intention, as culpable.¹¹⁸ In the *Carmen ad Astralabium*, he recalled Heloise's *crebra querela*, her frequent complaint at being unable to repent and regret past pleasures.¹¹⁹ In reality, her quarrel against herself encompassed two different internal conflicts. The first, and only one that Abelard could perceive, involved the religious necessity to repent and the moral demands of faithfulness towards her great human love. The latter requirement, in turn, was anything but a peaceful one. Among other things, it implied a self-accusation of a different type, that of having brought miseries to her lover.

In order to make my point clear, some general considerations are needed. When historians approach twelfth-century emotional life, they are not confronted with

¹¹⁶ Ep. IV, ed. Monfrin, 193-207: In tantum vero ille quas pariter exercuimus amantium voluptates dulces michi fuerunt, ut nec displicere michi nec vix a memoria labi possint. Quocumque loco me vertam, semper se oculis meis cum suis ingerunt desiderijs, nec etiam dormienti suis illusionibus parcunt. Inter ipsa missarum sollempnia, ubi purior esse debet oratio, obscena earum voluptatum phantasmata ita sibi penitus miseriam captivant animam ut turpitudinibus illis magis quam orationi vacem: que cum ingemiscere debeam de commissis, suspiro potius de amissis. Non solum que egimus sed loca pariter et tempora in quibus hec egimus ita tecum nostro infixata sunt animo, ut in ipsis omnia tecum agam, nec dormiens etiam ab his quiescam. Nonumquam etiam ipso motu corporis animi mei cogitationes deprehenduntur, nec a verbis temperant improvisis (trans. Levitan, 79-80).

¹¹⁷ Damien Boquet, “Des racines de l’émotion : les préaffects et le tournant anthropologique du XIIe siècle“, *Le Sujet des émotions au Moyen Âge*, D. Boquet, P. Nagy ed., forthcoming, Paris, Beauchesne.

¹¹⁸ Marenbon, *The philosophy of Peter Abelard*, 249-264.

¹¹⁹ *Carmen ad Astralabium*, v. 375-384: sunt quos oblectant adeo peccata peracta / ut numquam vere peniteant super his / ymmo voluptatis dulcedo tanta sit huius / ne gravet ulla satisfacio propter eam / Est nostre super hoc Eloyse crebra querela / qua michi qua secum dicere sepe solet / si nisi peniteat me commississe priora / salvari nequeam spes michi nulla manet / dulcia sunt adeo commissi gaudia nostri / ut memorata iuvent que placuere nimis. (“Yet there those who past sins still so allure them that they can never feel truly penitent. Rather, the sweetness of that bliss remains so great that no sense of atoning for it has force. This is the burden of complaint of our Heloise, whereby she often says to me, as to herself: if cannot be saved without repenting of what I used to commit, there is no hope for me. The joys of what we did are still so sweet, that after delight beyond measure, even remembering brings relief“, trad. P. Dronke, *Intellectuals and Poets*, 257).

raw feelings that could be analysed in ahistorical psychological terms. All emotions are shaped by many social and cultural constraints that affect the gestures, behaviours, and rhetoric through which they are expressed; even their perception by the historical subject is mediated by the available categories.¹²⁰ The perception and enactment of emotions are also, inevitably, connected to ethical judgment. The claim that love as a passion would be beyond reason and morality is in itself a very peculiar moral stance. This is why I am inclined to treat Heloise's views on love, both as expressed in speculative terms and as enacted in her feelings, discourse and behaviour, as a moral philosophy of its own. This philosophy has much in common with her religious quest for sincerity, starting with her requirement for drawing all practical consequences from the principles she defends. Yet, the two do also conflict, and they represent one vivid instance of the tension between earthly and religious values that is anything but untypical of the first half of the twelfth century. The task of the final sections of this article will be to compare Heloise's philosophy of love with the one exposed, in her writings and acts, by the *Mulier* of the *EDA*.

Love is, however, much more than a culturally defined emotion. One of its peculiarities is that it involves the interaction between at least two persons and their environment. For that reason, time, duration and memory are closely woven into it. Love can only exist and develop within a story as the dynamic unfolding of various emotions in both partners, more often than not in contradictory and asynchronous ways. Therefore, the cultural models chosen by or imposed on lovers have generally been found in narratives of different types, presenting a story evolving over time. Heloise and Abelard have captured the Western imagination, as early as Jean de Meun's rendering in the late 13th century; yet, when living their own story, they themselves had in mind some previous models found in classical latin literature. When tracing her own peculiar path, Heloise was drawing her inspiration from feelings and ideals expressed by fictive characters in latin poetry. This is precisely what the notion of her "literary self-fashioning" implies.

From such a perspective, one can easily understand that the *EDA* constitute an extraordinarily interesting historical source. Even in the fragmentary form in which we read them, they provide a unique glimpse into the intimacy of a learned couple, reflecting on their situation, and allowing us to follow the unfolding of their relationship over time. Constant Mews has rightfully stressed the importance of the philosophical debate going on between the partners. Here, I am less interested in their theories than in the way they are put to a test and sometimes contradicted by the deeds of the lovers, and above all, in the transformations of both characters in the course of events. Reconstructing their story enables us to compare it with the one Heloise and Abelard speak about in their letters. I should concede that such a comparison can only be made on the basis of very thin evidence, since the *EDA* do not provide any obvious external clue. For its part, the *Historia* offers only a very cursory and biased account of the period preceding Heloise's pregnancy, which is the one to which the *EDA* would correspond, according to my reconstruction. The subsequent letters, when talking about the past, concentrate on the most dramatic events that followed the child's birth: the marriage, Abelard's castration, and the

¹²⁰ For a convenient introduction to these problematics, see Piroska Nagy, "Les émotions et l'historien: de nouveaux paradigmes," *Critique* (716-717, 2007): 10-22..

religious conversion of the couple. Therefore, the practical [142] philosophy of love expressed by both female characters appears to be one of the most appropriate angles for a systematic comparison between both sets of documents. A crucial test would be to detect whether anything in the *EDA* could correspond to the refusal of marriage reflected in the *Dehortatio*. But a general confrontation of ideas present on both sides will already prove quite enlightening.

In the famous volume he dedicated to the couple, despite his misunderstanding of Heloise's claim to be unrepentant, Etienne Gilson makes an excellent point in describing her attitude as inspired by tragic Latin heroines. Peter Dronke summarised powerfully the same notion by saying that, in her first two letters, Heloise "writes her own *Heroides*."¹²¹ The comparison most aptly describes the intensity and poignancy of these letters. Yet, since faithfulness to her earlier ideals was a major driving force of her writing, I assume that the same reference to Ovidian heroines can also illuminate the personal choices she made at the very beginning of her relationship with Abelard. As we saw earlier, he did not reproduce in the *Historia* the second part of the *Dehortatio*. After having illustrated with examples of male philosophers that marriage was not fitting for him, it is possible that she brought forward likewise a series of female characters in order to hammer her second point that made her prefer to remain the unmarried friend of her hero. It could be an exercise for students of latin literature to gather all possible sources of inspiration, a task I shall not undertake here.

The major scene that allows for such a reading, reported in the *Historia calamitatum*, has often been commented on, among other by Mary Carruthers.¹²² About to take the veil at Argenteuil, and before stepping up to the altar, Heloise recited Cornelia's lament in Lucan's *Pharsalia*, accusing herself to have caused the defeat of Pompey, and asking to expiate for it. Cornelia, a well educated young woman endowed with an independent mind and a strong character, may have been an appealing figure for her. But it is only with Abelard's castration that this particular passage took on a specific personal importance. In the same vein, we should think of Heloise as possessing, within her literary memory, a full range of classic works out of which she was able to extract the relevant scenes, with which she would identify at various stages of her adventurous moral and emotional journey. In order to compare both letter collections, I shall select a few features, present in the Correspondence, [143] that strike me as characteristic of her moral philosophy. Since these texts are immensely famous and easily available, they can be presented in a very synthetic manner.

In the first place, no reader may have missed the tragic tone with which she expresses her readiness to sacrifice everything for Abelard. Not only did she "lose herself", as she puts it, when entering monastic life at his command,¹²³ a very serious reproach, expressed in her letters, is that he didn't trust her at that very moment, and forced her to take the veil first, as if he doubted the strength of her

¹²¹ Dronke, *Women Writers of the Middle Ages: a critical study of the texts from Perpetua († 203) to Marguerite Porete († 1310)* (Cambridge: CUP, 1984), 107, who focusses more precisely on the letter of Briseis to Achilles.

¹²² Mary Carruthers, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture* (Cambridge: CUP, 1990) 222-227 Peter von Moos, "Cornelia und Heloise," *Latomus* 34 (1975): 1024-1059.

¹²³ Ep. II, ed. Hicks : me ipsam pro iussu tuo perdere sustinerem.

resolution. Fifteen years later, she still has not totally forgotten it.¹²⁴ Such a combination of extreme love with a readiness to sacrifice oneself is typical of Ovidian heroines, Dido's suicide being probably the most powerful scene of all.

The readiness to lose everything for love, including her very self, has an exact parallel in the desire not to gain anything out of love, except love itself. The doctrine of pure love is perhaps the most famous aspect of Heloise's views. At its most poignant, it is encapsulated in a memorable line: *Nichil umquam, Deus scit, in te nisi te requisivi; te pure, non tua concupiscens* ("God knows I never searched for anything in you, except yourself; desiring you only, not what was yours").¹²⁵ This theme was at the centre of the missing second part of the *Dehortatio*.¹²⁶ More radically than a wish not to gain anything, it can be interpreted as a desire to vilify her social status for the sake of love. The famous reference to her preference for being called his *meretrix* rather than Cesar's *imperatrix*¹²⁷ testifies again for an identification with mythical heroines such as Briseis. As well as literary memories, this doctrine is grounded on philosophical sources, mostly Cicero's *De amicitia*, and on the theology of charity that she knew through Jerome and, among medieval writers, possibly Walter of Mortagne's *Sententia de caritate*.¹²⁸ The notion of the gratuitous love of God, transferred to human relations, is not untypical of the twelfth century, although it would be developed more in later decades, but its association with tragic connotations is surely Heloise's special mark. [144]

The third element I would stress may appear to be a secondary consequence of the previous two, but it deserves emphasis of its own. It concerns the exclusive and perpetual qualities of this love. The point is made strongly towards the end of her first letter, when Heloise insists that the real meaning of their love will be demonstrated by the way it ends. If Abelard doesn't provide her with the care he should, that would mean that he was attracted to her by concupiscence only, and not by friendship and love.¹²⁹ Although Heloise is here making reference to public rumour, this is no so much a threat as a reminder of a central piece of her morals. A love that ceases, for whatever reason, has never been a true one.¹³⁰ This demand for constancy and perpetuity is a major key to understanding the conflict with

¹²⁴ Ep. II, ed. Hicks, 150, Trans Levitan p 61: in quo, fateor, uno minus te de me confidere vehementer dolui atque erubui. Eque autem, Deus scit, ad vulcania loca te properantem precedere vel sequi pro jussu tuo minime dubitarem. (That you doubted me in this one thing, my love, overwhelmed me with grief and shame. But, as God knows, I would have followed you to Vulcan's flames if you commanded it, and without a moment's hesitation I would have gone first).

¹²⁵ Ep. II, ed. Monfrin, lin. 143-4.

¹²⁶ HC, ed. Monfrin, lin. 547-9 and more clearly in Heloise's response, lin. 144-185.

¹²⁷ Ep. II, lin. 161-2.

¹²⁸ Marenbon, *The Philosophy*, 298-300.

¹²⁹ Ep. II, lin. 217-23: cur post conversionem nostram, quam tu solus facere decrevisti, in tantam tibi negligentiam atque oblivionem venerim ut nec colloquio presentis recreer nec absentis epistola consoler; dic, inquam, si vales, aut ego quod sentio immo quod omnes suspicantur dicam. Concupiscentia te mihi potius quam amicitia sociavit, libidinis ardor potius quam amor. Ubi igitur quod desiderabas cessavit, quicquid propter hoc exhibebas pariter evanuit; lin. 259-60: nunc autem finis indicat quo id inchoaverim principio.

¹³⁰ Transferred to theological debate, this is exactly the theme under which Abelard inserted, arguments exchanged in *EDA* 24-25 in the *Sic et non*, q. 138: *Quod caritas semel habita nunquam amittatur et contra*.

theological values. No religious conversion can erase a human affection that is required to be indelible.

The fourth and final point regards the ambivalent attitude towards the loved man that her heroic ethics imply. On the one hand, the tragic desire of sacrifice goes together with total submission to her lover and master. Many passages can illustrate this point. It may suffice to recall the opening of her second letter, in which she expresses her surprise that he has mentioned her name first in the salutation formula of his letter.¹³¹ But at the same time, her self-abnegation is also the source of the highest requirements addressed to her partner. The construction of her first letter builds on the various reasons why Abelard should have taken care of her, and have written a letter of consolation to her rather than to his unnamed friend. In the first pages, she mentions his duty to take care of the nuns he established at the Paraclete; then, she briefly alludes to the duties he still has towards her, as his wife; but she insists much more strongly on what he owes her because of the passion she always had for him.¹³² Of his three relationships to her, as founder of the Paraclete, [145] husband and lover, Abelard responded mainly according to the first, while the third still mattered greatly to her. In this regard, a subtle nuance deserves to be stressed. Even if her love was not forsaking any kind of material or social reward, it called for a form of reciprocity.¹³³ This ambivalence echoes one present in the Ovidian heroines. Although generally being in a position of inferiority or dependance, as far as social position is concerned, they place themselves on a equal footing when it comes to the ethical demands of love. This is precisely the device that allows them to lament and complain about their lover, in the name of love. Much more could be said about Heloise's practical moral philosophy, but this may be sufficient as far as comparison is concerned.

4. *The story behind the letters, and the ethics of love in the Epistolae duorum amantium*

Reading closely the succession of letters collected and excerpted by Johannes de Vepria, and taking note of elliptic references to exterior events and meetings of the couple, it is possible to reconstruct something of the general outline of the personal story in which both partners are engaged.¹³⁴ Since the letters are often reduced to their rhetorical skeleton, there is room for more than one interpretation. Furthermore, temporal indications are very scarce: apart from the celebration of the

¹³¹ Ep. IV, lin. 2-10.

¹³² Ep. II, lin. 123-6: cui quidem tanto te maiore debito noveris obligatum quanto te amplius nuptialis federe sacramenti constat esse astrictum et eo te magis mihi obnoxium quo te semper, ut omnibus patet, immoderato amore complexa sum.

¹³³ Ep. II, lin. 235-7: Nunc vero plurimum a te me promereri credideram, cum omnia propter te compleverim, nunc in tuo maxime perseverans obsequio.

¹³⁴ See my "Reconstitution de l'intrigue," in *Lettres des deux amants*, 17-27. Ward and Chiavaroli, "The Young Heloise," 83-98, present an account that differs from mine. Roland Oberson, *Héloïse revisitée* (Paris: Hermann, 2008), reconstructs the events on the basis of his unproven (and unprovable) assumption that Heloise was the victim of rapes committed by her uncle Fulbert. If considered as a fictional interpretation of the story, this provides an enjoyable reading. Arguments for considering the letters as arranged in a chronological order are presented above, esp. note 83.

anniversary of their affair, in letter V 86,¹³⁵ only a few allusions to passing seasons may be found here or there. At times, it is possible that more than one letter was sent per day, while at other points, there may have been long delays between two messages. Three or four times, communication has been suspended, either because the man went away, or [146] because both decided to communicate less, in order to lessen the suspicion they aroused. Despite all these hindrances, the contents of the letters still allow us to obtain a general picture of events, sometimes hazy, sometimes more clear.

At the centre of the exchange lies a double crisis, running from letter 58 to 75, that divides the collection roughly into two general periods. They can be contrasted in a purely numerical manner. In the first part, the man writes more letters, to which the woman sometimes does not respond, while the situation is reversed in the second part, where she is more demanding than he is. This impression is confirmed by an indication, in M 9, that the letters are exchanged at his command.¹³⁶ Although it can be argued that he may have asked her to write while he was away for a while, this phrase may describe the initial impulse of the correspondence, that could have started under the guise of scholarly exercises. As the exchange gradually gains in intensity, she drags him into a philosophical discussion about love (21-25). This exchange is concluded with one of the most pressing letters by the man, full of explicit erotic imagery, to which she responds in a tactful manner, only wishing her friend some virtues of biblical characters.¹³⁷ A similar piece of advice is provided later, in return to a complaint that he can not spend the night with her.¹³⁸ This is immediately followed by a second, and even more impressive, philosophical debate (V 49, M 50). Before trying to make sense of the rift that takes place after M 58, we can observe its consequences. The woman starts expressing herself in different poetical forms (M 66, 69, 73), and when she [147] comes back to prose writing, her tone has gained in intensity. Her letters 79, 84, 86 and 88 are certainly the most emotionally powerful of the whole collection, and I will draw most of my arguments from that section. The series that follows is dominated by her disappointment that he does not meet her expectations (M 90, 94, 95, 98), but her reproaches of unfaithfulness do not imply that a third

¹³⁵ I am not implying that this would be an exact anniversary, but that roughly one year after the beginning of their correspondence, the man took the opportunity to recapitulate major events in their relationship. This may be a *topos*, but there was some good reason to have recourse to it at that point of the story.

¹³⁶ M 9 : *Volo et inhianter cupio ut litteris iuxta preceptum tuum intercurrentibus, precordialis inter nos firmetur amicitia* ("I wish and eagerly desire that by exchanging letters according to your bidding, the heartfelt friendship between us may be strengthened," 219)

¹³⁷ M 9: *Oculo suo : Bezelielis spiritum, trium crinium fortitudinem, patris pacis formam, Idide profunditatem*. ("To her eye; the spirit of Bezalel, the strength of the three locks of hair, the beauty of the father of peace, the depth of Ididia", 237). The three last images stand for Samsom, Absalom and Solomon. Bezalel, mentioned in Exodus 31,2, was referred to by Baudri of Bourgueil, *Carmina*, 1, 119, ed. J.Y. Tilliette (Paris: Belles-Lettres, 2002) t. 1, 4. The description of Absalom and Solomon originates in Eucherius, *Instructionum ad Salonium libri II*, ed. C. Mandolfo (Turnhout: Brepols, 2004) 188, repeated by Jerome and Isidore. The attribution of only three locks of hair to Samson instead of seven remains a mystery.

¹³⁸ M 48: *Nemo debet vivere, nec in bono crescere, qui nescit diligere, et amores regere*. ("No one ought to live, or grow in good, who does not know how to love, and rule his desires," 249), answering to M 47 : *O noctem infaustam, o dormitationem odiosam, o execrabilem desidiam meam* ("Unlucky night, hateful sleep, cursed idleness of mine," *ibid.*), that I understand as a complaint at staying alone at night.

person has entered the stage.¹³⁹ It is only a vivid way to express that he is not responding enough to her demands. Although the most important letters in the final part of the exchange are drastically abbreviated (V 106, M 108, 112), the poem V 108 enables us to understand in some measure what happened: the woman was sent away for some time, during which her lover has not dared follow her. Soon after her return, she had important things to tell him, but which elude us, as well as his answer, which the copyist deliberately ignored. We can only perceive out of the brief message M 112a that he took badly some news that she thought of as joyful, causing her grief. And this brought the correspondence to an end.

Making sense of the central crisis can help in understanding better the change of tone in the woman's letters, although most of my general argument would still stand even if that particular interpretation was rejected. The links between successive letters is far from obvious. Very suddenly, the woman declares herself "unjustly deprived of the privilege of love" and asks her friend to "lighten [her] burden" (M 58).¹⁴⁰ In return, he admits his guilt, "I who compelled you to sin" (V 59).¹⁴¹ Explaining that the bond they had established has been broken, and that she has been deceived by his wisdom and knowledge, her next letter calls for an end to their correspondence (M 60).¹⁴² In reply, he puts all the blame on her, for rejecting him with no reason, and admits to no guilt other than having lamented his misfortunes before her (V 61).¹⁴³ She then proposes a way out of their rift, "in such a way that neither you face danger nor I scandal" (M 62).¹⁴⁴ Although the string of messages [148] may seem rather obscure, these last words can barely mean anything other than her decision to remain silent, after sexual intercourse took place, in order to avoid danger for him and scandal for her. It is possible that she took the decision, having noted his willingness not to speak about the event that prompted him to write, in V 61: "if you loved me, you would have said less".¹⁴⁵ In that letter, he may have been referring to difficulties of a different type as a diversion, so as to avoid a direct discussion of his deeds – his victory over a rival, celebrated soon afterwards by the woman in M 66, suggests that these tribulations were of an academic nature. Anyhow, her offer of reconciliation did not prove immediately successful. In the interval, he had written a poem, lamenting on the fact that she loved him less than he did.¹⁴⁶ This declaration was the cause of a new

¹³⁹ Dronke, review of *Listening to Heloise*, 138, argues that these reproaches of infidelity would render the identification with Heloise and Abelard implausible. In my understanding, the context rules out the possibility that she is here referring to another woman.

¹⁴⁰ M 58: ... illa olim pre ceteris in verbis dilecta, que immerito nunc caret amoris privilegio ... onus meum propensius alleviate.

¹⁴¹ V 59: Ego nocens sum qui te peccare coegit.

¹⁴² M 60: ... Si necesse erat rumpi fedus quod pepigeramus ... verba tua ultra non audiam .. sapiencia et sciencia tua me decepit, propterea omnis nostra amodo pereat scriptura.

¹⁴³ V 61: Nescio quod meum peccatum tam magnum precesserit ... nullam in te culpam meam recognosco .. Si me amares, minus locuta fuisses.

¹⁴⁴ M 62: *Sic inter nos res agatur, ne et tu periculum, et ego scandalum incurram.* Two omission signs in letter M 62, after *respondeo* and *ligari*, are correctly noted by Könsgen, 35, and not reported by Mews, 269, surrounding the reference to danger and scandal. They suggest that the woman could have been more explicit about the source of the crisis and the solution she proposed. It can be reminded that in the *Dehortatio*, lin. 546, Heloise is also concerned about the dangers Abelard would incur.

¹⁴⁵ V 61: Si me amares, minus locuta fuisses.

¹⁴⁶ V 72: Nunquam ergo dixisse velim quod plus te amem, quam me amari sentiam.

quarrel (M 69, 71), that he attempts to mend (V 72, 74, 75), until she finally decrees that “further conflict between us should cease“ (M 76). In the subsequent letters, in which she declares the wholeness and exclusiveness of her love¹⁴⁷, an allusion to these injuries surfaces again.¹⁴⁸ Apparently, the offence in words was more resented than the one in deed.¹⁴⁹

It is a very difficult task to decide on the meaning of imagery that can either convey an erotic meaning or none at all. I would argue that it is only possible to draw a distinction in relation to the context in which these images appear. Before the crisis, as we saw, the woman sent twice to her pressing friend sibylline advice to remain wise and virtuous. No such message recurs in the second part of the exchange. Instead, in similar circumstances, we find brief messages that could be understood as expressing bliss at physical union.¹⁵⁰ P. Dronke, on the contrary, has interpreted a sentence by the woman [149] as a sign that the liaison had not yet been consummated: “you have manfully fought the good fight with me, but you have not yet received the prize“.¹⁵¹ Yet this reference is more complex; it plays both on the Pauline imagery of salvation as a “good fight“, and on the man’s suggestion, when trying to repair his earlier blunder, that they were both engaged in a competition for love, in which neither will accept in being surpassed by the other.¹⁵² My impression is that she only implies here that she is still ahead of him in that regard.

Whatever one may think of such evidence, the total silence of the *Mulier* on the issue of chastity is striking and contrasts with all other known cross-gender correspondence from the twelfth century.¹⁵³ The short anthology of love letters from Tegernsee gathers extracts from more than one correspondence, roughly contemporary to the *EDA*, that bear notable resemblances to it. Many *topoi* present in the French collection appear as well in the Bavarian one, albeit in simpler grammatical constructions and with a less sophisticated literary and philosophical background. Another noticeable difference is that these letters contain three lines in which the woman accepts the man’s love, provided it will remain chaste.¹⁵⁴ The

¹⁴⁷ I tend to give a great importance to the wish expressed in salutation of M 76: *integerrime dilectionis summam* (“fulfilment of the most complete love“, 281).

¹⁴⁸ M 88: *Quicquid unquam michi iniurie intulisti, a memoria actenus non recessit cordis mei, sed nunc pure ac sincere et pleniter tibi condonabo omnia, eo tenore ut deinceps a te tali non moveatur iniuria.*

¹⁴⁹ V 75: *Aliquanto iam tempore formosa mea de fide dilectissimi tui dubitasti propter quedam verba, que subita impulsus contumelia, in ipso doloris cursu dictavi, et utinam non dictassem, quia tu nimis ea memoriter signasti, que rogo ut a corde deleas, et apud interiora tua radicem non figant ...*

¹⁵⁰ See for instance V 78, M 83 (that would deserve a longer exegesis than can be undertaken here), V 111, and the imagery in M 82..

¹⁵¹ M 88: *Hactenus mecum mansisti, mecum viriliter bonum certamen certasti, sed nondum bravium accepisti.* This certamen should be understood in relation to V 72: *Sic amor noster immortalis erit si uterque nostrum felici et amabili concertacione preire laboret alterum, et neutri nostrum constet se ab altero superatum esse.*

¹⁵² V 72: *Sic amor noster immortalis erit si uterque nostrum felici et amabili concertacione preire laboret alterum, et neutri nostrum constet se ab altero superatum esse.*

¹⁵³ I would tend to rule out the hypothesis that such a discussion was left out by Johannes de Vepria, who was more intent on suppressing too overt erotic allusions, as he did in V 112, line 17, but we cannot have any certainty.

¹⁵⁴ Jürgen Kühnel, *Dū bist mīn, ih bin dīn. Die lateinischen Liebes- (und Freundschafts-)Briefe des clm 19411* (Göppingen: Kummerle, 1977) 54: *Attamen si sciero me casto amore a te adamandam,*

same motif appears in most comparable medieval dialogue between men and women. When Dame Constance responds to Baudri of Bourgueil, although she doesn't doubt his good faith, she wouldn't contemplate a meeting with her pen-friend without the presence of two or three companions, preferably by day and in a public place, in order to avoid any risk of suspicion and preserve their "columbine [150] simplicity".¹⁵⁵ The *Mulier* of the *EDA*, as we see her acting, was certainly not afraid of private meetings. It is likely that the initial "bond" between the pair contained a clause of chastity (implicit in the letters as we read them, but perhaps expressed at some point in their discussions). Yet after this bond has been broken, instead of severing all relations as she once wanted to (M 60), she decided on her own to resume communication (M 62). We may surmise that her reasoning was that her moral involvement in this relationship was stronger than her aversion to fornication. This is why she reacted so intensely to the doubts he publicly raised about her feelings. Once the quarrel was settled, she then took on the task of defining a new bond – she uses the word *pignus* (pledge) in M 84, and wishes him "the closeness and stability of a bond" (*vicinitatem federis et stabilitatem*) in M 88 – that could include sexual intercourse on the one hand, but that required high demands on the other hand. Such would be the underlying meaning of the intense declarations that are proffered after the end of the crisis. Admittedly, such a reconstruction is debatable; its only justification is that it makes sense of *all* the elements at our disposal, leaving no word unexplained while adding no superfluous hypothesis.

It is now time to turn to the four points of comparison presented above. The most obvious parallel regards the doctrine of pure love. Although there is no exact repetition of words with Heloise's famous statements, letter M 49 display parallel views. It strongly contrasts love for the sake of goods and pleasures with the one that connects the lovers; based on virtue, it is self-sufficient, needs no cupidities and refrains from them all.¹⁵⁶ If there is no textual identity, the doctrine expressed, based mainly on Cicero's *De amicitia*, is unmistakably similar. Along the same lines, in poem 82, she rejects [151] the riches of Cesar as useless, in comparison to the joys provided by her friend.¹⁵⁷ Before deciding whether such notions and

pro pignus pudicie mee inuiolandum, non recuso amorem. In the final exchange, a man tries to obtain more than just words from the woman, which she energetically refuses, 91: et exinde putatis, quod post mollia queque nostra dicta, transire non debeatis ad acta. Sic non est nec erit. The collection is also partly edited, and translated by Peter Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric* (Oxford: Clarendon, 1966), vol. 2, 472-82, who suggests that these letters are "probably contemporary" with those of Heloise. The manuscript is dated to 1160-80.

¹⁵⁵ Baudri de Bourgueil, *Carmina*, ed. J.Y. Tilliette (Paris: Belles-Lettres, 2002) t. 2, 132: At circumstantes comites mihi uel duo uel tres/ Quamuis ipse suae sufficiat fidei / Ne tamen ulla foret de suspitione querela / Saltem nobiscum sit mea fida soror / Clara dies esset nec solos nos statuisset / Hoc fortuna loco sed magis in trivio. Constance further insists, 134 : Ius et lex semper tueatur amorem / Commendet nostros uita pudica iocos / Ergo columbinam teneamus simplicitatem. Baudri himself expresses his concern about chastity in most of his letters addressed to women, cf. Tilliette, "Hermès amoureux, ou les métamorphoses de la Chimère. Réflexions sur les carmina 200 et 201 de Baudri de Bourgueil," *Mélanges de l'École française de Rome*, 104 (1991): 121-161, at 144-6. I am not convinced that Constance's answer is an invention of Baudri himself, as argued *ibid.*, 140-3. To the contrary, the *EDA* prove that highly literate cross-gender dialogue was possible, and it is not unlikely that Constance knew very well both Ovid and Baudri's poetry.

¹⁵⁶ The central sentence is quoted above, note 110.

¹⁵⁷ M 82: *Si quicquid Cesar unquam possedit haberem / Prodesse tante nil michi diuitie / Gaudia*

metaphors are banal, we should patiently investigate the following points of comparison.

The second one may offer stronger evidence, since the tragic element in Heloise is rarely found in other female (or male) writers of the twelfth century. It is true that, in his very first letter (V 2), the man proclaims his willingness to die for his friend, but in view of what follows, this can be considered as an exaggerated posture, and the woman herself mocks him later on for such a thoughtless promise.¹⁵⁸ Instead, she takes on this theme in a most serious manner. Shortly before the first rift, declaring that only death can separate her from his love, she may still merely be using a commonplace.¹⁵⁹ The truly distinctive note appears slightly later, once both crises have been resolved. In M 79, she declares in a most unusual manner that she would rather die than be separated from him:

Tuus honor meum geminasse videretur si usque ad finem fatalem nos
 conversari liceret pariter. Nunc autem satius eligo mortis terminari periculo,
 quam vivens dulcifluo tui aspectus privari gaudio

“Your glory would appear to have doubled mine, had we been equally
 allowed to remain together right to the ordained end. But now I rather chose
 to end in the threat of violent death, rather than live and be deprived of the
 sweet-flowing joy of the sight of you“.¹⁶⁰

This is an amazing statement. Not only does she describe herself as voluntarily running the risk of violent death by maintaining a relationship with him. She contrasts this tragic situation with a much quieter one in which, living together (*conversari pariter*) until the natural end of both of their lives (*usque ad finem fatalem*), his social status would be reflected in hers (*Tuus honor meum geminasse videretur*). The negative grammatical construction (*si nos liceret*) implies that this prospect has been rendered impossible, while the following sentence shows that she wilfully accepts the consequences. To translate this into more prosaic terms, the only meaning I can come up with for such a situation is that of a marriage, meant to create a community of life [152] until the natural death of the spouses, and where the wife is endowed with the social status of the husband. The opposite situation would render daily meetings more difficult, but she wouldn't renounce it at any price.

This remarkable couple of sentences is unfortunately surrounded by two signs of omission, which leaves us in doubt as to the exact train of thought out of which they have been extracted. Nevertheless, without stretching the interpretation, we may conclude that this precise letter may have referred to the impossibility of a marriage, enthusiastically endorsed by the young woman. Out of this fragment, it is difficult to judge whether she was just spelling out a situation dictated by the circumstances, or articulating a personal choice. In the latter case, the element brought to the fore in the description of marital life shows that this decision would have been justified by the rejection of any type of worldly honour, which would

non unquam te nisi dante feram (“If I could have all that Caesar ever owned / Such wealth would be of no use to me . I will never have joys except those given by you...,” 285).

¹⁵⁸ M 69 : Sit memor illarum michi quas fudit lacrimarum /Cum michi dicebat quod moriturus erat / Si tam formose non perfrueretur amore.

¹⁵⁹ M 53: Unde non est nec erit res vel sors, que tuo amore me separaret nisi sola mors.

¹⁶⁰ The translation is modified, in order to match my french translation.

sound very similar to the reasons expressed by Heloise.¹⁶¹ The rest of the letter doesn't conflict with such a reading. In the initial paragraphs, she expresses her difficulties at deciding how to address him and express her joy. After this long rhetorical opening, it is likely that the scribe omitted, as elsewhere, elements of a more factual nature. After the passage under survey and a second omission, the final valediction is introduced by a formula expressing her total commitment to him: *Cum omnia factus sis michi excepta solius dei gracia ...* ("Since you are now made all things to me, except for the grace of God alone...", with a reference to Paul I Cor, 22). However one decides to understand the mysterious couple of sentences, it is beyond any doubt that she is insisting that her love is stronger than any social convention.

Although the series of letters that follows is mainly expressing the fulfilment of love, the tragic note is heard again. In the next intense declaration, M 84, the readiness to die is repeated: "Nobody, except death, will ever take you from me, because I would not hesitate to die for you".¹⁶² Later on, in what may be the only trace of humour in a correspondence otherwise excessively serious, the man addresses her as *martyr mea* ("my martyr", V 96), making fun of her tragic proclivities. Before closing this section, it is worth noting that the woman who wrote those letters certainly had Ovid's *Heroides* in mind, since she explicitly refers to them in M 45, comparing her pressing attachment to her lover to that of Byblis towards Caunus, Oenone towards Pâris or Briseis towards Achilles.¹⁶³ At the end of poem M 82, Ovidian in [153] inspiration and tragic in tone, but whose meaning is unclear,¹⁶⁴ one line suffices to express this oppressive aspect of her love: *Miserere mei quia vere coartor dilectione tui* ("Pity me, for I am truly constrained by the love of you"). Constant Mews rightly insisted on the reasonable element of her "dilection", a love grounded on a choice that considers mainly the virtues and merits of the chosen one;¹⁶⁵ but once the decision is made, it has to be sustained, and her commitment knows no limits. She identifies with characters who are compelled by love to act beyond reason, of which Byblis, irrepressibly in love with her own twin brother, provides the starkest example. These two trends, based on very different sources of inspiration, do not contradict but rather complement each other. What I find remarkable is that, under both perspectives, she had conceived what her love would entail and require by the time she wrote M 45 and 49, before the relationship reached a critical point. The letters she wrote in reaction to the two offenses she suffered, and in their aftermath, demonstrate her ability to act along principles that she had settled earlier.

The third element retained above, exclusiveness and perpetuity, is closely connected to the previous one, as the positive side to her tragic sense of belonging. Declarations to that effect abound in the *EDA*, especially in its most intense

¹⁶¹ Ep. II, ed. Hicks, 144: si me Augustus universo presidens mundo matrimonii honore dignaretur...

¹⁶² M 84: te nisi mors michi adimet nemo, quia pro te mori non differo.

¹⁶³ M 45: *Non enim me magis possum negare tibi, quam Biblis Cauno, aut Oenone Paridi, vel Briseis Achilli.* Briseis and Oenone are the alleged authors of *Heroides* 3 and 5. Byblis and Caunus are characters presented in Ovid's *Metamorphoses* (IX, 447-665), where Byblis also writes a love letter to her brother, of which there are reminiscences in the poem M 82.

¹⁶⁴ Various interpretation have been provided by Dronke, *Women Writers*, 96-97; Mews, *Lost Love Letters*, 112; Jaeger, "The *Epistolae*," 137; Ward, Chiavaroli, "The Young Heloise," 93.

¹⁶⁵ Mews, *Lost Love Letters*, 135-139 and "Philosophical Themes."

section. Regarding exclusiveness, it may suffice to quote the first line of one of the most important letters (M 84):

“Ever since we first met and spoke to each other, only you have pleased me above all God’s creatures and only you have I loved... I placed you before anyone else in my heart and picked you alone out of thousands, in order to make a pledge with you”¹⁶⁶.

The same letter, after an omission, goes on to express what she presents as her defining natural quality: “Birds love the shady parts of the woods, fish hides in streams of water, stags climbs mountains, I love you with a steadfast and whole mind” (*mente stabili et integra*).¹⁶⁷ In her following letter, a [154] fireworks of adverbs brings home the same point: “The immense strength of my love, unceasingly, incessantly, unquestioningly and undescribably holding its own course ...”¹⁶⁸ The last extract of the final long letter echoes her insistence on stability: “I long with desire to have the leisure of being unfailingly devoted to you.”¹⁶⁹ There is little need to emphasize that such declarations form the centre of gravity of these letters. On a lexical level, it is interesting to note the predominance of adverbs and adjectives, qualifying the actions expressed in the letters, rather than nouns. Instead of an articulate reflection on faithfulness, the actual demonstration of her unmovable stability suffices.

Finally, an ambivalent attitude towards the man also appears in these letters. On various occasions, she demonstrates her obedience and submission to the man’s will. The brief M 29 is too elusive to be discussed, whereas the impressive opening of M 71 deserves mention :

“Terrified by the Lord’s judgement, which says, ‘it is hard to kick against the goad’, I send you this unadorned letter as proof of how devoutly I submit myself to your instructions.”¹⁷⁰

Writing reluctantly, at his command, she does it according to her own feelings, without any salutation, in order to let her irritation show. Throughout, she also emphasizes his greater learning and philosophical abilities. The whole letter M 22, the first one in which she dares to engage in a learned discussion, is mainly occupied by the depiction of an internal debate between her willingness to write and her sense of incompetence. Some time later, in M 49, a similar declaration, embedded within her most brilliant philosophical treatise, is now executed with

¹⁶⁶ M 84: Post mutuum nostre visionis allocutionisque noticiam, tu solus michi placebas supra omnem dei creaturam, teque solum dilexi, diligendo quesivi, querendo inveni, inveniendo amavi, amando optavi, optando omnibus in corde meo preposui, teque solum elegi ex milibus, ut facerem tecum pignus.

¹⁶⁷ M 84: Nemorum umbrosa diligunt volucres, in aquarum rivulis latent pisces, cervi ascendunt montana, ego te diligo mente stabili et integra. ... Velis, nolis, semper meus es et eris, nunquam erga te meum mutatur votum neque a te animum abstraho totum.

¹⁶⁸ M 86: Immensa vis tui amoris, indesinenter, incessanter, indubitanter, inenarrabiliter permanens in statu sui tenoris ... The same declarations are repeated in her next letter, M 88: Tecum permanebo fida, stabilis, immutabilis, et non flexibilis, et si omnes homines capiendos in unicos scirem, nunquam a te nisi vi coacta, et penitus expulsa, recederem. Non sum harundo vento agitata, neque me a te movebit asperitas ulla, nec alicuius rei mollicia ...

¹⁶⁹ M 112: tamen desiderio, desiderio indeficienter tuo vacare studio. Translation modified.

¹⁷⁰ M 71: Dominica sententia perterrita per quam dicitur ‘difficile est contra stimulum calcitrare’, has inornatas litteras tibi mitto, earum probans indicio quam devote in omnibus me tuis preceptis subicio.

rhetorical bravura. At the same time, on a different level, she displays strong signs proclaiming a relation between equals. This assertion is expressed in five salutations where she breaks the usual rules by naming the sender before the receiver, and describing them [155] both by the same epithet, the first and most obvious case being: *par pari*, “an equal to an equal“ (M 18)¹⁷¹. While there can be no doubt of his superiority as a philosopher, as lovers, she does indeed perceive them as equals, as the brief M 83 explains with extreme concision: “you know that you are loved by me on equal condition“ (*condicione pari*).¹⁷²

The material presented here can be analysed in two different ways. It is possible to handle the evidence without taking into account the hypothetical reconstruction of events presented above. Observing this confrontation from a purely doctrinal point of view, some undeniable convergences appear between the demanding ethics of love expressed by Heloise on the one hand, and by the *Mulier* of the *EDA* on the other hand. Of course, the four points of comparison were chosen in order to reveal these common features, but it should be recognised that they correspond rather well with the core of Heloise's ethics.¹⁷³ Taken one by one, they could be treated as mere coincidences. Considered together, they constitute a network of attitudes and requirements, grounded in conceptual elaborations, literary references and personal experience, that forms quite an unusual combination, at any period of the Middle Ages. In order to be systematic, it would be necessary to show that no such articulate view is found in any other contemporary document. For the time being, it will suffice to test this impression against the collection of twelfth century letters that seems closest to the *EDA*, the already mentioned Tegernsee love-letters.

The resemblance of imagery used in both collections is indeed striking, and would deserve a closer examination.¹⁷⁴ At one point, in the Tegernsee letters, a woman also tries to present her own theory of “true friendship“, with reference to Cicero and using formulas that are parallel to some expressed in M 49;¹⁷⁵ in the same remarkable letter, she also insists on the exclusive character of her love, and on its everlasting qualities, with phrases [156] that echo some other letters in the Clairvaux manuscript.¹⁷⁶ Yet, nowhere in this collection is there any trace of the tragic elements discussed above. The notion of a virtuous friendship does not evolve into that of a more demanding form of gratuitous love, incompatible with

¹⁷¹ See also M 48: *amans amanti*; 62: *dilecta dilecto*; 84: *amans amainti*; 100: *fidelis fideli*.

¹⁷² M 83 : *Condicione pari per me te noris amari*. Translation modified.

¹⁷³ A number of these elements were already noted by Jeager, “The *Epistolae*“, to the same effect.

¹⁷⁴ Dronke, review of *Listening to Heloise*, 137, already stressed many resemblances, and drew the conclusion that the *Mulier* must have had a Bavarian education. Since many other traits rather point to a Northern France background, I would rather draw the inference that both set of letters share a stock of commonplaces in the expression of affections, that may have been first developed in German monastic circles, and notably in Tegernsee under the leadership of Froumundus, but that was shared more widely by the early XIIth Cent.

¹⁷⁵ Kühnel, *Dû bist mîn*, 70: ... de amicicia uera que nihil est melius, nihil iocundius, nihil amabilius, dicere ipse rerum ordo concessit. Amicicia uera, at testante Tullio Cicerone, est diuinarum humanarumque omnium rerum, cum karitate et beniuolentia consensio, que etiam, ut per te didici, excellentior est omnibus rebus humanis, cunctisque aliis uirtutibus eminentior, dissociata congregans, congregata conservans, conservata magis magisque exaggerans. This letter, numbered IV.1 by Kühnel and found a bit further in the ms clm 19411, is not edited by P. Dronke.

¹⁷⁶ Kühnel, *Dû bist mîn*, 72: Nam a die qua te primum uidi, cepi diligere te; 74: Tu solus ex milibus electis ... in te solo pendeo, in te omnem spem meam, fiduciamque positam habeo; 76: Esto securus, successor nemo futurus, est tibi sed nec erit, mihi ni tu nemo placebit.

any sort of worldly benefit. Nor is there a shadow of the willingness to die for love. If the male teacher refers to Pyramus and Thisbe, known through Ovid's *Metamorphoses*, his female student does not seem ready to identify with any of the *Heroides*. All in all, while the Tegernsee and the Clairvaux collections share a number of images, metaphors and formulas, the young woman of the *EDA* is certainly much closer to Heloise than anyone else.

Yet these parallels make even more sense if we follow the reconstruction of events delineated above, that can be summarised as follows. In the course of their love affair, conducted mainly through exchanging wax tablets, the man committed some acts that, at first, both considered reprehensible – presumably sexual relations for which she was not prepared. After wishing to quit, she decided to resume their relationship, and eventually proposed a new formulation of their bond: she would remain his friend and secret lover, not asking for marriage in reparation, but requiring his full care and attention. He accepted the offer, while declaring himself not perfectly up to the task from the very beginning (V 85). Indeed, soon afterwards, fearing exposure, he began to act more prudently and put some distance between them, which made her furious at him. Yet the most obvious reason for her being sent away for some time is that, indeed, they had been discovered. Upon her return, she had important things to tell that made her happy, but provoked a negative reaction on his part, and which brought an end to their exchange.

This narrative is not the fruit of any wild imagination; it is merely an attempt to account for all the elements that the letters convey, without leaving out any detail.¹⁷⁷ It is a different task to try and reconcile this with the way in which Abelard presents his affair. For instance, locating within the *EDA* the precise moment when he began living in Fulbert's house would be totally hypothetical. Such an endeavour should also be undertaken with a [157] degree of scepticism regarding his account, which he may have deliberately blackened and exaggerated. The *EDA* do not exactly reflect the notion of a strategy to seduce an innocent young woman, although they don't exclude it either, especially in the first part; all in all, however, they rather give the impression that both parties were actively and voluntarily involved. But the description of an exchange of letters as a means for saying things that neither partner would have dared to utter in the presence of the other fits in well with the contents of the letters. As for sexual relations, in his third letter, Abelard records that he forced her by threats and blows, while she resisted, a picture that may in fact refer only to the first occasion discussed above.¹⁷⁸ The final sequence of the *EDA*, as I reconstruct it, appears to match rather well the events recorded in the *Historia*. There is no indication that Heloise was sent away from Paris once Fulbert finally discovered the affair, but Abelard alludes to a separation of the lovers.¹⁷⁹ The *EDA* leave little room for the scenes of immodesty depicted by Abelard after the affair was disclosed, but this could be accounted for in different ways. Finally, the *Historia* refers to the letter in which the young

¹⁷⁷ For a more detailed presentation, see my "Reconstitution de l'intrigue."

¹⁷⁸ Ep. V, 210: Nosti quantis turpitudinis immoderata mea libido corpora nostra addixerat ... Sed et te nolentem et, prout poteras, reluctantem et dissuadentem, que natura infirmior eras, sepius minis ac flagellis ad consensum trahebat.

¹⁷⁹ HC, ed. Hicks, 62: O quantus in hoc cognoscendo dolor avunculi! quantum in separatione amantium dolor ipsorum!

woman announced her pregnancy “with great exultation“:¹⁸⁰ as Constant Mews surmised for different reasons, I too consider that letter 112, transmitted in a very fragmentary form, could very well be that letter. The final sad message recorded as 112a shows that his reaction was not what she expected. If he had sent her orders to prepare and move to Brittany, as we can piece together from the *Historia*, we should understand that this departure put an end to their love epistolary, to which Heloise only added later the poem *Urget amor* (V 113), in memory of the earlier phase of the affair. The next letter she wrote, from Le Pallet, would have been the *Dehortatio*.¹⁸¹ [158]

Without forcing the documentation, and with only a small margin of uncertainty, the letters of the Clairvaux manuscript can be seen as interweaving rather nicely with the account provided *a posteriori* by Abelard. This, of course, cannot be taken as positive evidence for the ascription, but rather as a successful counter-examination of the hypothesis. As far as the succession of events is concerned, there is no major discrepancy between an internal reconstruction of the *EDA* and what was previously known regarding Heloise and Abelard, which would render this identification impossible. If they are indeed the authors of the *EDA*, these letters reveal episodes previously unknown, but this fact cannot be taken as an objection against the ascription. It has to be expected that new materials would convey new information. The critical test is rather that nothing, within the *EDA*, is incompatible with the biographical details of the couple. What I do consider as a positive evidence is the exact matching of Heloise's very peculiar ethics of love with those expressed by the *Mulier*, while both women were confronted with a similar situation. In the fragmentary form in which we read it, M 79 alludes elliptically to the impossibility of marital life. This cannot be confused with an argued refusal to marry, since the question was not explicitly raised at that point. Yet it reveals that, at that stage of her love affair, she had already made her mind as to the social situation that fitted her moral expectations, and this excluded marriage. Her notion of disinterested love required that it would not bring her any profit, while her tragic imagination made her ready to face any potential danger.

What is topical for the purpose of this volume is that, quite exactly, she made the most important moral decisions of her life, using examples found within her literary memory. As a young educated noble woman, she had ahead of her two honourable trajectories, either marriage among the high nobility, or a religious career as an abbess. Engaged in a passionate love affair with her philosophy teacher, and losing her virginity in the event, she decided to reject all sources of social honour in order to remain the friend and lover of her master. As some historians have noted, the choice made by Heloise was not in total contradiction with social conditions. It is true that many canons, in Paris and elsewhere, were openly living with their concubines.¹⁸² But this is not quite what the young woman

¹⁸⁰ HC, ed. Hicks, 62-64: Non multo autem post, puella se concepisse comperit, et cum summa exultatione michi super hoc ilico scripsit, consulens quid de hoc ipse faciendum deliberarem.

¹⁸¹ I am not attempting here to examine all possible parallels between the *Dehortatio* and the *EDA*. Even if both of the following sentences are common places, it is worth noting their similitude in phrasing. HC, ed. Hicks, 72: *Tantoque nos ipsos ad tempus separatos gratiora de conventu nostro percepere gaudia, quanto rariora*; *EDA*, M 88: *quanto interius plus absconditur, et servatur, tanto magis augetur et multiplicatur*.

¹⁸² Christopher N.L. Brooke, *The Medieval Idea of Marriage* (Oxford: OUP, 1989), 78-89, and 91 for his impression on Heloise's social situation.

appears to have imagined for herself; she rather foresaw a route for which there was no social model available, and that [159] she could only think of in terms of a tragic Roman heroine, risking her life and humiliating her social status for the sake of love.

As we saw earlier, Baudri of Bourgueil was a major literary inspiration for the EDA, especially on the woman's side. The poet-abbot is in fact the author who did the most to popularise Ovid's *Heroides*, not widely circulated at the time, notably by producing some imitations of it¹⁸³. This could be, in itself, one more clue in favour of Heloise's authorship, since she had family connections with him: her uncle Fulbert was once involved in Baudri's attempt at buying the bishopric of Orléans, while her mother may have been a close neighbour of Bourgueil.¹⁸⁴ Yet, if Baudri is the channel through which she became acquainted with Ovid, there is a huge difference in the way she handled the same source. For Baudri, poetical impersonification was mostly a ludic activity, that could be enjoyed safely within the abbey's wall.¹⁸⁵ To the contrary, as Dronke puts it, Heloise's relation to the mythical material is remarkable in that she shows no "playful posture"¹⁸⁶. Instead, she engages most seriously in her identification with the literary models she has in mind. In the end, the crucial difference between the two women voices we have been discussing is that one was preparing herself for the eventuality of dramatic events, while the other had already been through tragedy. Connecting these two voices, we can better understand the biography of her person who matters, not because she is unique, but because she illuminates a brief and unique moment in history.

Conclusion

As a conclusion, I would like to reflect briefly on the various types of demonstrative evidence that have been presented in the course of this article. The codicological examination is a necessary step, that only delimits a range of possibilities. If it is essential to reconstruct the transmission of the text, in the present case, it reveals little about the context of its production. We only [161] know that an unedited copy of the letters was present in Clairvaux by 1471. The conjecture that Heloise kept with her, all her life long, a thin volume in which she had copied her secret correspondence with Abelard, left it at the Paraclete, and that a Cistercian monk, residing there as confessor for the nuns, found it and brought it back to his home abbey, at some point between the early 13th and the mid 15th century, has the elegance of simplicity, but it cannot be ascertained in any way.

With a set of documents that do not offer any explicit sign of identification, stylistic analysis is essential, in order to assess the cultural background of the

¹⁸³ Baudri of Bourgueil, *Carmina*, esp. c. 7.

¹⁸⁴ Following a suggestion first presented by Wener Robl, *Heloisas Herkunft. Hersendis mater* (München: Olzog, 2001), C.J. Mews, "Negotiating the Boundaries of Gender in Religious Life: Robert of Arbrissel and Hersende, Abelard and Heloise," *Viator* (2006): 113-148, argues that Heloise's mother was Hersende of Montsoreau, the first prioress of Fontevraud, who gave the piece of land on which the abbey was founded. Baudri wrote Robert of Arbrissel's *Vita*.

¹⁸⁵ Gerald Bond, *The Loving Subject: Desire, Eloquence and Power in Romanesque France* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995), 42-69.

¹⁸⁶ Dronke, *Women Writers*, 108.

writers and the period in which they were acting. A quantitative approach, using various statistical tests, can narrow the margins. As I read them, the data gathered so far points towards the Parisian reception of Loire Valley poets, in the first part of the 12th century. Yet it is unlikely that such calculations can suffice to uncover the identity of the authors. A comparison with Abelard's and Heloise's later writings is hampered on the one hand by the radical changes he went through, and on the other one by the slimness of her known literary output. I fear that a confrontation with other collections of love letters can only confirm the peculiarities of the *EDA*, that displays a remarkable command of classic and patristic authors, as well as a familiarity with dialectics. Using only such tools, be it of a quantitative or qualitative nature, it might prove difficult to go any further than Ewald Könsgen did, when he considered the authors as a couple resembling Heloise and Abelard.

But the difficulty of the case is such that there is no reason to limit inquiry to the usual tools. The arguments presented by Stephen Jaeger, showing that the dialogue within the letters reflects an encounter between of two distinct styles of learning, helps in assessing their unique historical situation. If the letters are in part philosophical documents, their doctrinal content should also be considered. This can be attempted on a lexical and textual basis, as Constant Mews has done. The overlapping between love letters and treatises of dialectics is predictably limited. It is already noticeable that some common technical vocabulary can be identified. It is even more important to remark that a set of arguments and quotations, found in a couple of letters, are transposed in the *Sic et non*. What I have attempted to do here has been to reconstruct Heloise's ethics, in order to compare it with those of the *Mulier*. Despite the many gaps that separate the Correspondence of Heloise and Abelard from their early love letters, this is the angle under which more stability can be expected, since she claims forcefully to have remained faithful to her ideals. The result of this comparison, in my view, is conclusive; it should of course be debated and made more precise. [161]

Another type of evidence that I have attempted to introduce is of a biographical nature. The general agreement that this collection of letters reflects a real exchange of messages implies that flesh and blood characters stood behind these words. We are not only confronted with a text, but with actual persons living in a specific historical setting.¹⁸⁷ They interacted, not only by exchanging letters. The messages point to many meetings of the lovers, and hint at various other external circumstances. Proceeding with due caution, it is legitimate to make use of such indications in order to try and reconstruct the context of the correspondence. This operation has to be conducted in two stages, first through precise exegesis of every letter, taking into account the many lacunas indicated by the copyist; then, in a second and more speculative step, by making sense of the succession of all letters. Resorting to historical imagination at that stage is not reprehensible, provided this operation is controlled by a series of strict rules (taking into account every single element available, avoiding unnecessary hypotheses, acknowledging the lacunas, accepting unpredicted results). In this process, it should also be admitted that the letters are fragmentary in more than one sense, since they may not echo all the

¹⁸⁷ The same point was made about the Correspondence by Jean Jolivet, "Abélard entre chien et loup," *Cahiers de civilisation médiévale* 20 (1977) 310, or Barbara Newman, "Authenticity."

major events that took place during the period. Although there is room for discussion, my impression is that the general outline of the story that I reconstruct fits in well with what we knew of Heloise and Abelard.

All these approaches have their legitimacy, and they also pursue their own specific goals – the biographical one being for instance relevant for the history of gender relations and of emotions. But if we wish to give a global assessment of the authorship question, they should all be taken into account, and duly weighed. If only one would reveal any incompatibility with the ascription to the famous couple, the hypothesis should be discarded at once. On the other hand, the accumulation of favourable clues gradually renders more and more likely this identification. At the present stage of research, we are facing a set of authentic letters, written in the first half of the twelfth century in Northern France, by a philosopher and his student who exactly resemble Abelard and Heloise, displaying the same cultural background and sharing with them a few precise technical words and a set of distinct literary references. If there is no indisputable textual proof, one should be reminded that, when certainty is out of reach, historical judgement is often content with a high level of probability. In the present case, the likelihood that another couple could have lived the same story, felt and expressed the same [162] ideas, in similar circumstances, and in the same area and period, is so thin that, even in lack of total certainty, I find it reasonable to conclude in favour of the ascription.

XXXIII

L'éthique amoureuse des *Epistolae duorum amantium* *

(janvier 2010)

Le recueil épistolaire connu sous le titre des *Epistolae duorum amantium*, qui renferme plus d'une centaine d'extraits de lettres et poèmes, offre un matériau exceptionnel pour l'histoire des relations amoureuses au Moyen Âge¹. Cette correspondance anonyme du XII^e siècle fournit en effet l'occasion, rare et inattendue, d'entrer dans l'intimité d'un couple médiéval, formé par une jeune femme cultivée et son maître de philosophie. Ces textes ont été transmis grâce à un humaniste cistercien, bibliothécaire de Clairvaux, qui en a effectué une copie sélective vers 1471, alors qu'il préparait l'inventaire des fonds de l'abbaye. Comme le révèle un examen détaillé, il semble avoir systématiquement omis les passages de nature narrative au profit des seuls morceaux ou formules présentant à ses yeux un intérêt littéraire. De cette opération résulte un document saisissant qui donne à lire des fragments d'un échange amoureux entièrement décontextualisé. Le rapprochement qu'un lecteur moderne est spontanément tenté de faire avec les *Fragments d'un discours amoureux* de Roland Barthes est d'autant plus justifié que s'y retrouvent nombre de figures similaires. La mise en regard des deux ouvrages présente en outre un intérêt heuristique évident. En comprenant l'essai de Barthes comme le réceptacle d'un discours occidental dont le *Werther* de Goethe a été choisi comme centre de gravité, les *Epistolae* peuvent être situées à l'amont de cette tradition discursive. Elles y ajoutent un témoignage infiniment précieux du fait qu'elles ne présentent pas un récit mais une manifestation en acte de l'éloquence amoureuse, doublée de réflexions sur le sens de cet amour. Parmi ces figures, celle qui nous retiendra le plus est précisément « la pulsion de

* Je tiens à remercier Damien Boquet pour ses remarques sur ce texte, son amitié et la qualité des discussions que nous poursuivons depuis des années autour de ce dossier.

¹ Ewald Könsgen, *Epistolae duorum amantium : Briefe Abaelards und Heloises ?*, Leyde, Brill, 1974. J'en ai proposé une traduction française publiée sous le titre de *Lettres des deux amants, attribuées à Héloïse et Abélard*, Paris, Gallimard, 2005. Les lettres seront citées dans cette traduction, selon la numérotation établie par Könsgen, précédée de l'initiale M (Mulier) pour les lettres de la femme, ou V (Vir) pour celles de l'homme.

commentaire » qui incite les amants à répéter, jour après jour, leur déclaration². Ce faisant, ces deux intellectuels élaborent « un discours abstrait sur l'amour, une philosophie de la chose », qui est peut-être, dans le cas présent, autre chose qu'un « baratin généralisé »³. Les positions éthiques exprimées par la femme et maintenues dans ses actes et ses décisions constituent l'un des principaux ressorts de l'histoire que l'on voit se déployer au fil des lettres.

Je voudrais ici aborder le recueil sous cet angle, en considérant le discours moral des amants comme lieu d'articulation entre des normes sociales et une expérience que l'on peut qualifier de subjective, au sens où un être est le « sujet » des émotions qui l'affectent⁴. C'est le propre du régime moderne de l'affectivité de penser un champ unifié de phénomènes émotionnels moralement neutres, destinés à recevoir une description psychologique⁵. Le trajet suivi par cette neutralisation morale des affects, de la révolution scientifique du XVII^e siècle à la Révolution française, est parallèle à celui de la formation de la politique et de l'économie moderne ; ces trois mouvements sont d'ailleurs solidaires⁶. La métamorphose a pu passer inaperçue dans la mesure où elle s'est effectuée en conservant le même terme – celui de passion – qui s'est trouvé progressivement dégagé de toute appréciation morale. Par contraste, les phénomènes affectifs médiévaux ne donnent jamais lieu à l'expression d'émotions « brutes » mais sont constamment accompagnés d'une qualification éthique.

Abordant la question sous un autre angle, Gadi Algazi et Rina Drory ont proposé d'analyser l'éducation amoureuse dans les sociétés de cour comme acquisition d'un « code de compétence sociale »⁷. Cette piste fournit un point de référence particulièrement utile pour situer les enjeux de cette lecture des lettres. Elles témoignent en effet d'un moment historique particulier où l'expérience amoureuse est valorisée depuis peu, sans être encore soumise à des modèles de comportement strictement définis. La première moitié du XII^e siècle, époque probable de l'échange de cette correspondance, est le moment où se constitue ce que l'historiographie désigne sous l'étiquette d'« amour courtois »⁸. Aux sources

² Voir par exemple, M 13, p. 41 : « Que je t'écrive souvent, en répétant encore et encore les mêmes choses, cela, je crois, ne t'est pas pénible, ni ne m'est difficile, puisque je t'aime comme moi-même ».

³ Roland Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Seuil, 1977, p. 88.

⁴ Sur cette problématique, voir Damien Boquet et Piroška Nagy (dir.), *Le Sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 2009 et notamment l'introduction des éditeurs, « Pour une histoire des émotions : l'historien face aux questions contemporaines », p. 15-51.

⁵ Thomas Dixon, *From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge, CUP, 2003.

⁶ Marcel Gauchet, Gladys Swain, *La pratique de l'esprit humain. L'institution asilaire et la révolution démocratique*, Paris, Gallimard, 1980, p. 316-353.

⁷ Gadi Algazi et Rina Drory, « L'amour à la cour des Abbassides. Un code de compétence sociale », *Annales HSS*, 55, 2000, pp. 1255-1282, qui contient par ailleurs des éléments importants de comparaison avec l'Occident médiéval.

⁸ Reto Bezzola, *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident (500-1200)*, Paris, Champion, 1958-1963, 3 vols. Sur l'invention de cette catégorie historiographique, cf. David Hult, « Gaston Paris and the invention of courtly love », in R. Howard Bloch and Stephen G. Nichols (éd.), *Medievalism and the Modernist Temper*, Baltimore, 1996, p. 192-224 et Ursula Bähler, *Gaston Paris et la philologie romane*, Genève, Droz, 2004, p. 608-620. Sur les infinis débats suscités par le terme, John C. Moore, « 'Courtly Love' : A Problem of Terminology », *Journal of the History of Ideas*, 40, 1979, p. 621-632 ; E. Jane Burns, « Courtly Love: Who Needs It ? Recent Feminist Work in the Medieval French Tradition », *Signs*, 27, 2001, p. 23-57.

de ce mouvement, dans les années 1080-1120, s'épanouit une poésie amoureuse latine dans des milieux monastiques, tandis que les femmes deviennent les destinataires d'une affectivité noble jusque là réservée aux hommes⁹. Aristocrates lettrés, les deux amants sont à la croisée de ces courants, mais dans une situation sociale inédite puisqu'il se trouvent à la fois hors du cloître et à l'écart d'une cour laïque. L'imposition du célibat des prêtres dans ce même premier douzième siècle tend à faire des écoles urbaines un monde de clercs dont les femmes sont tenus à l'écart. Placés dans une telle situation, il est imposé aux amants d'inventer les règles de leurs relations. C'est ce qui fait l'intérêt de l'angle d'approche choisi. Mais avant d'entrer dans le vif du sujet, il est nécessaire de présenter en quelques mots l'état du débat historiographique autour de ce dossier.

I.

Ces documents retiennent particulièrement l'attention depuis que Constant Mews a proposé, en 1999, d'y lire les traces de la correspondance échangée par Héloïse et Abélard à l'époque de leur liaison, que l'on date des années 1114-1117, avant la naissance de leur fils, leur mariage tenu secret et leur entrée en religion¹⁰. Quelques historiens ont accepté cette identification, en apportant des arguments complémentaires en faveur de cette hypothèse¹¹. D'autres se sont montrés plus sceptiques, jugeant la démonstration insuffisante ou non concluante¹², tandis que certaines approches stylistiques apportaient des éclairages importants sans déboucher pour autant sur des réponses univoques à la question de l'attribution¹³.

⁹ Gerald Bond, *The Loving Subject: Desire, Eloquence and Power in Romanesque France*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995, C. Stephen Jaeger, *Ennobling Love. In Search of a Lost Sensibility*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999.

¹⁰ Constant J. Mews, *The Lost Love Letters of Heloise and Abelard. Perceptions of Dialogue in Twelfth-Century France*, New York, St Martin's Press, 1999, seconde édition augmentée, New York, Palgrave Macmillan, 2008 ; trad. française, *La voix d'Héloïse. Un dialogue de deux amants*, Fribourg-Paris, Academic Press Fribourg-Cerf, 2005 (coll. « Vestigia », 31). Des arguments supplémentaires ont été apportés dans Id., *Abelard and Heloise*, New York, Oxford University Press, 2005 ; Id., « Cicero and the Boundaries of Friendship in the Twelfth Century », *Viator*, 38/2, 2007, p. 369-384 ; Id., « Women Readers in the Age of Heloise », in G. Signori ed., *Die Lesende Frau*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2009 ; Id., « Discussing Love: The *Epistolae duorum amantium* and Abelard's *Sic et Non* », à paraître dans *Journal of Medieval Latin*, 2010.

¹¹ C. Stephen Jaeger, « The *Epistolae duorum amantium* and the Ascription to Heloise and Abelard » et « A Reply to Giles Constable », dans L. Olson, K. Kerby-Fulton (ed.), *Voices in Dialogue: New Problems in Reading Women's Cultural History*, Notre Dame (IN), Notre Dame University Press, 2005, p. 125-186 ; Sylvain Piron, « Heloise's literary self-fashioning and the *Epistolae duorum amantium* », in Lucie Doležalová (éd.), *Strategies of Remembrance. From Pindar to Hölderlin*, Newcastle-upon-Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2009, p. 103-162.

¹² Jan Ziolkowski, « Lost and Not Yet Found: Heloise, Abelard, and the *Epistolae duorum amantium* », *Journal of Medieval Latin*, 14, 2004, p. 171-202 ; John Marenbon, « Lost Love Letters? A Controversy in Retrospect », *International Journal of the Classical Tradition*, 15-2, juin 2008, p. 269-280. Loin de fournir une rétrospective générale de la discussion, cet article se contente de contester la cohérence philosophique interne des premiers indices réunis par Constant Mews, sans offrir une vue d'ensemble des questions que soulève l'attribution.

¹³ Peter Dronke et Giovanni Orlandi, « New Works by Abelard and Heloise », *Filologia mediolatina*, 12, 2005, p. 123-177 ; Francesco Stella, « Analisi informatica del lessico e individuazione degli autori nelle *Epistolae duorum amantium* (XII secolo) », dans Roger Wright (ed.), *Latin vulgaire – latin tardif VIII. Actes du VIIIe colloque international sur le latin vulgaire et tardif, Oxford, 6 – 9 septembre 2006*, Hildesheim, Olms-Weidmann, 2008.

Sans entrer ici dans les arcanes de ce débat, il suffira de pointer les principales difficultés que présente le dossier. En raison de la sélection opérée par le copiste et de la perte du manuscrit original qu'il a eu entre les mains, aucun indice textuel interne ni aucune preuve externe ne permettent d'associer ces lettres à un contexte précis. Seule une vague allusion à la *Francia* oriente vers le bassin parisien, entendu au sens large. Comme l'avait déjà établi Ewald Könsgen, et malgré les objections peu convaincantes de Peter von Moos qui veut voir dans les *Epistolae* une correspondance fictive rédigée à une date bien plus tardive¹⁴, il est assuré que ces extraits proviennent d'un échange authentique de lettres. De cette correspondance initialement menée sur des tablettes de cire, l'un des partenaires – en l'occurrence, la femme – a pris au fur et à mesure une copie sur parchemin¹⁵. Toujours conformément aux conclusions de Könsgen, les éléments de datation convergent vers la première partie du douzième siècle. L'état de la culture que démontrent les amants correspond bien aux textes accessibles à cette période ; les auteurs les plus tardifs qu'ils connaissent sont Marbode de Rennes et Baudri de Bourgueil, qui cessèrent l'un et l'autre toute activité poétique profane après être devenus respectivement évêque de Rennes en 1096 et de Dol-de-Bretagne en 1107. L'examen du vocabulaire des lettres confirme cette impression puisqu'on ne relève aucun vocable apparu à une date ultérieure à 1115, tandis que certains termes employés ne sont plus en usage après 1150¹⁶.

La date et le lieu autorisent donc à soutenir une attribution au couple célèbre. En outre, les rares détails biographiques que laissent entrevoir les *Epistolae* s'accordent bien à ce que l'on sait d'eux, notamment le fait que l'un et l'autre des correspondants jouissent d'une certaine célébrité dans la ville où ils résident. Il faut toutefois reconnaître que les preuves textuelles avancées à ce jour sont très minces. La difficulté majeure de l'attribution peut s'énoncer ainsi : alors que les intonations et les références de la femme permettent d'établir des rapprochements avec les lettres d'Héloïse, adressées à son époux vers 1132, une quinzaine d'années après leur entrée en religion¹⁷, en revanche, la voix de l'homme ne présente aucune affinité flagrante avec les écrits personnels d'Abélard. Il est vrai que les textes qui pourraient servir de point de comparaison ont tous été rédigés après sa castration, infligée par des hommes de main du chanoine Fulbert, l'oncle d'Héloïse, qui soupçonnait le philosophe de vouloir annuler les effets de leur mariage en envoyant sa jeune épouse résider au monastère d'Argenteuil¹⁸. Aucune épave de la poésie amoureuse qu'il écrivait auparavant n'a pu être identifiée avec certitude alors qu'il en subsiste probablement quelques traces dans des recueils tels que les *Carmina burana* – ce qui signale au passage que nous ne savons toujours pas reconnaître ce

¹⁴ Peter von Moos, « Die *Epistolae duorum amantium* und die säkulare Religion der Liebe. Methodenkritische Vorüberlegungen zu einem einmaligen Werk mittellateinischer Briefliteratur », *Studi Medievali*, 44, 2003, p. 1-115. J'ai présenté mes objections à cette construction dans S. Piron, « Enquête sur un texte », dans *Lettres des deux amants*, p. 213-218.

¹⁵ *Ibid.*, p. 177-185.

¹⁶ F. Stella, « Analyse informatique », S. Piron, « Héloïse's literary self-fashioning ». Le néologisme le plus récent est précisément un terme forgé par Abélard dans ses écrits de logique (*scibilitas*).

¹⁷ S. Piron, « Héloïse's literary self-fashioning ». L'édition de référence est désormais *Lettres d'Abélard et Héloïse*, ed. Éric Hicks, trad. É. Hicks, Th. Moreau, Paris, Le Livre de Poche, 2007.

¹⁸ En dernier lieu, Michael T. Clanchy, *Abélard*, Paris, 1997, p. 230-251. Les analyses d'Étienne Gilson, *Héloïse et Abélard*, Paris, Vrin, 1964 (1^e ed. 1938) sur les différentes facettes du drame sont toujours précieuses.

registre spécifique de l'écriture d'Abélard avec lequel il a totalement rompu par la suite¹⁹. Ce n'est que par accident que surgissent dans ses écrits ultérieurs des réminiscences de sa culture ovidienne²⁰. La principale faiblesse de l'attribution est donc de supposer que la conversion contrainte d'Abélard à la vie monastique aurait produit une transformation si radicale de sa personnalité qu'elle aurait touché jusqu'à son expression intime. C'est une hypothèse qui me semble pourtant défendable, notamment si l'on considère la façon dont ses réponses aux lettres d'Héloïse se cantonnent strictement au registre de l'instruction religieuse et monastique, en refusant de compatir à ce qu'il appelle la « vieille et interminable plainte » de son épouse concernant les circonstances de leur conversion²¹. En somme, et c'est qui rend la question encore plus intéressante, l'essentiel des arguments en faveur de l'attribution repose sur la partie féminine de l'échange.

La femme qui s'exprime dans les *Epistolae* présente des traits inhabituels qui permettent de la rapprocher d'Héloïse. Sa connaissance approfondie de la littérature latine classique et des Pères de l'Église révèle un modèle d'éducation délivré dans des monastères féminins, qui a rapidement décliné dans l'espace français après le milieu du douzième siècle²². Plus précisément, la rencontre des *Lettres* de Jérôme, dont des réformateurs tels qu'Anselme de Cantorbéry recommandaient la lecture aux moniales²³, et des *Héroïdes* d'Ovide dont Baudri s'inspirait dans ses échanges avec les nonnes du Ronceray à Angers²⁴, témoigne d'un moment culturel très particulier dont l'épicentre doit être placé dans les années 1090-1110. Cependant, aussi vague que soit la toile de fond des lettres échangées, il est certain que les deux correspondants ne vivent pas à l'abri de la clôture monastique mais dans une ville où ils peuvent se rencontrer, avec prudence mais le plus souvent sans difficultés majeures, notamment à l'occasion d'un enseignement privé de philosophie²⁵. Éduquée dans un monastère aristocratique de France du Nord, la femme n'y réside donc plus à l'époque de la correspondance.

¹⁹ L'un des poèmes qu'on a parfois voulu attribuer à Abélard est *Sydrus hebet*, mais il n'y a pas de consensus sur ce point. Voir en dernier lieu Peter Dronke, « New Works », *art. cit.*

²⁰ Anne Grondeux, « *Turba ruunt* (Ov. Her. I 88): histoire d'un exemple grammatical », *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 61, 2003, p. 175-222.

²¹ Lettres d'Abélard et Héloïse, p. 204.

²² C. J. Mews, « Women Readers ». L'éducation latine des femmes religieuses s'est poursuivi plus longtemps dans l'espace allemand.

²³ Sally Vaughn, *St Anselm and the Handmaidens of God. A Study of Anselm's Correspondence with Women*, Turnhout, Brepols, 2003. Voir aussi Jacques Dalarun, « La part du songe. Fonctionnalité des modèles féminins dans l'œuvre d'Hildeberr de Lavardin », dans Id., « *Dieu changea de sexe, pour ainsi dire* ». *La religion faite femme, XI^e-XV^e siècle*, Paris, Fayard, 2008, p. 79-101.

²⁴ Peter Dronke, *Women Writers of the Middle Ages: a critical study of the texts from Perpetua († 203) to Marguerite Porete († 1310)*, Cambridge, CUP, 1984. Je ne suis pas convaincu par les arguments présentés par Jean-Yves Tilliette, « Hermès amoureux, ou les métamorphoses de la chimère. Réflexions sur les carmina 200 et 201 de Baudri de Bourgueil », *Mélanges de l'école française de Rome. Moyen âge* 104, 1992, p. 121-161, qui rejette l'authenticité de la réponse de Dame Constance à Baudri. Les arguments contraires sont rappelés par Gerald Bond, *The Loving Subject: Desire, Eloquence and Power in Romanesque France*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995, n. 71, p. 229 et C. J. Mews, « Women Readers ».

²⁵ Le passage le plus explicite en ce sens figure en M 23 (*Lettres*, p. 49) : « Je sais et j'admets volontiers que, des richesses de ta philosophie, la plus grande abondance de joies m'a inondée et m'inonde encore, mais, sans vouloir t'offenser, pas encore au point d'en être parfaitement heureuse. Je viens souvent la gorge sèche, désirant me restaurer du nectar de ta bouche suave et puiser avidement les richesses répandues dans ton cœur ».

Cette situation peut être confirmée par un trait littéraire singulier. À la différence des autres cas d'écriture féminine de cette époque dont subsistent des traces, elle n'a pas une seule fois recours au vocabulaire moral lié au péché et à la sexualité²⁶. Si elle évoque la chasteté de leur relation, c'est uniquement par des tournures allusives et métaphoriques²⁷.

Le peu que l'on devine de l'activité savante de l'homme autorise à voir en lui un enseignant de logique qui participe au renouveau des arts du langage engagé autour de 1100²⁸. Cet essor, prolongé par l'apparition des écoles urbaines parisiennes à partir des années 1120, s'est doublé d'une exclusion des femmes de l'accès au savoir latin – le cas allemand constituant une exception provisoire à cet égard. Les universités fondées au siècle suivant ont encore renforcé ce trait. De fait, c'est dans des langues vernaculaires que s'expriment les *trobairitz* de la fin du XII^e siècle, les béguines du XIII^e siècle ou les premières femmes de lettres du XIV^e²⁹. Le moment historique lors duquel une femme de la France du Nord, ayant reçu une éducation classique, a pu fréquenter un maître de dialectique, est donc très restreint. Il correspond exactement à l'époque de la formation intellectuelle d'Héloïse. Ce serait une coïncidence remarquable qu'une autre femme lettrée, active dans la même période, ait vécu une histoire d'amour comparable dans des circonstances similaires, en tenant des propos très proches. L'historien peut donc avoir de bonnes raisons de penser que ces deux femmes n'en font qu'une, sans pour autant convaincre le philologue qui voudrait fonder l'attribution sur des arguments purement textuels.

2.

Pour aborder ce dossier, la principale clé d'interprétation que je propose consiste simplement à déplier un document littéraire pour le lire comme document historique, en cherchant à retrouver, derrière ces longs extraits de lettres, les personnes de chair et de sang qui les ont échangées et le monde social dans lequel elles ont vécu. Cette perspective conduit, comme on le voit, à déplacer la façon de poser la question de l'attribution. Sans minimiser l'importance des études textuelles qu'il faut continuer à mener pour préciser l'identité littéraire et stylistique des correspondants, elle impose de prendre en considération le contexte culturel et social de cet échange, dans un jugement final qui devra peser l'ensemble des indices significatifs. La même opération conduit également à faire émerger un niveau d'interprétation de ces documents qui s'ajoute aux approches littéraires et

²⁶ Parmi les mots de ce lexique présents dans les lettres d'Héloïse et absents chez la femme des *Epistolae*, on note : *abstinentia*, *carnalis*, *casta*, *confessio*, *continentia*, *contritio*, *culpa*, *fornicatio*, *fornicator*, *incontinentia*, *luxuria*, *penitentia*, *prostituere*, *turpitude*, *virgina*.

²⁷ Par des allusions bibliques dans M 27, ou par un proverbe forgé pour l'occasion en M 48 : « Personne ne doit vivre, ni progresser dans le bien, s'il ne sait aimer et gouverner ses passions. »

²⁸ Sur ce point, voir Irène Rosier-Catach (dir.), *Arts du langage et théologie aux confins des XIe/XIIe siècles*, à paraître, Turnhout, Brepols.

²⁹ On trouvera un accès commode à ces différents types d'écrits dans Danielle Régner-Bohler (dir.), *Voix de femmes au Moyen Âge. Savoir, mystique, poésie, amour, sorcellerie*, Paris Robert Laffont, 2006, 1010 p. On notera néanmoins qu'Héloïse est la grande absente de ce recueil. Pour les premières nommées, voir A. Rieger, *Trobairitz. Der Beitrag der Frau in der altokzitanischen höfischen Lyrik. Edition des Gesamtkorpus*, Tübingen, 1991.

philosophiques que l'on peut faire de leur contenu. Il s'agit d'une lecture interne qui est en même temps proprement historique, en un sens très particulier. Elle vise à reconstituer, au moyen d'un lent déchiffrement, attentif à tous les détails de la correspondance, le déroulement de cette relation amoureuse³⁰. Les nombreuses lacunes de la transcription effectuée par le bibliothécaire de Clairvaux rendent difficilement accessible cet arrière-plan humain. Une lecture rapide peut donner l'impression que toutes les émotions sont coulées dans des expressions rhétoriques trop convenues pour transmettre un contenu auquel nous pourrions être encore perméables. Pourtant, il suffit de poser la question de l'état émotionnel des correspondants à chaque étape de leurs échanges, de chercher à percer leurs visées tactiques à la lumière des réponses que reçoivent certains de leurs messages, d'observer des libertés prises avec les conventions d'écriture, leurs silences à tel moment ou leur choix de telle forme poétique à tel autre, pour atteindre, au prix d'un effort d'imagination contrôlée, la teneur affective de leur histoire.

Il peut sembler imprudent de se réclamer de Nietzsche pour justifier une herméneutique intuitive qui fonctionne à base d'empathie avec les acteurs du passé³¹. Une justification pragmatique pourrait simplement arguer de la nature du texte : l'écriture de la lettre d'amour est par définition de type évocateur ; elle attend du destinataire qu'il perçoive des intentions qui débordent du sens obvie de la lettre, quand bien même celui-ci se résumerait à la profération répétée du même message ; la réception est à son tour souvent plus un acte d'adoration qu'une lecture au sens habituel du terme³². Un des lieux communs les plus courants du genre, abondamment illustré dans les *Epistolae*, dénonce l'insuffisance des mots à exprimer l'intensité des sentiments³³. Aussi banal soit-il, ce *topos* suffit à indiquer qu'une compréhension achevée de ces documents ne saurait ignorer l'horizon émotionnel de leur provenance et de leur destination. Le but n'est évidemment pas de parvenir à une compréhension immédiate, au sens de Dilthey, dans laquelle l'historien aurait le privilège de partager les « expériences vécues » des grands hommes³⁴. Au contraire, la démarche réclame l'historicisation et la contextualisation la plus poussée des documents, la mise en évidence des codes

³⁰ C'est en ce sens que j'ai proposé une « Reconstitution de l'intrigue », dans *Lettres des deux amants*, p. 17-27.

³¹ Voir notamment, Friedrich Nietzsche, *Aurore*, avant-propos, § 5, dans *Œuvres*, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 972 : « [la philologie] enseigne à *bien* lire, c'est-à-dire lentement, avec profondeur, égards et précautions, avec des arrières-pensées, avec des portes ouvertes, avec des doigts et des yeux subtils ».

³² Voir, par exemple, V 19 : « Certes, tes mots sont peu nombreux, mais en les relisant souvent, je les ai multipliés. Ce n'est pas la quantité de tes paroles que je mesure, mais la fécondité du cœur d'où provient ce que tu dis » ; V 24 : « Mais je reçois tes lettres avec une telle avidité qu'elles me paraissent toujours brèves [...] Dieu m'est témoin que lorsque je les relis plus attentivement encore, elles m'émeuvent à nouveau, d'une nouvelle manière » ; M 49 : « en le lisant et le relisant chaque heure, en l'embrassant parfois en lieu de toi, je m'emploie à satisfaire mon désir brûlant » ; V 110 : « à chaque fois que je commence à lire tes lettres, je suis baigné d'une telle douceur intérieure que je suis souvent obligé de reprendre la lettre que j'ai lue car l'étendue de ma joie a égaré mon attention ».

³³ Pour ne donner que deux exemples, M 79 : « Ton amour à la douceur de miel me procure tant de joie et d'exultation qu'aucune transcription en écrits, aucune expression de la volonté ne pourra le révéler » ; V 85 : « mon sentiment passe tant la mesure habituelle que d'aucune façon il ne peut être pleinement exprimé par les mots habituels ».

³⁴ Voir la critique de Kurt Flasch, *Prendre congé de Dilthey*, trad. F. Gregorio et C. König-Pralong, Paris, Les Belles-Lettres, 2008.

culturels et des élaborations doctrinales par le filtre desquels les sujets ont eux-mêmes accès à leurs propres émotions. Le contenu affectif que l'on parvient à saisir au terme de l'opération n'est qu'une ombre qui ne peut être qu'hypothétiquement devinée et jamais réellement partagée ; il n'est toutefois pas illégitime que la démarche induise en retour un certain trouble chez l'historien et ses lecteurs.

Cette perspective micro-historique n'a rien d'anecdotique ; elle a tout d'abord pour principal intérêt de mettre en évidence la dimension temporelle inhérente aux relations amoureuses. L'observation de cette expérience dans la culture occidentale depuis le douzième siècle permet d'énoncer un propos général : il n'y a d'amour qu'au sein d'une histoire qui lie un sujet à son objet ou des partenaires entre eux³⁵. Dans un ouvrage important, Charles Baladier, a mis en rapport l'érotique des troubadours, qui rend l'aimée inaccessible sans pour autant supprimer le désir, avec la critique que les théologiens contemporains font d'un plaisir logé dans la seule imagination de l'être convoité³⁶. Cette attente délectable, ou *delectatio morosa*, constitue en effet l'étoffe de la temporalité amoureuse dans la tradition occidentale, aussi bien dans cet amour dit « courtois » que dans d'autres formes de l'amour-passion qui n'excluent pas le commerce charnel. Héloïse elle-même apporte un témoignage important dont Baladier n'a malheureusement pas tenu compte. Le péché dont s'accuse l'abbesse du Paraclet, dans des pages célèbres qui ont fait douter à tort de la sincérité de sa conversion, correspond exactement à une *delectatio morosa* involontaire qui porte sur des plaisirs passés qu'elle ne parvient pas à chasser de son esprit³⁷. La rumination nostalgique peut à bon droit être prise comme une variante, ou une forme complémentaire, de l'imagination désirante. Du point de la formation progressive de l'éthique de la *fin'amors* des troubadours, il n'est pas sans intérêt de noter que ces lettres d'Héloïse, datant des années 1130, sont à peu près contemporaines des quelques pièces dans lesquels Jaufré Rudel invente la saisissante figure de l'amour de loin pour une princesse inconnue³⁸.

Selon les époques et les styles, les façons de décrire le phénomène varient grandement. Stendhal peut chercher à reconstituer une loi de succession des états amoureux³⁹, tandis que Barthes choisit une forme littéraire destinée à mettre en avant la multitude désordonnée des états émotionnels. L'expérience s'inscrit

³⁵ J'ai bien conscience de l'excessive généralité du propos, et plus encore du fait qu'il va expressément à l'encontre des propositions de Roland Barthes, pour qui toute « histoire » est comprise comme « récit », opposé à l'expérience du sujet amoureux. La seule modification que je propose consiste à faire resurgir la dimension temporelle que la sémiotique structurale ne pouvait que gommer.

³⁶ Charles Baladier, *Érôs au Moyen Âge. Amour, désir et « delectatio morosa »*, Paris, Le Cerf, 1999.

³⁷ Le passage le plus célèbre se trouve dans *Lettres d'Abélard et Héloïse*, p. 180 : « Pourtant les plaisirs que nous avons partagés m'ont été si doux que je ne peux les regretter et c'est à peine si je peux les chasser de mon esprit... ». Parmi les innombrables commentaires qu'ont suscités ces pages, voir en dernier lieu Juanita Feros Ruys, « Heloise, Monastic Temptation, and Memoria: Rethinking Autobiography, Sexual Experience, and Ethics », dans Albrecht Classen, *Sexuality in the Middle Ages and Early Modern Times. New Approaches to a Fundamental Cultural-Historical and Literary-Anthropological Theme*, Berlin, De Gruyter, 2008, p. 383-404.

³⁸ On trouvera une traduction et une analyse de *Lanquan li jorn son lonc en may* dans Jacques Roubaud, *La fleur inverse. Essai sur l'art formel des troubadours*, Paris, Ramsay, 1986 (nouvelle édition, Belles-Lettres, 2004).

³⁹ Stendhal, *De l'amour*, ed. V. Del Litto, Paris, Gallimard, 1998.

pourtant toujours au sein d'une structure temporelle très caractéristique. Outre cette attente qui creuse le désir, elle est prise dans une polarité entre, d'une part, l'épisode inaugural – la « cristallisation » de Stendhal, que Barthes appelle plutôt « ravissement » – et de l'autre la perspective d'un inachèvement. Barthes parle d'un « leurre temporel », au sens où la scène initiale serait toujours une illusion, reconstituée après-coup par le sujet amoureux⁴⁰. Qu'il s'agisse en effet le plus souvent d'une illusion n'enlève rien à notre analyse, puisque le plan qui nous intéresse est celui de l'auto-compréhension par le sujet de l'histoire dans laquelle il se sent engagé et qui le ramène, presque par nécessité, aux origines de sa passion. Du point de vue de l'amoureux, la fin de l'histoire est rigoureusement inenvisageable ; sa pensée se confond avec celle de la mort, que ce soit celle du sujet ou de l'être aimé. Le roman que s'invente l'amoureux, dans son excès sentimental, ne peut avoir qu'un dénouement tragique – sinon la mort, du moins le silence ou toute autre forme de rupture violente avec l'état présent⁴¹. La fin de l'histoire n'est pensable que de l'extérieur, une fois sorti de l'état amoureux, tel Swann se réveillant et découvrant qu'Odette « n'était pas [s]on genre ».

Une telle définition de l'amour comme histoire personnelle dans laquelle s'éprouve un sujet est la proposition qui doit être soumise à une enquête comparative. À ce titre, les *Lettres des deux amants* fournissent un repère historique précieux puisqu'elles font apparaître cette structure temporelle dans des documents intimes du début du XII^e siècle. La collecte des messages échangés offre déjà un premier signe tangible de l'inscription des sentiments dans une durée dont chaque moment, même les plus douloureux, doit être enregistré et retenu. Les salutations et les exhortations font fréquemment référence à une volonté « de faire croître et durer notre amour », conçue comme une qualité essentielle de la relation⁴². Bien que les premières lettres ne fassent pas clairement référence à un moment fondateur – soit qu'il ait eu lieu antérieurement aux premiers échanges, soit que la naissance des sentiments ait été progressive – l'évocation d'un épisode initial intervient plus tard et joue un rôle important pour exprimer le renouvellement des engagements réciproques après une période conflictuelle. L'homme célèbre par un long poème l'anniversaire de leur amour, en employant le vocabulaire de la conquête amoureuse⁴³. Peu de temps auparavant, la femme avait

⁴⁰ R. Barthes, *Fragments*, p. 228-229.

⁴¹ Pour poursuivre la discussion avec Roland Barthes, on notera que le lemme « mort » n'est pas traité, tandis que « suicide » est évoqué sommairement et avec une certaine désinvolture et que les « issues » sont ramenées à des « leures ». La dernière figure, qui n'est placée à la fin du livre qu'au prix d'une petite tricherie avec l'ordre alphabétique (elle aurait dû être classée à N et non à V), présente la modalité non tragique que Barthes envisage comme issue : le « Non-vouloir-saisir », qui consiste à abandonner, non pas le sentiment mais la seule énonciation du discours amoureux, *ibid.*, p. 277 : « Je ne profère pas. Je dis silencieusement à qui n'est plus ou n'est pas encore l'autre : *je me retiens de vous aimer* ».

⁴² M 25 : « depuis que ton amour a élu mon cœur comme gîte ou comme abri, il a toujours été le bienvenu et de jour en jour il s'est fait plus agréable ... Avec un grand empressement, tu as commencé à me convoiter, au temps où naissait notre amitié, mais avec un plus grand désir encore, tu as cherché à faire croître et durer notre amour. » Parmi beaucoup d'autres exemples, on peut citer le souhait exprimé par la salutation de M 90 : « l'augmentation de la foi et l'accroissement de l'amour ».

⁴³ M 87 : « Brève et longue à la fois m'a paru cette année passée / Depuis que ton amour, très chère, s'est emparé de moi ». Voir aussi les formules employées dans le poème V 113, placé à la fin du recueil, mais dont la date de composition est sans doute être contemporaine du premier quart de la

évoqué leur première rencontre, en la présentant comme point de départ d'une élection (« je t'ai élu, toi seul, parmi des milliers ») qui s'est prolongée et a été confirmée par le lien qu'ils ont noué⁴⁴. Pour elle, le marqueur temporel pertinent est cet engagement initial auquel elle se réfère plusieurs fois⁴⁵. Quant à la perspective d'un amour sans fin, elle est, comme on va le voir, omniprésente dans leurs déclarations, et souvent associée à l'idée de la mort. Pour ne retenir qu'une seule formule, il suffira de citer la première expression de ce genre chez la femme : « Dieu est témoin que je t'aime d'un amour sublime et supérieur. C'est pourquoi rien, ni aucun coup du sort, ne peut ni pourra me séparer de ton amour, sinon la mort » (M 53).

Autre figure classique de l'histoire d'amour, les obstacles prennent ici la forme des regards jaloux dont les amants voudraient se méfier et qui les contraignent à espacer leurs rencontres⁴⁶. Mais l'adversité la plus forte est celle qui déchire le couple lui-même : vers le milieu de la correspondance, la femme est doublement blessée par des actes (sans doute une relation sexuelle à laquelle elle n'était pas préparée), puis des paroles (l'homme ayant affirmé, dans un poème adressé à des tiers pour se plaindre de ses reproches, qu'elle l'aimait moins qu'il ne l'aimait). Le ressort dramatique qui donne à cette correspondance une étonnante puissance littéraire tient à la décision de la femme de persévérer malgré dans tout son engagement.

3.

Il est maintenant temps d'interpréter, à la lumière de cette intrigue, le débat théorique qu'entretiennent les amants. Comme l'a mis en évidence Constant Mews, l'homme et la femme défendent des visions contrastées de l'amour⁴⁷. Nous en avons déjà eu un avant-goût en confrontant leurs façons de percevoir le début de leur relation. La notion que privilégie l'homme, inspirée de la poésie amoureuse d'Ovide, est un *amor*, pris au sens d'une passion qui s'impose à la raison – un *amor* guerrier qui l'engage dans sa troupe et face auquel il s'avoue vaincu⁴⁸. Pour elle, au contraire, le terme distinctif est celui de *dilectio*, compris comme un choix raisonnable, fondé sur les vertus de l'être aimé. L'écart entre les conceptions de

correspondance : « Tu m'as conquis, moi qu'aucune n'avait pu vaincre [...] je succombe devant toi, vaincu par ton amour ».

⁴⁴ M 84 : « Depuis que nous nous sommes vus et nous sommes parlé l'un à l'autre, toi seul m'a plu par dessus toutes les créatures de Dieu [...] je t'ai placé avant tout autre dans mon cœur et je t'ai élu, toi seul, parmi des milliers, afin de nouer un engagement avec toi ».

⁴⁵ Voir notamment M 49 : « mon amour est uni à toi par un pacte ô combien différent » ; M 60 : « S'il fallait que soit rompue l'alliance que nous avons établie... ». La lettre M 88 souhaite à son destinataire « la proximité et la stabilité d'une alliance ».

⁴⁶ V 28 : « Tu ne dois pas t'étonner qu'une jalousie mauvaise jette ses regards sur une amitié aussi remarquable et harmonieuse que la nôtre » ; V 54 : « Il n'est pourtant pas déplacé que parfois nous nous rendions visite, et que parfois les lettres remplacent notre présence charnelle lorsque l'envie dévorante des mauvais hommes ne supporte pas que nous nous rencontrions autant que nous le voudrions. »

⁴⁷ Voir notamment, C. Mews, « Les lettres d'amour perdues d'Héloïse et la théologie d'Abélard », in Jean Jolivet et Henri Habrias (ed.), *Pierre Abélard. Colloque international de Nantes*, Rennes, PUR, 2003, pp. 137-159.

⁴⁸ V 113 : « Amour me réclame pour sa troupe ... ».

l'amour qu'impliquent ces notions se fera encore plus fortement sentir en observant la mise à l'épreuve de ces théories explicites dans le déroulement de la liaison.

Après une vingtaine de messages, la femme cherche à engager une discussion savante. Elle le fait de façon subtile (M 21), en employant dans sa salutation et sa péroraison des expressions philosophiques qui font peut-être écho à des paroles entendues dans la bouche du maître peu de temps auparavant⁴⁹. L'homme montre qu'il a saisi l'incitation (V 22), mais se contente d'orner de justifications scientifiques l'expression d'une métaphore (elle est le soleil dont il reçoit la lumière). La réponse n'était pas au niveau attendu. Présentant le débat intérieur qui oppose son désir théorique au sentiment de son incompetence, elle exprime plus clairement sa demande (M 23) ; il y répond finalement (V 24), ce qui permet à la femme d'exposer à son tour ce qu'elle avait à dire sur l'amour (M 25). Écoutons les deux définitions qu'ils donnent, avant de les commenter.

« Tu me demandes souvent, ma douce âme, ce qu'est l'amour ; et je ne peux invoquer l'excuse de l'ignorance, comme si l'on m'interrogeait sur une matière inconnue, puisque ce même amour m'a si bien soumis à son empire qu'il ne me semble pas être une chose étrangère, mais familière et proche, que dis-je, intime. L'amour est donc une certaine force de l'âme qui n'existe pas par elle-même, ni n'est contenue en elle-même, mais qui se reporte toujours sur autrui, avec un certain appétit et désir, voulant ne faire qu'un avec l'autre, de sorte que, de deux volontés distinctes, il n'en résulte qu'une seule sans aucune différence. » (V 24)

« Ce qu'est l'amour et ce dont il est capable, je l'ai naturellement observé, moi aussi, en considérant attentivement la ressemblance de nos comportements et de nos intérêts, ressemblance par laquelle se forment principalement les amitiés et qui, une fois reconnue, conduit à t'offrir en échange la réciprocité de l'amour et à t'obéir en toutes choses. » (M 25)

Il faut tenir compte de l'enchaînement par lequel l'homme amène sa définition. *Amor* est d'abord une force extérieure qui subjugué le sujet, avant de devenir cette « force de l'âme ». La définition s'arrête à cette notion d'un accord unanime des esprits et des volontés, appuyée par une allusion au *De amicitia* de Cicéron⁵⁰. L'homme poursuit par une formule qui relève assurément d'une forme de « baratin » : l'amour a beau être universel, il n'existe réellement qu'en eux deux. Un tel accord est le point de départ que prend la femme, qui fait également écho à la description de l'amour comme « force de l'âme » en évoquant « ce dont il est capable ». Mais l'élément distinctif qu'elle y ajoute, qui distingue à ses yeux l'amour de l'amitié, tient à ses implications morales. Celles-ci consistent – dit très abruptement dans les derniers mots de la phrase citée – en une obéissance totale à l'être aimé. Après une lacune infortunée due au copiste, les phrases suivantes

⁴⁹ M 21. Tout ce qu'on peut dire avec certitude de la formule de salutation est qu'elle emploie un vocabulaire métaphysique : « À son aimé particulier, et qui l'est par expérience de la chose elle-même : l'être qui est ». La première phrase évoque un effort intellectuel : « Alors que mon esprit s'applique à tant de sujets, il défaille, percé par l'hameçon acéré de l'amour », tandis que les derniers mots utilisent un terme de logique, « equipollenter ». On retrouve dans la lettre M 54 l'emploi d'un mot scolastique, *scibilitas*, qui remplit la même fonction allusive.

⁵⁰ V 24 : « Sache toutefois que, bien que l'amour soit une chose universelle, il est pourtant à ce point étroitement circonscrit que j'ose affirmer qu'il ne règne qu'en nous deux et qu'il a élu domicile en toi et moi. Tous deux, nous partageons un amour entier, attentionné et sincère, puisque rien n'est doux, rien n'est paisible pour l'autre, s'il n'est profitable aux deux. ... ».

POÉSIE ET PROPHÉTIE

explicitent le contenu de ces « devoirs » de l'amour. L'élément crucial tient à la continuité de l'engagement qui réclame la constance dans les attentions accordées à l'autre. Cette qualité essentielle de l'amour est cette fois inspirée d'une formule de saint Jérôme, décrivant la stabilité que doit avoir la charité chrétienne.

« Si notre amour reflue au moindre ébranlement, c'est qu'il n'était pas amour véritable [...] Tu sais, ô amour de mon cœur, que pour être bien accomplis, les devoirs de l'amour vrai doivent être continuellement dus, de telle sorte que nous agissions pour celui que nous aimons de toutes nos forces et que nous ne cessions de vouloir plus que nos forces ne peuvent. »

La référence à la charité est plus explicite encore dans les derniers paragraphes de la lettre où la femme distingue une charité « générale » due à l'égard de tous d'un sentiment qui devient « spécial » envers certains. Cette première exposition permet de faire ressortir les points clés d'une éthique qui est, pour elle, consubstantielle à son amour. Elle y revient souvent au fil des lettres, tandis que l'homme s'aventure rarement dans ce registre. Si la constance est la vertu cardinale de son engagement amoureux, il est très éclairant d'observer de quelle façon et dans quels termes celle-ci est maintenue tout au long de la correspondance. La longue lettre 49, la plus ambitieuse de tout le recueil, expose les qualités que doit avoir une amitié désintéressée, fondée non sur le désir des richesses mais sur l'amour de la vertu. C'est de là que provient sa fermeté⁵¹. En effet, écrit-elle, « puisqu'il est établi que ce bien est éternel, cela rend pour moi hors de doute que tu resteras éternellement dans mon amour ». Fondé sur un choix raisonnable, l'amour comme dilection n'a aucun motif de jamais cesser.

La lettre de rupture (M 60) par laquelle la femme souhaite mettre un terme à leur échange, après avoir subi un tort dont elle ne dévoile pas la nature, s'ouvre par une salutation remarquable dont il faut observer la gradation des termes : « À celui dont j'étais fidèlement éprise (*adamato*) jusqu'à ce jour, qui ne sera désormais plus aimé par les liens d'une passion malade (*egri amoris*) : l'engagement ferme pourtant de l'affection (*dilectionis*) et de la foi. » Au moment même où elle entend donner congé à son amour, elle ne peut se départir de la fidélité promise, qui sera conservée sous forme d'une affection désormais silencieuse. Cette première rupture à peine surmontée, ses sentiments sont une nouvelle fois mis à l'épreuve par des paroles blessantes écrites par l'homme. Décidant peu après de mettre un terme aux hostilités (M 76), elle s'exprime dans les lettres suivantes avec une intensité encore jamais atteinte, en protestant fréquemment de son désir de mourir plutôt que d'être séparée de son ami. Une déclaration en ce sens de la lettre 79, opaque au premier regard, mérite d'être considérée de près.

« Ta gloire (*honor*) aurait redoublé la mienne aux yeux de tous, s'il nous avait été permis de demeurer ensemble jusqu'au terme prescrit de notre vie. Mais désormais, je préfère en terminer d'une mort violente plutôt que d'être, vivante, privée de la joie exquise de ta vue. »

L'alternative ne passe pas seulement entre la séparation et la mort. Plus dramatiquement encore, le choix d'affronter un danger de mort (*periculo mortis*) est opposé à la perspective d'une fin paisible (*finem fatalem*). La première phrase

⁵¹ M 49 : « bien des gens s'aiment pour différentes raisons. Mais aucune d'entre elles ne peut former une amitié aussi ferme que celle qui se fonde sur la probité et la vertu et qui provient d'une affection profonde ».

de cette citation évoque une situation dans laquelle le statut social (*honor*) de l'homme aurait rejailli sur celui de la femme, en leur permettant de vivre ensemble (*pariter conversari*) jusqu'à leurs derniers jours. La seule façon de traduire cette énigme en termes clairs revient à entendre ici la description d'une vie maritale qui aurait certes procuré la tranquillité d'une existence partagée, mais dans laquelle elle aurait aussi semblé retirer un bénéfice matériel de son amour. C'est cette perspective qui est rejetée, en faveur d'une position qui, dit-elle, l'expose au risque de la mort. Ce passage est malheureusement encadré de deux lacunes qui nous privent d'un contexte d'interprétation plus assuré. Les premières lignes de la lettre annoncent que son intention a conçu « quelque chose de grand », tandis que l'adieu final rappelle l'ampleur de son engagement : « Puisque tu es devenu tout pour moi, la grâce de Dieu seule exceptée ... ». Il est concevable que l'ensemble de la lettre ait eu pour objet de démontrer la force de son amour et son désintéressement radical, en rejetant l'horizon du mariage en raison des avantages qu'elle aurait semblé (j'insiste sur l'emploi de ce verbe, « videretur ») vouloir obtenir de la sorte. Il ne faut pas nécessairement en déduire que la question avait fait l'objet d'une discussion explicite à ce stade de leur liaison. Il est en tout cas hors de doute qu'elle avait pris par avance sa décision à ce sujet, pour des motifs qui sont remarquablement similaires à ceux qu'Héloïse invoqua lorsque la question fut posée⁵².

Les lettres suivantes contiennent toutes de semblables protestations et promesses de stabilité et de fermeté, en évoquant parfois le risque de la mort⁵³. L'intonation de ces pages évoque celle des héroïnes d'Ovide qui ont certainement nourri l'imagination tragique de la femme⁵⁴. Ces exemples de dévouement poussé jusqu'au sacrifice ajoutent un élément de déraison qui n'est pourtant pas contradictoire avec l'idée de dilection. Une fois l'être aimé choisi, l'attachement inflexible de l'amoureuse l'expose à des actes qui peuvent défier les normes sociales. Dans la dernière partie de l'échange, les mêmes protestations prennent une tonalité différente. À partir de la lettre 90, elle se plaint désormais du manque d'assiduité de son ami⁵⁵. Les reproches d'infidélité ne doivent pas être entendus au sens où une rivale aurait fait son apparition. Il est seulement question de la

⁵² Il faut comparer ces formules, associées aux vers de la lettre M 82 (« Si j'avais tout ce que César a jamais possédé / À rien ne me servirait d'avoir tant de richesses »), avec les arguments d'Héloïse contre le mariage au nom du désintéressement de son amour, cf. *Lettres d'Abélard et Héloïse*, p. 144-146. Sur le discours d'Héloïse contre le mariage, cf. S. Piron, « Heloise's literary self fashioning », art. cit., p. 114-125.

⁵³ M 84 : « Que tu le veuilles ou non, tu es mien et le seras toujours. Jamais ma promesse envers toi ne sera changée, jamais je ne détacherai tout mon esprit de toi. En toi, j'ai ce que j'ai cherché, je tiens ce que j'ai voulu, j'ai embrassé ce que j'ai désiré ; de toi seul les façons me conviennent. Personne, sauf la mort, ne t'enlèvera à moi, car pour toi je n'hésiterai pas à mourir » ; M 86 : « La force infinie de mon amour pour toi qui demeure interminablement, invariablement, incontestablement, ineffablement dans la stabilité de son cours ... » ; M 88 : « Jamais un amour ferme n'est ni ne sera fléchi par des tromperies [...] Je te demeurerai fidèle, stable, immuable et inflexible, et même si je pouvais connaître tous les hommes comme des êtres uniques, je ne te quitterais jamais, si ce n'est contrainte par force et entièrement chassée. Je ne suis pas un roseau agité par les vents ». Voir encore, M 102 : « Ce que j'ai de plus précieux, je te le donne : moi-même, ferme dans la foi et dans l'amour, inébranlable dans le désir de toi et jamais changeante ».

⁵⁴ Plusieurs personnages des *Héroïdes* sont explicitement mentionnées dans la lettre M 45.

⁵⁵ M 95 : « Tu n'as pas, toi, des sentiments constants à mon égard, mais tu as changé d'attitude ; c'est pourquoi la confiance n'est nulle part en sûreté. Je ne regrette pas peu de t'avoir attaché, toi seul, si fermement à mon cœur par dessus tout autre ... ».

prudence de l'homme qui prend ses distances et semble se retenir d'exposer publiquement ses sentiments⁵⁶. De fait, avant la lettre 106, leur liaison semble avoir été démasquée et les amants un temps séparés. La correspondance s'achève peu après leurs retrouvailles, mais les lettres les plus importantes de cette section (M 107 et 112) sont à tel point abrégées qu'il est difficile de se prononcer sur leur sens exact.

Si l'irréversibilité de l'amour est l'élément crucial de l'éthique amoureuse exprimée par la femme, la question de la réciprocité mentionnée dans la définition donnée plus haut revient également au fil de la correspondance, quoique de façon moins centrale. Ainsi, dans la lettre 49, après avoir exposé les racines de son affection, la femme annonce simplement qu'elle s'attend à des sentiments réciproques⁵⁷. L'implication la plus intéressante de cet amour partagé est qu'il débouche sur une revendication d'égalité. Dans le formalisme de l'échange épistolaire, la salutation initiale est un exercice excessivement codifié dans lequel toute variation est aussitôt remarquée par le destinataire. Une lettre officielle doit respecter l'ordre hiérarchique des correspondants, tandis que dans une lettre intime, le destinataire est présenté avant l'expéditeur, la formule se concluant invariablement par l'expression d'une marque d'affection ou d'un vœu⁵⁸. Or, de façon délibérée et répétée, pas moins de cinq fois, la femme déroge à cette règle pour se nommer la première et désigner les deux correspondants au moyen d'un même qualificatif. Le premier cas (M 18) est dénué de toute ambiguïté : « D'égal à égal (*par pari*) [...] tout ce que se souhaitent les amants ». D'autres salutations comparables se retrouvent au fil des échanges, par-delà les vicissitudes de leurs relations⁵⁹. Ce type d'adresse n'est pas exceptionnel mais son registre est limité aux échanges entre amis proches⁶⁰. L'audace de la femme est donc d'avoir adopté cette expression de l'amitié masculine qui la caractérise comme une relation entre égaux. L'emploi de cette tournure avant même le premier échange savant signale qu'elle

⁵⁶ V 101 : « Je te parle à présent, tu l'as remarqué, de façon plus prudente, je suis plus prudent en m'approchant de toi ; la pudeur tempère l'amour, la honte le retient de s'épancher sans mesure », qui répond aux reproches de M 98 : « Mes vœux me sont inutiles puisqu'à tes yeux, moi et mes biens avons perdu toute valeur pour toi et que le plaisir d'une joie désirée, tu l'as enduré comme un homme irrité ». Le même argument est présent dès le début de cette nouvelle phase V 93 : « Personne n'est plus malheureux que nous que l'amour et la pudeur tirent en des sens opposés ».

⁵⁷ M 49 : « À la vérité, il n'y aura pas un jour où je pourrais penser à moi, que je laisserai passer sans me souvenir de toi. Que je puisse espérer de toi la même chose, sur ce point, sache-le, je ne suis troublée d'aucune inquiétude. »

⁵⁸ C. D. Lanham, «*Salutatio*». *Formulas in Latin Letters to 1200: Syntax, Style, and Theory*, Munich, 1975, p. 22. Dans sa réponse à la première lettre qu'Abélard lui adresse, Héloïse commence par s'étonner qu'il l'ait nommée avant lui, contrairement aux usages hiérarchiques, *Lettres d'Abélard et Héloïse*, p. 169.

⁵⁹ Voir aussi, M 48 : « D'amant à amant : la verdure de l'amour » ; M 62 : « De l'aimée à l'aimé : ce qu'il peut y avoir de plus heureux en Dieu, de plus honnête et agréable parmi les hommes » ; M 84 : « D'amant à amant : la joie et le salut à l'amant qui souhaite cette joie salutaire, je veux dire, celle qui ne s'achèvera pas et qui ne te sera jamais enlevée » ; M 100 : « De fidèle à fidèle : le nœud jamais dénoué d'un amour entier ».

⁶⁰ La pratique est théorisée dans un traité datant des années 1130, cf. F. J. Schmale, *Die Precepta prosaici dictaminis secundum Tullium und die Konstanzer Briefsammlung*, Bonn, 1950, p. 70 : « Iuxta hec notandum est, quod quedam signa pro personis in amicorum salutationibus quandoque ponuntur ut: 'fratri frater, salutem' vel 'amicus amico' vel 'dilectus dilecto' vel 'socius socio' et similia ». Sur ce traité, voir Anne-Marie Turcan-Verkerk, « La *Ratio in dictamina*, les *Precepta prosaici dictaminis secundum Tullium* et Bernard de Bologne » dans Monique Goulet (éd.), *Parva pro magnis muneribus*, Turnhout, 2009.

avait conçu leurs relations, dès ce moment, comme une transposition de l'amitié cicéronienne. Cette égalité est à la base d'une réciprocité de leurs engagements moraux. Comme elle l'exprime plus loin, leur amour mutuel les place dans une « égale condition »⁶¹.

La revendication d'une telle égalité éthique n'est pas contradictoire avec d'autres expressions qui reconnaissent et soulignent une position d'infériorité. Ces déclarations qualifient avant tout la relation de maître à élève. La lettre 23, qui tente d'engager le premier débat savant, est principalement occupée par une longue déclaration d'incompétence. Dans la lettre 49, après que la femme a exposé ses idées sur l'amour, la même figure de style est mise à profit pour faire l'éloge hyperbolique du maître, en étant contredite en acte par la virtuosité rhétorique de son exécution. En retour, l'homme reconnaît non seulement que son élève l'a désormais surpassé⁶² ; il admet en outre sa défaite théorique, en faisant écho aux idées et au vocabulaire de son amie puisqu'il décrit pour la première fois leur relation comme une *dilectio*. Pourtant, peu après, la femme se présente à nouveau comme « dépourvue de tout talent »⁶³. Et la toute dernière lettre qu'elle rédige contient encore une formule de ce type, opposant dans un excès d'humilité sa « petitesse » à la « noblesse » de l'homme⁶⁴. Ces formules dépréciatives expriment en même temps le *topos* de l'infériorité naturelle de la femme ; seul l'homme y fait expressément allusion, pour souligner que son amie y échappe⁶⁵. Ces expressions d'infériorité ne doivent pas être confondues avec le devoir d'obéissance mentionné dans la définition donnée plus haut, ce que la femme appelle fortement en une occasion « la servitude de l'amour » (M 84). Les récriminations contenues dans les lettres 90 et suivantes montrent assurément qu'à ses yeux, une telle obéissance devait être mutuelle.

4.

Le discours éthique occupe donc une part considérable des lettres de la femme. Il est de surcroît remarquablement inventif. Évitant tout emprunt au vocabulaire de la morale monastique, ce sont avant tout les exemples de la littérature antique qui l'aident à formuler une morale adaptée aux situations qu'elle rencontre. En revanche, les considérations de cet ordre ne tiennent qu'une part secondaire dans les lettres de l'homme. Il est intéressant de noter que, lorsqu'il s'y engage, c'est d'abord pour faire référence à des codes établis. Une des premières salutations promet ainsi « tout ce qu'exige la règle du plus sincère amour » (V 12). Le vocabulaire le plus distinctif, que l'on trouve principalement dans la première

⁶¹ M 83 : « Tu sais qu'en notre égale condition (*condicione pari*), tu es aimé par moi ». Cette formule, qui fait une allusion subtile à une expression célèbre de saint Jérôme, dénonçant les relations adultères quelle que soit la condition juridique des personnes, mériterait de plus longs commentaires.

⁶² V 50 : « Je te suis pourtant inférieur à bien des égards, et pour dire vrai en tous points, car tu me surpasses même là où je semblais exceller ».

⁶³ M 53 : « À celui en qui brille admirablement, par les marques de sa noblesse, la lumière de la sagesse ... celle qui est dépourvue de tout talent ».

⁶⁴ M 122 : « Il a plu à ta noblesse d'envoyer à ma petitesse des lettres ».

⁶⁵ V 50 : « Au-delà de ton âge et de ton sexe, ton intelligence et ton éloquence commencent à prendre une force désormais virile ».

partie de l'échange, exprime une idée de « service » dont le contenu n'est guère explicite⁶⁶. Les principaux devoirs qu'il évoque consistent à écrire⁶⁷ et à penser constamment à l'être aimé⁶⁸. Ce vocabulaire est particulièrement employé dans une section de la correspondance dans laquelle la femme, pour des motifs qu'elle n'explique pas, ne répond pas aux messages qu'elle reçoit, tout en continuant à les prendre en note. Dans ce contexte, des reproches d'indifférence sont exprimés par une formule destinée à déplorer la disparition d'une intimité amoureuse : « À sa dame très respectée, son humble serviteur : ses services dévoués » (V 36)⁶⁹. L'effet de contraste fait brusquement ressortir un arrière-plan remarquable. L'un des ressorts de la culture aristocratique du douzième siècle passe par l'éloge de la femme noble, qualifiée comme *domina*⁷⁰. La référence est mobilisée parce qu'elle fournit le modèle de comportement disponible le plus proche ; elle permet de montrer, par différence, que la relation souhaitée ne se satisfait pas d'une telle distance respectueuse. Le silence de la femme, dans cette saison de la correspondance, peut s'interpréter comme un procédé visant à modérer les ardeurs de son ami. Il importe de l'entendre pour bien saisir ses intentions, en remarquant qu'elle ne dispose pas, pour sa part, de modèle socialement validé auquel elle pourrait renvoyer son soupirant pour lui faire comprendre ce qu'elle attend de lui.

Dans sa réponse à la lettre 49, l'homme fait écho à l'idéal d'amitié désintéressé exposé par la femme en déployant une profusion d'allusions littéraires classiques. Toutefois, ce qu'il exprime n'est pas un pur désintéressement. Comme il l'admet, il cherche en elle un profit, ne serait-ce que « la consolation dans les malheurs »⁷¹. Le thème de la consolation et du repos revient fréquemment dans ses premières lettres, opposé à l'adversité et aux épreuves qu'il rencontre⁷². Il est très loin de toute idée de sacrifice. Les quelques formules par lesquelles il se dit prêt à mourir ou risquer sa vie pour elle⁷³ ne pèsent guère face à l'aveu de la peur et de la honte qu'il a eu

⁶⁶ V 12 : « Si je pouvais tendre toutes mes forces à ton service ... » ; V 26 : « ... ton serviteur le plus dévoué » ; V 30 : « Je suis ton serviteur, très empressé à suivre tes ordres » ; V 37 : « Je suis ton serviteur ».

⁶⁷ V 17 « Alors que le jour inclinait vers la nuit, je n'ai pu me retenir plus longtemps de me saisir le premier du devoir de te saluer, toi qui, indolente, l'as négligé. » Voir aussi, V 14 : « si je pouvais toujours écrire sans rien faire d'autre ... ».

⁶⁸ V 6 : « Jamais je ne m'éveille si soudainement que mon esprit ne te trouve déjà logée en lui » ; V 8 : « je n'oublierai ton nom que lorsque j'aurais perdu la mémoire du mien » ; V 22 : « À d'autres, j'adresse des paroles, à toi, mon intention » ; V 56 : « Dieu, à qui l'on ne peut rien cacher, sait que tu es si profondément dans mon cœur que chacune de mes pensées est tournée vers toi ».

⁶⁹ V 36 : « Car c'est ainsi désormais qu'il me faut vous appeler et ne plus dire 'tu' mais 'vous', ni 'ma douce' ni 'ma chère' mais 'ma dame', puisque je ne suis plus aussi familier que je l'étais, et que vous m'êtes devenue bien étrangère ». Le mot ne revient qu'une seule fois par la suite, dans le poème anniversaire (V 87) : « Aux volontés de ma dame, je soumettrai les miennes ».

⁷⁰ Gerald Bond, *The Loving Subject*, ch. 5 « The Makeup of the Lady ».

⁷¹ V 50 : « Je t'ai choisie parmi des milliers pour tes innombrables vertus, et véritablement sans chercher d'autre profit que de pouvoir me reposer en toi ; que de trouver en toi la consolation de tous mes malheurs ; qu'entre tous les biens terrestres, seule ta beauté me restaure et qu'elle me fasse oublier toutes les douleurs ».

⁷² V 4 : « ma plus noble douceur et mon unique consolation » ; V 6 : « En toi est mon espoir, en toi, mon repos » ; V 8 « Porte-toi bien, ô mon repos » ; V 15 : « Porte-toi bien, mon âme, mon repos » ; V 28 : « tu seras ma vie, mon esprit, mon réconfort dans les difficultés » ; V 47 : « Porte-toi bien, mon unique réconfort, ma seule nourriture, mon unique repos » ; V 56 : « ô plus haut repos de ma vie » ; V 67 : « Tu es toujours le but vers lequel je tends, tu es le terme de ma course et mon repos. »

⁷³ V 2 : « je voudrais mourir pour toi » ; V 75 : « Si je traversais la mer dans l'espoir d'un tel bien,

de suivre son amie après leur séparation forcée⁷⁴ ou les reproches qu'elle lui adresse de ne pas être venu en personne exposer ses griefs⁷⁵.

La question de la sexualité n'est jamais abordée explicitement dans la correspondance. Dans la première partie de l'échange, elle arrive par des touches allusives ; l'homme se fait plus pressant par moments, essayant des refus elliptiques ou un retrait silencieux. Soudain, elle fait brusquement irruption. Les discordances que l'on entend dans les lettres 58 à 62, qui conduisent à une rupture de la communication, ne se comprennent pas autrement ; l'homme a commis des actes qu'il regrette (V 59) avant d'en nier la réalité (V 61). C'est le seul moment où il est question de « péché » et de « scandale ». La transcription lacunaire a visiblement laissé de côté des passages plus explicites. On perçoit cependant bien le mouvement suivi par la femme : après quelques lignes traduisant sa commotion (M 58), puis une lettre de d'adieu dénonçant la trahison de sa confiance (M 60), c'est elle qui cherche à proposer une issue (M 62). Elle adopte pendant quelques lettres une expression poétique, comme s'il lui fallait changer de registre avant de trouver l'intonation qui convient aux nouvelles circonstances. Le retour à la prose correspond aux lettres mentionnées plus haut dans lesquelles elle exprime son engagement irréversible. On comprend mieux maintenant les connotations tragiques. La question de la sexualité n'est jamais discutée, elle ne tient pas une part prépondérante dans la liaison des deux correspondants, mais c'est pourtant l'élément qui fait basculer l'histoire. Surmontant un conflit de valeurs, la femme choisit d'agir selon sa conscience amoureuse en mesurant les risques que cela implique. Les seuls modèles auxquelles elle peut se référer sont ceux d'héroïnes tragiques de la littérature latine, prêtes à se perdre par amour.

Dans un ouvrage récent, Peter Godman a présenté une paraphrase de la correspondance échangée entre Héloïse et Abélard, sous l'angle de leur débat éthique. L'auteur emploie des formules inutilement méprisantes à l'égard des *Epistolae* qui n'auraient, selon lui, strictement rien de commun avec la correspondance du couple⁷⁶. Une lecture moins superficielle lui aurait montré chez la femme des préoccupations en tout point comparables à celles d'Héloïse, et chez l'homme la même incapacité à poser les questions en termes moraux que l'on observe chez Abélard avant sa castration. À lire lentement ces deux

ce ne serait qu'un effort modique ; si je franchissais les Alpes par le froid le plus vif, ou si j'allais te chercher au milieu du feu au péril de ma vie, en toutes ces actions, il ne me semblerait avoir rien fait ».

⁷⁴ V 108 : « Souvent je voulus suivre ma dame, prêt à partir / Mais la honte et la peur m'ont barré le chemin »

⁷⁵ M 62 : « Même si tu avais dû pour cela subir les cordes, les fers, la prison, les chaînes ou même le glaive, j'espérais que tu n'aurais pu te retenir de venir à moi, par quelque moyen, pour parler en personne avec moi, et d'une même voix, de ces choses que contient la lettre que tu m'as envoyée. »

⁷⁶ Peter Godman, *Paradoxes of Conscience in the High Middle Ages. Abelard, Heloise and the Archpoet*, Cambridge, CUP, 2009, p. 164-165 : « What this dialectic of conscience has in common with the sometimes pretty, often pedantic, and invariably trivial love-letters of the thirteenth century that have been misattributed to the couple is, nothing. [...] Ethical identity, for instance, that central concern of Abelard and Heloise, never figures in the *Epistolae duorum amantium* [...] Long on word-play and short on ideas, such simple texts are fitted for learning style at an elementary level. Little latin and few brains are needed to imitate them ». Un tel excès dans l'invective suffit à discréditer son auteur à qui l'on pourrait d'ailleurs imputer la plupart des reproches qu'il adresse aux *Epistolae*.

POÉSIE ET PROPHÉTIE

correspondances l'une en regard de l'autre, les motifs de rapprochements apparaissent en abondance. La différence la plus évidente tient à ce que la jeune femme qui s'exprime dans les *Epistolae* se prépare au drame, tandis que les lettres d'Héloïse parlent d'une tragédie qui a déjà eu lieu.

L'identification de cette correspondance aux lettres échangées durant la première phase de la liaison du couple célèbre apporte un gain d'intelligibilité à chacun des deux corpus concernés. Des lettres d'amour anonymes et sans contexte y gagnent des visages et une situation historique grâce auxquels s'éclairent les enjeux souvent voilés des messages échangés. Inversement, les fragments de cette première correspondance apportent à la suite de l'histoire et au dialogue de l'abbesse du Paraclet et de son époux un arrière-plan incomparable pour comprendre le fond de leur débat. L'écart entre les tonalités de ces deux échanges est indéniable. Plutôt que de n'y voir qu'un argument à opposer à l'identification de leurs auteurs, il faut au contraire trouver dans la tension entre ces deux pôles la matière qui permet de mieux saisir toute la complexité de cette histoire. On comprend mieux pourquoi les lettres d'Héloïse ont captivé des générations de lecteurs, depuis la fin du XIII^e siècle. Elles témoignent d'un moment historique qui été celui l'invention des formes culturelles de l'amour en Occident, moment rare et précieux dans lequel une femme a pu librement définir les termes de son engagement.

II.

AUTOUR DE DANTE

Les deux articles qui suivent, rédigés à près de dix ans d'écart, reviennent sur la même rencontre entre le savoir universitaire et la poésie vernaculaire dans le cadre très singulier de l'Italie du Centre et du Nord, à la fin du XIII^e siècle. Leur style est cependant nettement divergent. Le premier constitue un exercice de micro-histoire intellectuelle qui ne considère qu'un minuscule événement, tandis que l'autre brosse une fresque rapide d'un large moment d'histoire et de géographie.

L'article initial est chronologiquement le premier auquel je me sois attelé à l'issue de ma thèse. Résidant encore à Florence, après la soutenance, j'ai éprouvé le besoin de me plonger dans la poésie italienne du Duecento. Cette plongée m'a conduit à reprendre, plus soigneusement que je ne pensais qu'il serait possible de le faire, une hypothèse hasardeuse présentée dans le cours de la thèse. Si la date des Quodlibets de Petrus de Trabibus à Santa Croce coïncide avec le moment où Dante dit avoir fréquenté les écoles des religieux, il serait concevable que ce dernier ait assisté à l'événement. En considérant sous cet angle la liste des questions posées, on pouvait aller jusqu'à se demander si le jeune poète n'avait pas soulevé lui-même une ou plusieurs des questions abordées. J'admets volontiers que cette hypothèse est absurde du point de vue du savoir historique, puisque l'on ne connaîtra jamais l'identité des questionneurs anonymes. Elle possédait toutefois, au sens exact du terme, une puissance heuristique. Si l'on ne peut connaître l'identité du public auquel s'adresse le théologien, on sait néanmoins avec certitude que public il y a eu, et que ce public pouvait accueillir des personnes étrangères au couvent. Puisque Dante nous dit, dans le *Convivio*, qu'il fréquentait à cette époque les écoles des religieux, si les dates concordent, il devient possible de traiter ces quelques feuillets de parchemin de la façon dont un archéologue peut traiter les fondations d'un bâtiment pour en reconstituer l'architecture d'ensemble et les fonctions sociales.

L'exercice, autrement dit, requiert une certaine forme d'imagination qui doit être incorporée au raisonnement historique. Il ne s'agit pas d'inventer, une fois que les quelques faits qui pouvaient l'être ont été établis, en basculant de l'histoire dans la fiction. Au contraire, il s'agit de mettre en oeuvre les ressources de l'imagination au sein même de la phase d'établissement des faits, en la soumettant à des contraintes fortes de plausibilité. Le récit qui en découle demeure hypothétique : il n'apporte aucune certitude. Mais la vertu de l'exercice, encore une fois, tient à ce qu'il permet de découvrir. Dans le cas présent, il impose de prendre plus au sérieux l'effet de la fréquentation des écoles de théologie chez Dante, y compris durant la phase de sa carrière que l'on associe essentiellement à une poésie philosophique. En d'autres termes, la principale conclusion de cet article ne concerne pas ses relations éventuelles avec le lecteur franciscain. Elle indique surtout que le poète a

POÉSIE ET PROPHÉTIE

conçu, dès sa période de sa formation intellectuelle, l'idée d'une distinction des deux finalités de l'existence, qu'il a maintenue, à sa façon, sa vie durant.

Ce texte a été initialement rédigé en italien, à Florence, au printemps 1999. Comme mon ami Roberto Lambertini s'occupait alors de relancer une revue pour laquelle j'avais de la sympathie – *Picenum Seraphicum* a en effet publié, dans les années 1970, parmi les travaux les plus importants concernant les Spirituels - je lui ai proposé l'article. Avec sa gentillesse habituelle, Roberto m'a conseillé de le réécrire en français plutôt que de tenter d'en rectifier les maladresses grammaticales. J'ai pu accomplir cette tâche à la fin de l'hiver suivant, à Budapest, en cherchant à maintenir quelques tournures italianisantes qui rappellent la langue originale effacée.

L'article qui suit prolonge ces réflexions sur la rencontre entre deux univers culturels et s'interroge plus largement sur le cadre italien et le moment spécifique dans lequel elle a pu se produire. Il aurait aussi bien pu être placé dans la première section, car l'un de ses fils conducteurs s'attache à l'histoire de la diffusion, hors de Paris, des idéaux philosophiques de la faculté des arts. Ce texte a été conçu pour un numéro de la *Revue de Synthèse* consacré à l'histoire intellectuelle médiévale qu'Étienne Anheim et moi avions voulu placer sous le signe des croisements entre savoirs et disciplines. L'article a été préparé durant l'hiver puis rédigé au printemps 2008, dans une grande allégresse qui a permis d'embrasser un panorama d'ensemble ; cette vitesse d'exécution se ressent aussi dans certaines faiblesses d'information sur tel ou tel point spécifique, qu'il y aura lieu de reprendre. Le travail de conception, de recherche et d'écriture a été intégralement partagé, bien que chacun ait parfois davantage creusé certains filons. La section consacrée aux intellectuels juifs est ainsi, bien évidemment, davantage l'oeuvre d'Emanuele Coccia, qui est seul capable d'accéder aux sources hébraïques. Mais nous assumons ensemble la totalité du résultat.

XXXIV

Le poète et le théologien : une rencontre dans le *studium* de Santa Croce*

(mai-juin 1999, février 2000)

L'essentiel de ce que Dante a voulu raconter de sa première formation intellectuelle tient en ces quelques pages, mille fois commentées, du *Convivio*, II, XII : la lecture bouleversante de la *Consolatio philosophiæ*, la naissance de sa passion pour la philosophie puis la recherche de cette *donna gentile* là où se elle se montrait véritablement, *cioè ne le scuole de li religiosi, e a le disputationi de li filosofanti*. La première partie de cette formule est généralement prise comme indice d'une fréquentation des *studia* mendiants de Santa Maria Novella et de Santa Croce dans la première moitié des années 1290, sans que la moindre attestation positive n'ait jamais pu être fournie à ce sujet¹. Côté franciscain, les noms de Pierre de Jean Olivi et d'Ubertin de Casale, qui enseignèrent l'un et l'autre à Santa Croce peu avant 1290, sont parfois mentionnés². Toutefois, la familiarité que démontre la *Commedia* avec le vocabulaire de leurs œuvres³ - la *Lectura super Apocalipsim* du premier et l'*Arbor Vitæ Christi* du second, rédigés respectivement en 1297 et 1305 - provient de lectures que Dante n'a pu faire que bien plus tard, loin de Florence, au cours de ses années d'exil. S'il témoigne alors,

* Initialement paru dans *Picenum Seraphicum. Rivista di studi storici e francescani*, 19, 2000, p. 87-134, repris in Joël Biard, Fosca Mariani Ziani (éds.), *Ut philosophia poesis. Questions philosophiques dans l'écriture de Dante, Pétrarque, Boccace*, Paris, Vrin, p. 73-112.

¹ L'étude de référence est celle de C. T. DAVIS, « Education in Dante's Florence », *Speculum*, 40 (1965), pp. 415-435, repris in ID., *Dante's Italy and other essays*, Philadelphia, 1984, pp. 137-157, mis à jour in ID., « La scuola al tempo di Dante », *Enciclopedia Dantesca*, t. 5, Rome, 1976, pp. 106-109. Ses arguments en faveur d'une fréquentation des cours donnés à Santa Maria Novella ont été contestés par Emilio PANELLA, « Per lo studio di fra Remigio dei Girolami (†1319). Contro falsos ecclesie professores, cc. 5-37 », *Memorie Domenicane*, 10 (1979).

² R. MANSELLI, « Firenze nel Trecento : S. Croce e la cultura francescana », *Clio*, 9 (1973), pp. 325-342, repris in ID., *Scritti sul Medioevo*, Rome, 1994. Manselli a souvent évoqué l'affinité de fond entre Dante et Olivi dans de nombreux articles à présent réunis in ID., *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo. Studi sul francescanesimo spirituale, sull'ecclesiologia e sull'escatologismo basso medievale*, introduzione e cura di P. VIAN, Roma, 1997.

³ En dernier lieu, voir A. FORNI, « Pietro di Giovanni Olivi e Dante, ovvero il panno e la gonna », in A. BOUREAU et S. PIRON ed., *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Paris, 1999, p. 341-373.

particulièrement dans sa critique de l'Église, d'une sensibilité voisine de celle qu'exprime ce courant franciscain, ces indications tardives n'apportent aucune lumière supplémentaire quant à une éventuelle inspiration remontant à sa période de formation initiale.

Il est pourtant possible de poser la question en des termes plus précis, en mettant à profit un témoignage inédit de l'enseignement délivré au *studium* franciscain au cours de ces années. Ce document, répertorié depuis longtemps mais curieusement négligé par les dantologues, présente un intérêt remarquable pour l'histoire de l'enseignement à la fin du XIII^e siècle. Au sein de l'ensemble de textes qu'il contient, un détail méritera en particulier de retenir l'attention. En les scrutant attentivement, on peut en effet voir se détacher une silhouette inhabituelle au fond de la salle de cours du couvent, celle d'un jeune poète et philosophe qui, lors d'une séance de questions quodlibétiques, soumet un problème qui le concerne personnellement au professeur de théologie, probablement au cours du printemps 1295. Avant de se concentrer sur cette rencontre singulière, il sera nécessaire de rassembler dans un premier temps les résultats d'une étude plus générale des textes considérés qui permettra notamment de confirmer leur attribution à Pierre de Trabibus. L'exercice de *microstoria* intellectuelle auquel on se livrera ensuite pourra sembler plus insolite. J'aimerais du moins convaincre qu'il n'est pas illégitime, dans ce cas précis, de comprendre le texte d'une question quodlibétique comme condensation d'un authentique dialogue noué entre deux individualités. L'étape suivante de ce cheminement, plus périlleuse encore, consistera à tenter de mettre un nom sur le second partenaire de ce dialogue. L'hypothèse que Dante ait été ce jeune poète est, comme on le verra, parfaitement plausible. De surcroît, s'il fallait la retenir, elle fournirait une perspective particulièrement intéressante pour reconsidérer la genèse de son horizon intellectuel sur le point névralgique des rapports entre théologie et philosophie. Bien moins ambitieuse que l'affirmation de Boccaccio, selon qui Dante aurait brillamment résolu quatorze problèmes posés lors d'une séance de *Quodlibet* à la faculté de théologie parisienne⁴, cette proposition devra pourtant rester au conditionnel. Le recoupement des rares indices disponibles ne permettra que d'établir une probabilité, relativement forte, qui a son tour résiste convenablement à plusieurs tests de vérification mais ne contraint pas pour autant à conclure du probable au certain. Du reste, comme essaiera de le faire comprendre, le présent article n'a pas pour but de prouver l'attribution à Dante de telle interrogation anonyme, mais plutôt, en se contentant d'en examiner la possibilité, de décrire une situation singulière de dialogue entre deux univers culturels bien distincts qui peut à son tour inciter à reconsidérer la crise intérieure vécue par le poète au cours de son apprentissage intellectuel. Mais avant d'en venir à l'étude de ce document, il est nécessaire de s'attarder quelques instants sur un personnage secondaire de l'histoire de la théologie médiévale.

⁴ Giovanni BOCCACCIO, *Trattatello in laude di Dante*, P. G. RICCI cur., in ID., *Tutte le opere*, t. 3, 1974, pp. 467-468 : «essendo egli a Parigi, e quivi sostenendo in una disputazione *de quolibet* che nelle scuole della teologia si faceva, quattordici quistioni da diversi valenti uomini e di diverse materie [...] La qual cosa quasi miracolo da tutti i circostanti fu reputata ».

L'enseignement florentin de Pierre de Trabibus

Le codex où figurent les textes qui nous intéressent - Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi D. 6. 359 - conserve encore sa reliure d'origine⁵. Certains éléments, contenus sur la page extérieure de la feuille de garde ajoutée lors de la reliure, permettent de restituer assez précisément le contexte dans lequel a été confectionné ce volume. Une note de possesseur, à présent effacée et fort peu lisible, signale que le codex appartenait à *frater Andreas de Mozzis*⁶. Probablement fils cadet du riche et influent banquier Tommaso de' Mozzi et neveu d'Andrea, l'évêque de Florence, transféré sur le siège de Vicenza en 1295, que Dante place en enfer dans la cohorte des sodomites (*Inf.* XV, 111-114)⁷, fra Andrea de' Mozzi fut custode au couvent de Santa Croce durant les années 1300-1301, et inquisiteur pour la province de Toscane de 1306 à 1311⁸. Son activité comme lecteur du *studium* est attestée à deux reprises, en janvier et mai 1302⁹. Or c'est précisément à cette époque que semble remonter la confection du volume. On trouve en effet, inscrite sur la même feuille de garde, sous la note de possesseur, une liste des ministres généraux de l'ordre dont le premier jet s'achève par la mention du quatorzième ministre, *Johannes de Murro cardinalis de Marcia*. Cette façon de le présenter permet de fixer la rédaction de cette liste au sein d'un intervalle très bref, entre décembre 1302 et mai 1304, alors que Jean de Murrovalle avait déjà été fait cardinal mais occupait encore la fonction de ministre général. Le résultat ainsi obtenu ne permet pas de fixer directement, à lui seul, la date de confection du codex. Toutefois, dans la mesure où cette première main, qui ajoute ensuite à la liste le nom de son successeur, *Gontisaluus de Portugallio*¹⁰, peut être identifiée à celle du principal copiste de l'ensemble du volume, qui est également l'auteur de nombreuses annotations marginales (dont l'une est célèbre pour être l'une des plus anciennes mentions favorables à la thèse de l'Immaculée Conception¹¹), on peut considérer ce manuscrit comme témoignage des activités

⁵ Voir la remarquable description du volume in *Aegidii Romani opera omnia. I Catalogo dei manoscritti (96-151), 1/2* Italia (Firenze, Padova, Venezia)*, a cura di F. DEL PUNTA e C. LUNA, Firenze, 1989, p. 89-111.

⁶ « Iste liber est fratris Andree de Mozzis », note déchiffrée *ibid.*, p. 110.

⁷ Cf. E. CHIARINI, *Mozzi (Andrea de')*, "Enciclopedia Dantesca", Roma, 1986, t. 3, pp. 1051-1052.

⁸ Cf. M. D'ALATRI, « Archivio, uffici e titolari dell'inquisizione toscana verso la fine del duecento », *Collectanea Franciscana*, 40 (1970), pp. 173, 180.

⁹ Parmi les différentes recherches menées dans les registres du notaire Opizzo da Pontremoli, C. CENCI, « Costituzioni della provincia toscana tra i secoli XIII e XIV », *Studi Francescani*, 79 (1982), p. 398, n. 80, est le seul à signaler qu'Andrea est désigné à ces dates comme *lector*. D. R. LESNICK, *Dominican and Franciscan Preaching in Medieval Florence. Social World of Mendicant Spirituality*, Athens (Ge), 1989, App. 1, rassemble la documentation qui le concerne sous le nom d'*Andreas de Burgo sancte Crucis*, qui est une personne différente. Cette identification suffit à invalider la thèse défendue dans ce livre d'un recrutement des frères mineurs dans des couches sociales plus basses que celles dont proviendraient les frères prêcheurs.

¹⁰ Ceci est l'unique correction que je voudrais apporter à la description du codex (*cit.* n. 5) qui attribue, p. 111, cet ajout à une deuxième main. Celle-ci ne me paraît responsable que de l'inscription des quatre noms suivants.

¹¹ Firenze, B.N.C., Conv. Sopp. D. 6. 359, fol. 56ra, marg. inf. : Notandum quod aliqui pie ponunt quod beata virgo peccatum originale non contraxit nec habuit ... Cette note avait été relevée par J.-F. BONNEFOY, *Le vén. Duns Scot, docteur de l'Immaculée Conception. Son milieu, sa doctrine, son influence*, Roma, 1960, p. 260. Le texte annoté, In III Sent., d. 3, q. 2, reproduit la position d'Olivio, fermement hostile à l'Immaculée Conception.

scolaires d'Andrea à l'époque où il assumait la charge de *lector Sententiarum* à Santa Croce¹². Il aurait ainsi fait rassembler, vers 1302-1303, un ensemble de cahiers constitués auparavant pour son usage personnel. Comme pour les autres livres qui lui ont été confiés, il en a probablement conservé la possession sa vie durant¹³, avant que le volume soit utilisé par un autre lecteur (qui l'annote également) et retourne enfin à la bibliothèque du couvent.

Ce recueil personnel d'Andrea de' Mozzi peut être décomposé en deux ensembles distincts. Le second rassemble, dans ce qui est décrit comme trois séries factices de *Quodlibet*, un choix de textes de Gilles de Rome, d'Henri de Gand et d'un théologien franciscain anonyme, non encore identifié¹⁴. La première partie du volume, qui seule nous retiendra ici, contient les traces de l'enseignement donné, quelques années auparavant, par un autre *lector* de Santa Croce. Il ne s'agit visiblement pas de notes prises à la volée pendant les cours, mais plutôt de la copie, corrigée sur l'original, de trois types de textes : une lecture *Super secundum et tertium Sententiarum*, une douzaine de *Quaestiones disputatae*, et deux *Quodlibet*¹⁵. Malheureusement, Andrea n'a pas ressenti le besoin d'indiquer le nom de l'auteur de ces textes, et la critique a démontré quelques hésitations sur ce point. Les renvois internes entre ces trois ensembles textuels confirment au moins, avec certitude, qu'ils doivent tous être attribués à la même personne qui, pour sa part, ne fait pas mystère de sa qualité de frère mineur¹⁶. Le fait que celle-ci enseignait à Florence se déduit d'un exemple donné dans une question quodlibétique : la quantité d'eau contenue dans la mer peut subir des variations réelles mais pourtant

¹² Dans un *studium generale* comme celui de Florence, le lecteur principal, secondé par un bachelier, avait en charge la lecture des *Sentences*, un second lecteur étant chargé des leçons bibliques.

¹³ Il avait au moins l'usage de deux volumes de droit canon, cf. C. T. DAVIS, *The Earliest Collection of Books of S. Croce in Florence*, in *Proceedings of the American Philosophical Society*, 107/5 (1963), pp. 400-401. Cf. Firenze, Bibl. Laur., Plut I sin. 4, fol. 418v : *Iste liber est deputatus ad usum fr. Andree de Florentia, ordinis minorum, post cuius mortem pertinet ad conventum Florentinum*. Une autre note, sur le cod. Plut. IV sin. 6, fol. Iv, est plus complexe que la description qu'en donne Davis, *ibid.*. Une première note de possesseur indiquant : *Iste liber est ad usum fratris Philippi de Perusio*, a été corrigée pour signaler le nom d'un nouveau possesseur : *Jacobi de Trisancti*. Deux lignes ajoutées sous cette note ont été effacées. On en déchiffre seulement les derniers mots : [...] *librum de licentia custodis suis (?) andree lectori, post cuius mortem ad conventum Florentinum pertinet*. On peut comprendre que le volume est passé successivement entre les mains de Filippo da Perugia, Andrea de' Mozzi et Giacomo da Tresanti. Andrea et Giacomo sont ensemble témoins d'un acte en 1315, cf. C. CENCI, « Silloge di documenti francescani trascritti da P. Riccardo Pratesi OFM », *Studi Francescani*, 62 (1965), p. 381.

¹⁴ Cf. *Aegidi Romani ... Catalogo*, pp. 102-108. Le contenu de ces trois séries ne correspond pas exactement à ce qu'annonce la table des matières, plusieurs cahiers ayant été perdu lors de la reliure, et remplacés par un cahier contenant huit questions disputées *De primo principio* (fol. 119-130), d'un auteur franciscain anonyme, *cf.* V. DOUCET, « Quaestiones centum ad scholam franciscanam saec. XIII ut plurimum spectantes in cod. Florentio Bibl. Laur. plut. 17 sin. 3 asservatae », *Archivum Franciscanum Historicum* [désormais, *AFH*] 26 (1933), p. 196-202.

¹⁵ *In II Sent.*, fol. 1ra-49vb ; table, fol. 50ra-vb ; *In III Sent.* fol. 53ra-92rb ; table, fol. 92va-93vb ; *Quaestiones*, fol. 95ra-105ra ; *Quodlibet I-II*, fol. 107ra-118vb. Andrea a par la suite rempli les espaces vacants par des abréviations de textes d'Henri de Gand, Gilles de Rome et Jacques de Viterbe.

¹⁶ E. LONGPRÉ, « Nuovi documenti per la storia dell'Agostinismo Franciscano », *Studi Francescani*, 9 (1923), p. 319-320, signale les renvois d'une *quaestio disputata* à la lecture sur le troisième livre, et de celle-ci à celle sur le deuxième livre.

insensibles, comme le démontre une goutte de vin jetée dans l'Arno qui n'en change pas la couleur, ni ne fait varier le niveau du fleuve¹⁷. Il est également possible d'établir que ces trois types d'exercices scolaires sont de dates voisines. Plusieurs questions du premier *quodlibet* font allusion aux leçons données « cette année » sur le deuxième livre¹⁸ tandis qu'une autre renvoie à une question traitée, également *hoc anno*, lors de la lecture du troisième livre¹⁹. Un tel rythme de lecture des *Sentences* en deux ans, en consacrant une année aux livres I et IV et une autre aux livres II et III, correspond à ce que Remigio dei Girolami présentait, à la même époque, comme une « ancienne coutume »²⁰. Ces indications permettent également de suggérer que la première session quodlibétique, postérieure aux cours sur la distinction 34 du troisième livre, aurait dû avoir lieu au printemps, peu avant la fin de l'année scolaire - à moins qu'il ne faille la comprendre comme séance de clôture des cours. L'hypothèse la plus simple que l'on puisse faire pour situer face à cet ensemble le deuxième *quodlibet* serait de le dater de l'année suivante²¹. Or, l'une des questions de cette seconde session mentionne comme date présente l'année 1296. Il ne s'agit pas, à strictement parler, d'une indication de date, mais d'une durée partant du début de l'évacuation des rites « cérémoniels » de l'ancienne Loi²². Toutefois, le calcul sous-entendu ne peut avoir pour repère initial le moment de la destruction du Temple ou celui de la Passion (ce qui mènerait bien au-delà de la date retenue pour la confection du volume), mais bien celui de l'Incarnation. Une question du premier *quodlibet*, portant sur l'appropriation des bâtiments par les frères, prohibé par la Règle, pourrait confirmer une datation de celui-ci au cours du printemps 1295, si l'on devine ici une allusion à la construction de la nouvelle église qui avait précisément débuté au cours des mêmes mois²³.

¹⁷ Quodlibet I, 43, fol. 113ra-b : [...] nisi sicut appareret una gutta vini proiecta in Arnun, unde nec mutatur sensibiliter colorem nec quantitatem, et planum est quod plus est ibi. Et sic dico de exitu, quod si subtraham unam lagenam aque de Arno, non videtur nec apparere. V. DOUCET, « Quaestiones centum », p. 200, signale un autre exemple, concernant un évêque florentin dans le Quodlibet I, 2, fol. 110rb. En réalité, il ne s'agit pas d'une source locale, mais de la citation d'un décret d'Innocent III (X, 3, 24, 5, éd. Freidberg, t. 2, col. 534).

¹⁸ Quodlibet I, 8, fol. 108ra : Respondeo dicendum quod sicut fuit dictum hoc anno super secundum Sententiarum, magna est silva opinionum de istis speciebus, qui se réfère à In II Sent., d. 3, art. 4, q. 2, fol. 31rb : Utrum angelus cognoscat res mundanas per species innatas. Circa istam questionem magna silva est opinionum ...; Quodlibet I, 11, fol. 108rb : Ad quam questionem, sicut dixi hoc anno, aliter est dicendum de anima separata et de anima coniuncta, renvoie à In II Sent. d. 3, art. 1, q. 1, fol. 7va.

¹⁹ Quodlibet I, 30 fol. 111rb : Licet preceptum aliquando cum displicentia impleatur, hoc tamen displicentia non repugnat caritati, licet repugnet perfecta caritati, sicut dixi hoc anno de donis et virtutibus, renvoie à III Sent., d. 34, q. 1, fol. 86rb : utrum dona et virtutes differant specie.

²⁰ E. PANELLA, *Il De subiecto theologiae (1297-1299) di Remigio dei Girolami O.P.*, Milano, 1982, p. 10, n. 1. En revanche, Pierre de Jean Olivi avait commenté à Santa Croce en 1287-89 les quatre livres dans l'ordre.

²¹ Un indice en ce sens est fourni par l'importance que prennent les questions liées au quatrième livre des *Sentences*, lequel aurait été, dans cette hypothèse, commenté au cours de la même année. Les questions de théologie morale sont classiquement surreprésentées dans les *quodlibets*, mais leur pourcentage atteint 79% dans le second *quodlibet*, contre 40% dans le premier.

²² *Quodlibet* II, 4, fol. 114va : ... cum ipsi [Iudei] steterint 1296 annis sine sacrificiis, concedant nostrum sacrificium esse illud quo Deus petit honorari.

²³ *Quodlibet* I, 30, fol. 111rb, *Utrum sit peccatum mortale fratribus minoribus appropriare sibi aliquem locum*. Si cette hypothèse est correcte, l'auteur n'a pas voulu prendre position dans le débat, se contentant de répondre que le v?u de pauvreté réclame *quod in locis non amore tenaci inhabitemus sicut homines possidentes*. Il y a un péché mortel seulement *quando preciperetur quod*

Jusqu'à présent, on ne connaît le nom que d'un seul théologien actif à Santa Croce dans cette période²⁴, *Petrus de Trabibus*, auteur d'un autre commentaire sur les *Sentences*, conservé pour les livres I, II et IV, et très étroitement lié au commentaire que Pierre de Jean Olivi avait donné dans le même *studium* dans les années 1287-89²⁵. De ce personnage, dont le nom n'est attesté que par quelques colophons de manuscrits, des citations de son commentaire ou des listes de docteurs franciscains²⁶, le meilleur portrait que l'on puisse donner provient du prologue de son commentaire. Il s'y présente, de manière assez émouvante, comme l'humble *scriptor* de son propre texte, rassemblant au prix d'un grand labeur, et de sa propre main, le fruit d'un enseignement donné pendant de nombreuses années dans un « lieu solennel »²⁷. Différentes propositions ont déjà été avancées pour identifier ses origines, en France ou en Italie centrale, dont l'une des plus solides verrait dans son nom la trace d'une provenance du couvent de *Trabe Bonantis* dans la custodie de Camerino (localité à présent nommée Ponte della Trave)²⁸. L'hypothèse d'une origine française était privilégiée afin de rendre compte de ses liens avec Olivi, avant que l'on établisse que ces rapports passaient sans doute uniquement par Florence – ce qui n'autorise toutefois pas à conclure nécessairement à une origine italienne. Sans ajouter ici d'autres propositions, on peut toutefois relever que les témoignages provenant de Santa Croce présentent tous la graphie de *Travibus*²⁹, ce qui peut faire penser à la latinisation d'un nom

locum mutaret, vel aliquam rem dimiceret, et non faceret [...] Quod absit quod aliquis sit talis in ordine. Sur la construction de la nouvelle église, cf. T. VERDON, « Nella città in crescita sorge a Firenze una grande chiesa », *Santa Croce nel solco della storia*, M. G. ROSITO cur., Firenze, 1996, pp. 27-42.

²⁴ Vu les nombreux livres qu'il possédait (cf. C. T. DAVIS, *The Earliest Collection*), et les diverses responsabilités qu'il assumait dans la décennie suivante, on peut faire l'hypothèse que fra Illuminato da Capponascho occupa également une fonction de lecteur au *studium* dans les années 1290, mais aucune trace ne subsiste de son enseignement.

²⁵ Pour une bibliographie des extraits de ce commentaire déjà publiés, cf. F.-X. PUTALLAZ, *Figures francescaines. De Bonaventure à Duns Scot*, Paris, Le Cerf, 1997.

²⁶ Par exemple in Padova, Bibl. Univ. 2094, fol. 77r, dans un sermon du XVe siècle décrit par V. DOUCET, « De operibus manuscriptis fr. Petri Ioannis Olivi in bibliotheca universitatis Patavinae asservatis », *AFH*, 28 (1935), p. 184, ce qui ne signifie assurément pas qu'il ait été maître en théologie.

²⁷ *Ego scriptor huius operis, cum in ordine meo, scilicet fratrum minorum, multis annis legissem et originalia sanctorum et dicta magistrorum perlegendo [...] meditando et inquirendo plura circa librum Sententiarum quae multis audientibus utilia videbantur cogitasset et auditoribus protulissem [...] laborem sum ingressus magnem quidem mihi propter materiarum difficultatem, tum propter officii lectoris in loco sollemni et cum scolaribus sollemnibus continuationem, tum propter occupationes <in> inquirendo, dividendo, inordinando et exprimendo et manu propria scribendo, diuturnitatis laboris mei fructum querens divinae maiestatis honorificentiam et reverentiam et utilitatem fraternam...* », éd. H. A. HUNING, « Die Stellung des Petrus de Trabibus zur Philosophie nach dem zweiten Prolog zum ersten Buch seines Sentenzenkommentars. 154, Bibl. Communale, Assisi », *Franzikanische Studien*, 46 (1964), p. 229. Le même texte est également cité par F. DELORME, « Pierre de Trabibus et la distinction formelle », *La France Franciscaine*, 7 (1924), p. 261-263.

²⁸ Voir F. DELORME, « Pierre de Trabibus », p. 256 ; A. DI NOTO, *La Théologie naturelle de Pierre de Trabibus*, *O.F.M.*, Padova, 1963, et H. A. HUNING, « Die Stellung des Petrus de Trabibus. »

²⁹ Le témoignage le plus décisif est celui de JACOBUS DE TRISANCTI, *Epitome libri Sententiarum*, Firenze, Bibl. Naz. Cent., Conv. Sopp. F. 3. 606, fol. 158rb : *Expliciunt sententiae et veritates collectae et extractae de scriptis [...] fratris Petri de Travibus*. Ce texte doit dater des années 1310, mais Giacomo était déjà présent au convent en 1299, cf. C. CENCI, « Noterelle su fr. Giacomo da Tresanti, lettore predicatore », *AFH* 86 (1993), p. 119-128 (Signalons au passage,

vulgaire qui aurait pu être *Piero delle Travi* (ou *Pierre des Travées*, dans l'hypothèse d'une origine française), la forme *de Trabibus*, attestée par toutes les autres mentions du nom, retrouvant un ablatif pluriel latin plus correct, tandis que la graphie *a Trabe*, présente sur la reliure du cod. Assisi, 154, laisse ouverte l'alternative d'une forme au singulier, *della Trave*. Son absence des actes notariaux concernant le couvent, bien conservés à partir de 1299, peut signifier qu'il avait alors déjà quitté Santa Croce, ou que, n'étant originaire ni de Florence, ni du *contado*, l'entourage des frères mineurs le sollicitait moins que d'autres pour tenir le rôle d'exécuteur testamentaire.

L'attribution des textes contenus dans le cod. D. 6. 359 a déjà été plusieurs fois discutée. Le P. Longpré considérait l'auteur anonyme comme bien plus « augustinien » que Trabibus, en raison du désaccord des deux séries de textes sur la question de l'illumination³⁰. Victorin Doucet était pour sa part d'avis que les deux auteurs n'en faisait qu'un, mais sa démonstration, annoncée par P. Glorieux, n'a malheureusement jamais été publiée³¹. En confrontant la lecture anonyme des *Sentences* avec celles de Trabibus et d'Olivi, V. Heynck pensait pouvoir distinguer trois auteurs voisins, mais distincts³². Le dernier mot doit finalement revenir à H. A. Huning, qui suggère de voir dans le cod. D. 6. 359 une reportation des cours de Trabibus (*Lectura*), antérieure à la rédaction (*Ordinatio*) de son commentaire³³. Il apporte une preuve qui souffre peu de discussion en montrant que l'*Ordinatio* reprend et développe la substance d'une question du premier *quodlibet* (précisément celle sur laquelle nous nous concentrerons plus loin). Cette solution peut être confirmée au moyen d'une confrontation globale du commentaire contenu dans le cod. D. 6. 359 avec l'*Ordinatio* de Trabibus. L'étroite ressemblance des deux travaux est déjà flagrante à ne considérer que les seuls intitulés des questions. En ce qui concerne le deuxième livre, le seul pour lequel un tel rapprochement puisse être mené³⁴, la majeure partie des questions de la *Lectura* (plus de 80 %) se

contrairement à une tradition erronée, que Giacomo ne cite jamais Olivi, l'abréviation *Pe.* designant toujours Pierre de Tarantaise qui est décrit comme *Pe. de Tar.* uniquement dans les passages où Pierre de Trabibus est également employé et signalé come *Pe. de Tra.*) Voir également la note du bibliothécaire du couvent (milieu XIVe.) : *Fratris Petri de Travibus super secundum Sententiarum*, Firenze, Bibl. Naz., Conv. Sopp. B. 5. 1149, fol. Iv (mais dans le colophon de ce volume, qui a peut-être été copié à Assise où est conservé un manuscrit du premier livre, de même origine, le nom se lit *Petrus de Trabibus*) et Curzio MAZZI, « L'inventario quattrocentistico della biblioteca di S. Croce in Firenze », *Rivista delle biblioteche e degli archivi*, 8 (1897), p. 110, nn° 370, 371 et n. 1. Cette variante graphique serait de peu d'intérêt si elle n'était ainsi répétée sur les lieux mêmes où l'auteur a vécu, reflétant probablement une tradition orale locale.

³⁰ E. LONGPRÉ, *Nuovi documenti*, pp. 315-350.

³¹ V. DOUCET, *Commentaires sur les Sentences. Supplément au répertoire de M. F. Stegmüller*, Quaracchi, 1954, p. 94 : « le L. II -III et les deux *Quodlibets* contenus aux ff. 107r-118v sont, d'après nous, de Pierre de Trabibus ». P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, t. 2, Paris, Vrin, 1935, p. 229, annonçait une publication prochaine de la démonstration due à Victorin Doucet, sur la base de laquelle il attribuait les deux *Quodlibeta* du cod. D. 6. 359 à Pierre de Trabibus.

³² V. HEYNCK, « Zur Datierung der Sentenzkommentar des Petrus Johannis Olivi und des Petrus de Trabibus », *Franziskanische Studien*, 38 (1956), pp. 371-398.

³³ H. A. HUNING, „Die Stellung des Petrus de Trabibus“, pp. 213-223.

³⁴ La « version brève » du commentaire sur le premier livre, retrouvée par F. Erhle dans un manuscrit de Turin à présent détruit pourrait avoir été un témoin de la *Lectura*. (Cf. F. PELSTER, « Gregorianum » 18 (1937), p. 291-293). Un autre manuscrit contenant un commentaire sur le deuxième livre, retrouvé à Aoste par le Père Bataillon (Bibl. Com. 4946), semble avoir disparu

POÉSIE ET PROPHÉTIE

retrouve dans l'*Ordinatio*, qui laisse parfois de côté un groupe de questions, mais en ajoute une quantité importante³⁵. Le texte de la *Lectura* est habituellement plus bref et présente une discussion moins détaillée, ce qui confirme l'idée d'un effort rédactionnel plus soutenu dans l'*Ordinatio*. Toutefois, dans les fragments qui offrent un texte presque identique, on repère un nombre important de variantes : ajouts ou omissions de quelques mots, emplois de synonymes ou de tournures équivalentes³⁶. Ces écarts peuvent retenir de faire dériver les sources de ces deux textes d'un archétype commun, pour laisser penser à l'existence de deux traditions textuelles différentes des mêmes cours. Les mêmes données pourraient toutefois s'interpréter plus simplement comme traces d'une importante révision textuelle au moment de la mise en ordre du texte par l'auteur. L'ajout de plusieurs séries de questions signale en tout cas qu'au moment où il travaillait à son *Ordinatio*, Pierre de Trabibus avait entre les mains une seconde série de lectures des *Sentences*, donnée dans les années immédiatement postérieures (1296/97-1297/98), si ce n'est même encore plus tard.

La datation de l'*Ordinatio* ne peut être obtenue qu'au moyen d'arguments négatifs. Comme l'a noté H. Huning, en reprenant, à la suite d'Olivé, le débat sur les privilèges des ordres mendiants suscité par la bulle *Ad fructus uberis*, Pierre de Trabibus ne tient pas compte des bulles *Super Cathedram* (1300) ou *Inter cunctas* (1304) qui modifieraient drastiquement les termes du problème³⁷. Une autre indication précieuse est fournie par l'utilisation de l'*Ordinatio* dans un commentaire des *Sentences* attribué à un *frater Johannes Erfordensis*, qui pour sa

depuis lors (cf. HUNING, *art. cit.*, p. 211).

³⁵ Sur le second livre, la *Lectura* compte 286 questions, l'*Ordinatio* 374.

³⁶ Les parallèles établis par V. HEYNCK, « Zur Datierung », p. 381-385 pour suggérer l'existence de deux auteurs différents en fournissent de très bons exemples. En voici un autre, à propos de la question *Utrum angelus cognoscat per species aut per suam essentiam* (*In II Sent.* d. 4, q. 1 dans les deux cas).

<i>Lectura</i> Conv. Sopp. D. 6. 359, fol. 7va	<i>Ordinatio</i> Conv. Sopp. B. 5. 1149, fol. 29vb-30ra
Respondeo dicendum quod cum queritur utrum angelus cognoscat per essentiam suam, potest esse duplex intellectio, scilicet quod hec determinatio "per essentiam" potest intelligi a parte predicati, et tunc est sensus, quod angelus cognoscat res per essentias ipsarum, etsic non querit hec questio ; aut potest intelligi a parte subiecti, et est sensus quod angelus per essentiam propriam habeat cognitionem de rebus, et hoc potest dupliciter intelligi, aut in ratione medii, ita quod sua essentia sit ei ratio cognoscendi, eo quod est similitudo et ratio expressiva rerum cognitarum, sicut dicitur in deo, aut in ratione principii, ita quod aliquod eius principium essenziale sit causa et principium actus cognoscendi, et isto modo non est inconveniens, immo est necesse, nihilominus tamen requiritur species, ut communiter dicitur. Sed requeri speciem duobus modis esse potest...	Respondeo dicendum quod cum dicitur angelus cognoscere per essentiam suam, hec determinatio "per essentiam" potest intelligi a parte predicati, et est sensus, quod angelus cognoscat res per essentias ipsarum, et hoc non est intentio questionis ; aut potest intelligi a parte subiecti, et est sensus quod angelus per essentiam propriam cognitionem habeat de rebus, et hoc potest dupliciter intelligi, aut in ratione medii, ita quod sua essentia sit ei ratio cognoscendi, eo quod est similitudo et ratio expressiva rerum cognitarum, sicut ponitur in deo, aut in ratione principii, ita quod aliquod principium eius essenziale sit causa et principium actus cognoscendi, et isto modo non est inconveniens, immo est necesse quod angelus cognoscat aliquo modo per essentiam suam, sed primo modo non habet hic veritatem. Omnes communiter ponunt angelum et etiam omnem cognoscens creatum cognoscere per speciem. Hoc tamen dupliciter intelligi potest...

³⁷ H. A. HUNING, « Die Stellung des Petrus de Trabibus », p. 221.

part connaît *Inter cunctas*, mais dont le travail est antérieur au Concile de Vienne³⁸. Contrairement à l'opinion de V. Heynck, il est loin d'être évident que ce personnage ne fasse qu'un avec le juriste franciscain du même nom, lecteur à Erfurt dès 1275, dont une première version de la *Tabula utriusque iuris* était déjà en circulation dans les années 1280, avant d'être plusieurs fois remaniée par la suite jusqu'aux premières années du quatorzième siècle³⁹. Il n'y a certainement pas lieu d'identifier son auteur au *dominus Iohannes de Herfordia*, étudiant en droit à Bologne en 1295, qui n'avait rien d'un frère mineur, et d'en tirer parti pour estimer que le même homme aurait pu suivre les cours de Trabibus vers la même époque⁴⁰. À cette date, la présence du frère juriste est attestée à Magdebourg⁴¹. De plus, si l'on note que dix ans plus tard, il avait sans doute largement dépassé la cinquantaine et enseignait le droit canon depuis au moins trente ans, il semble peu probable qu'il ait entrepris de préparer à cette date un commentaire des *Sentences* en s'inspirant d'un modèle dont la réputation était certainement très faible. Il faudrait préférer y voir l'œuvre d'un autre *frater Johannes*, plus jeune d'une génération, qui aurait pu suivre les cours d'un *studium generale* italien dans les années 1290 avant de donner ses propres leçons à Erfurt. La diffusion de manuscrits de Trabibus en Allemagne est là pour confirmer une probable circulation d'étudiants dans ce sens.

Sans offrir d'indication plus précise quant à la datation de l'*Ordinatio*, une confrontation avec la *Lectura* permet au moins de montrer qu'il convient de placer un certain laps de temps entre les deux versions de son commentaire. En effet, Pierre de Trabibus a entre temps changé d'opinion au sujet de la théorie de la connaissance, principal point de désaccord doctrinal entre les deux textes. Dans l'*Ordinatio*, il abandonne, non sans regrets, à la suite d'Olivi, la doctrine bonaventurienne de l'illumination qu'il reconnaît avoir défendu auparavant⁴². Or c'est en effet la position exprimée dans une *quaestio* du cod. D. 6. 359, dans laquelle la critique olivienne est déjà mentionnée, mais repoussée par fidélité à une interprétation plus classique de saint Augustin⁴³. On trouve également certaines allusions plus ou moins directes à ce thème dans la *Lectura*, contemporaine de cette *quaestio*. Tel est en particulier le cas de la distinction 44 du deuxième livre, à propos de la *potestas dominandi*, où l'impression de la loi naturelle dans l'esprit

³⁸ V. HEYNCK, « Studien zu Johannes von Erfurt », *Franziskanische Studien*, 40 (1958), p. 329-360 ; 42 (1960), pp. 153-196.

³⁹ B. KURTSCHIED, « De studio iuris canonici in Ordine fratrum minorum saeculo XIII », *Antonianum*, 2 (1927), p. 182-186.

⁴⁰ V. HEYNCK, *Studien zu Johannes von Erfurt. I*, p. 330, fait la première assimilation, et H. A. HUNING, *Die Stellung des Petrus de Trabibus*, p. 221, en tire la seconde conclusion. La majeure et la mineure du raisonnement sont fausses.

⁴¹ KURTSCHIED, « De studio », p. 182, qui signale en outre qu'il est alors désigné comme *fr. Johannes lector in Magdeburg*. Il est également souvent nommé *Johannes de Saxonia*.

⁴² PETRUS DE TRABIBUS, *Ordinatio in I Sent.*, ed. in A. DI NOTO, « La Théologie naturelle », p. 107 : *Sed licet credam Augustinum in praefata sententia piam et rectam intentionem habuisse, fateor tamen me non intelligere quomodo ista positio habeat veritatem, licet quandoque tenerim et adhuc, si veram eam caperem tenere sim paratus.*

⁴³ PETRUS DE TRABIBUS, *Utrum lux aeterna sit nobis ratio cognoscendi*, ed. in E. LONGPRÉ, « Nuovi documenti », p. 333 : *Sed haec sententia utrum sit vera vel non nescio, sed tamen scio quod bene stare non potest cum verbis Augustini alibi dictis.* A ce propos, voir C. BERUBÉ, « Olivi, critique de Bonaventure et d'Henri de Gand », in ID., *De l'homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*, Roma, 1983, p. 19-79.

humain est décrite comme participation aux « raisons éternelles » de la prudence divine. Pour sa part, l'*Ordinatio* reprend la même question mais l'aborde sous un angle totalement différent, sans introduire la notion d'une illumination morale⁴⁴. Il est donc exact de présenter Trabibus comme disciple d'Olivi, dont il reprend certaines des thèses les plus singulières en puisant abondamment dans son commentaire des *Sentences* (et souvent en le suivant à la lettre)⁴⁵. Il convient toutefois de préciser qu'il ne s'agit pas d'une adhésion immédiate et intégrale aux innovations oliviennes, mais plutôt d'un accueil progressif et médité. C'est d'ailleurs peut-être en ce sens qu'il faudrait comprendre l'opposition que Pierre de Trabibus rapporte avoir rencontrée au cours de son enseignement, de la part de ceux qui se rangent à telle ou telle opinion « davantage par l'instinct de l'habitude que par le jugement de la raison »⁴⁶.

Bien que cela soit très probable, on ne peut affirmer avec certitude qu'il était déjà présent à Santa Croce lorsqu'Olivi y séjourna (1287-89), et qu'il aurait alors été le bachelier du *lector Sententiarum*. Il est du moins certain qu'au cours des années suivantes, il demeura en contact étroit avec le frère languedocien et qu'il disposait alors de voies d'accès très rapides à ses productions les plus récentes. La dernière question de la *Lectura* sur le troisième livre, portant sur les préceptes moraux de l'Ancien Testament⁴⁷, n'est autre qu'une version abrégée de la première question d'un traité *De legalibus*, probablement rédigé par Olivi vers 1292-93 à Montpellier ou Narbonne⁴⁸. Dans son premier *quodlibet* du printemps 1295, répondant à une question sur l'usure⁴⁹, Trabibus ne fait pas usage du traité *De contractibus* (rédigé vers 1293-94 et remanié peu après mars 1295) qu'il ne connaissait peut-être pas encore. En revanche, il l'utilise sans le moindre doute

⁴⁴ *Lectura in II Sent.*, d. 44, q. 2, *Utrum potestas dominandi sit a Deo*, Firenze, Bibl. Naz., Conv. Sopp. D. 6. 359, fol. 48vb : *Homo autem inter ceteras creaturas [...] illam regulam est natus participare, ut possit cognoscere illam rationem eternam in se impressam inclinatem ad suum finem debitum, et talis participatio legis eterne in creatura rationali dicitur lex naturalis. Comparer avec Ordinatio in II Sent.*, d. 44, art. 2, q. 1, *Utrum potentia dominandi sit a Deo*, Firenze, Bibl. Naz. Conv. Sopp. B. 5. 1149, fol. 180rb.

⁴⁵ Comme je l'ai montré ailleurs, les cours de Pierre de Trabibus donnent accès à la version la plus mûre de la théologie olivienne, dont seuls des fragments nous sont parvenus, *cfr.* « Les œuvres perdues d'Olivi : essai de reconstitution », *AfH* 91 (1998), pp. 378-379. Pour une formule typique par laquelle il choisit de suivre Olivi, *Lectura in II Sent.*, d. 10, a. 3, q. 1, Firenze, Bibl. Naz., D. 6. 359, fol. 15vb. *sunt varii modi dicendi, et ideo, verborum prolixitate depulsa, est unum modus satis rationalis, qui sic dicit.* Toutefois, même dans l'*Ordinatio*, sa dépendance envers Olivi n'est pas constante et doit toujours être vérifiée.

⁴⁶ PETRUS DE TRABIBUS, *Ordinatio in I Sent.* proem., ed. HUNING, « Die Stellung », p. 229 : ... non deterritus invidia aemulorum, quam necesse est pati frequenter ab aliquibus eos qui ceteros excellere videntur, nec displicentia seu improbatione multorum qui audita probant vel improbant magis affectu consuetudinis quam iudicio rationis

⁴⁷ PETRUS DE TRABIBUS, *Lectura in III Sent.*, d. 40, q. 2, *utrum illa lex contineat integrum et formalem rectitudinem virtutum*, Firenze, Bibl. Naz., Conv. Sopp. D. 6. 359, fol. 91va-92rb.

⁴⁸ PETRUS IOHANNIS OLIVI, *De legalibus*, q. 1, *an moralia legis veteri contineant integrum et formalem rectitudinem virtutum*, Napoli, Bibl. Naz., XII. A. 23, fol. 1ra-9rb. J'ai examiné plus précisément les rapports entre ces textes dans ma thèse, *Parcours d'un intellectuel franciscain. D'une théologie vers une pensée sociale : l'oeuvre de Pierre de Jean Olivi (ca. 1248-1298) et son traité De contractibus*, Paris, E.H.E.S.S., 1999, p. 194 et 639-640, en montrant que Trabibus disposait probablement d'une *reportatio* de ce traité, qu'Olivi aurait légèrement remanié en préparant sa rédaction définitive.

⁴⁹ *Quodlibet I*, 38, *Utrum lucrum acquisitum ex fenore usurarum teneatur habens reddere*, Firenze, Bibl. Naz., Conv. Sopp. D. 6. 359, fol. 112rb.

l'année suivante dans une question du deuxième *quodlibet* concernant le juste prix⁵⁰. Toutefois, Pierre de Trabibus se montre bien plus circonspect face aux aspects les plus controversés de la pensée d'Olivi. On ne trouve par exemple aucune trace de la doctrine de l'*usus pauper* dans sa discussion de la pauvreté franciscaine, menée sur un mode bien moins dramatique⁵¹. Il ne semble pas davantage avoir voulu transmettre à ses étudiants florentins les thèmes eschatologiques développés dans les commentaires bibliques du frère languedocien. Il convient toutefois de rappeler, à ce propos, que nous ne savons rien de la teneur de ses lectures bibliques, dont on ne peut que supposer l'existence probable. Quand ils s'écartent ainsi de la stricte orbite olivienne, les écrits de Trabibus nous mettent en contact avec une personnalité propre, certainement moins aventureuse que son maître dans le domaine spéculatif et préoccupée en premier lieu de s'accorder avec l'autorité de saint Augustin, mais souvent attachante. Ses *Quodlibets* possèdent en outre un intérêt historique spécifique puisqu'ils fournissent un aperçu limité, mais irremplaçable, de l'ambiance intellectuelle florentine au milieu des années 1290.

L'historiographie s'est sans doute trop appesantie sur l'origine parisienne de la *disputatio de quodlibet*⁵², sans accorder suffisamment d'attention à la diffusion de cette pratique dans les *studia* mendicants à la fin du treizième siècle. Jean Peckham a la réputation d'en avoir le premier introduit l'usage à Oxford (1272-1275), puis au *studium* pontifical (1277-1278)⁵³. Au cours des années suivantes, on peut observer une tendance plus diffuse qui touche également des lieux moins prestigieux, face à laquelle le chapitre général dominicain de 1280 réagit, en prétendant réserver cette pratique aux seuls maîtres en théologie enseignant dans des *studia generalia*⁵⁴. Toutefois, au cours de la décennie suivante, dans les couvents franciscains méridionaux, Pierre de Jean Olivi, Pierre de Trabibus et Vital du Four offrent l'exemple de trois *lectores* qui disputent *de quodlibet* sans avoir

⁵⁰ *Quodlibet* II, 20, *Utrum licitum sit vendere rem carius quam sit empti, id.*, fol. 117va, qui emploie également, comme Olivi, le *Quodlibet* I, 40 d'Henri de Gand. Le principal thème olivien qu'on y retrouve est l'idée que le juste prix ne doit pas être situé en un point indivisible (*Unde dico quod licitum est talis lucrum moderatum [...] Idoneum autem lucrum vocant iura non punctuale, sed dicunt quod est circa dimidia iusti precii*), et la justification de cette latitude en raison de l'incertitude des estimations humaines (*Et hoc fuit bene ordinatum, quia si tale medium punctuale esset de necessitate salutis vendentis et ementis, cum iudicia ipsorum sint valde varia [...] tunc quilibet esset in scrupulo et in periculo dampnationis*). A comparer avec PETRUS IOHANNIS OLIVI, *De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus*, G. TODESCHINI ed., Roma, 1980.

⁵¹ Dans la question disputée *Utrum habere aliquid in communi diminuat de perfectione illius status qui de se profitetur non habere nec in proprio nec in communi*, D. 6. 359, fol. 103rb-104va, et *Quodlibet* I, 31, id., fol. 111rb-va, ainsi que le *Quodlibet* I, 39 déjà signalé, n. 18.

⁵² P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique*, t. 2, Paris, 1935, pp. 35-36 ; J. F. WIPPEL, « The Quodlibetal Question », in *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*, Louvain la Neuve, 1982, p. 67.

⁵³ Cfr. I. BRADY, « Introductio », in ROGERIUS MARSTON, *Quodlibet Quatuor*, Quaracchi, 1968, p. 30*.

⁵⁴ *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum*, vol. 1, *ab anno 1220 usque ad annum 1303*, B.M. REICHERT ed., in *Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica*, t. 3, Roma, 1898, p. 208-209 : *Inhibemus ne lectores disputent de quolibet, nisi sint magistri in theologia, nisi in locis in quibus secundum ordinem generalia studia vigent, nisi forte ex causa aliqua in locis aliquibus aliud sit consuetum, aut nisi prioribus provincialibus in suis provinciis aliud videatur*. Voir aussi C. DOUAIS, *Essai sur l'organisation des études dans l'Ordre des Frères Prêcheurs au treizième et au quatorzième siècle (1216-1342)*, Paris-Toulouse, 1884, p. 78.

obtenu la licence de théologie⁵⁵. À Paris, deux fois l'an, ces séances donnaient aux régents de la faculté l'occasion de s'exprimer sur des problèmes de tous ordres, souvent liés à l'actualité intellectuelle ou politique, devant l'ensemble de l'université. Reproduit au niveau des *studia*, cet exercice conservait les mêmes caractéristiques essentielles. Les différentes questions posées par l'assistance étaient soumises à une première discussion au cours de laquelle le bachelier tenait probablement un rôle central, avant que le *lector* ne présente ses réponses lors d'une *determinatio* plus solennelle⁵⁶, en regroupant les questions selon un plan thématique. L'ensemble des débats était ensuite rapidement mis par écrit, sans doute avec l'aide des notes prises par certains des élèves au cours de la discussion⁵⁷. Ces journées représentaient assurément le moment de plus grande ouverture du *studium* sur la ville environnante. C'est notamment ce que démontre le scandale provoqué par un bachelier de Santa Maria Novella, en 1315, qui s'était publiquement opposé à son *lector*, en usurpant sa chaire, en présence d'une « multitude de frères et d'autres hommes lettrés séculiers, de clercs et d'autres religieux » (*multitudine fratrum et aliarum litteratorum virorum secularium, clericorum et aliorum religiosorum*)⁵⁸. En l'absence d'une faculté de théologie, les *studia* mendicants constituaient le principal lieu de diffusion du savoir théologique. En revanche, les cours de philosophie qui y étaient dispensés paraissent avoir été réservés aux plus jeunes frères engagés dans un premier cycle d'études. Tant chez les prêcheurs que chez les mineurs, des dispositions spécifiques furent prises dans les années 1270, interdisant l'accès de personnes étrangères à ces cours, pour éviter que les couvents ne se transforment en centres d'études profanes⁵⁹. Ces clauses suggèrent qu'à l'inverse, le public extérieur pouvait être admis aux *disputationes*, ainsi qu'aux leçons ordinaires de théologie (lectures de livres bibliques ou des *Sentences*). Ce public était probablement constitué en majeure partie de clercs séculiers, comme le suggèrent les thèmes de nombreuses questions soumises à Olivi lors de ses *quodlibets*, à Montpellier et Narbonne. C'est d'ailleurs un aspect de sa charge pastorale qu'il assumait explicitement en rédigeant un *Tractatus de missa* « pour l'instruction des simples prêtres »⁶⁰. Toutefois, dans le contexte

⁵⁵ Les trois *Quodlibeta* de Vital du Four (*Quodlibeta tria*, F. DELORME ed., Roma, 1947) sont antérieurs à l'obtention de son titre de maître en théologie, qu'il a dû recevoir à Toulouse vers 1305. Ceux d'Olivi (*Quodlibeta quinque*, S. Defraia ed., Grottaferrata, 2002), qui n'est jamais devenu maître, semblent également remonter aux années 1290. En ce qui concerne Pierre de Trabibus, il n'existe aucune raison de penser qu'il ait jamais obtenu la licence de la faculté de théologie.

⁵⁶ Parfois, la *determinatio* se réfère à la discussion initiale, par ex. *Quodlibet* I, 8, fol. 108ra : *Non sunt substantia, sicut arguebatur [...]*.

⁵⁷ *Cfr.* les incipits des deux *Quodlibet* de Trabibus, fol. 107ra : *In disputatione nostra de quolibet fuerunt plura et diversa quesita quorum quedam pertinent ad creatorum, quedam autem ad creaturam... et fol. 113va : In disputatione nostra de quolibet nuper quesita, plura dubia fuerunt proposita, quorum quidam pertinebant ad deum, quidam autem ad eius effectus ...*

⁵⁸ Cité par C. T. DAVIS, « Remigio de' Girolami O.P. (d. 1319), Lector of S. Maria Novella in Florence », in *Le Scuole degli ordine mendicanti* (secoli XIII-XIV). Convegno del centro di studi sulla spiritualità medievale, 11-14 ottobre 1976, Todi, 1978, p. 303.

⁵⁹ Dans l'ordre franciscain, *cfr.* M. BIHL, *Statuta generalia ordinis edita in capitulis generalibus celebratis Narbonae an. 1260, Assisii an. 1279 atque Parisiis an. 1292*, "AFH", 34 (1941), p. 76. Pour les dominicains, *cfr.* C. T. DAVIS, *Remigio de' Girolami*, pp. 303-304.

⁶⁰ Le texte est contenu in Pesaro, Bibl. Oliver. 1444, fol. 1-11v, *cfr.* S. RECCHIA, « Opera 'sancti' Petri Joannis Olivi ab admiratore transcripta. Il codice 1444 della Biblioteca Oliveriana di Pesaro », *AFH* 91 (1998), p. 476. Il en existe une traduction italienne partielle du quinzième siècle,

florentin, l'allusion aux *aliarum litteratorum virorum secularium* peut indiquer une ouverture plus large encore du *studium* à des lettrés laïcs à l'occasion des disputes quodlibétiques.

Une question de 'filosofante' dans une école de religieux

C'est dans cette brèche que permet de s'introduire l'une des quarante-quatre questions du premier *quodlibet* de Pierre de Trabibus. Le principe de telles séances était que quiconque, dans l'assistance, pouvait proposer un thème de discussion. Il est toutefois probable, dans ce cas comme dans d'autres, que le plupart des questions aient émanées du petit groupe d'élèves qui avait suivi toute l'année les cours donnés par le *lector* dans le cadre du *studium generale*. Certaines cherchent ainsi à obtenir des précisions sur un thème abordé à l'occasion de la lecture des *Sentences*⁶¹, tandis que d'autres reviennent sur des difficultés théologiques plus ou moins classiques. Outre ces questions de nature scolaire, de manière tout aussi habituelle, une série de cas de conscience et d'autres problèmes de morale pratique ont été soumis au *lector*, sinon par ses propres élèves, du moins assurément par des clercs. Mais parmi les quelques questions qui ne rentrent dans aucune de ces catégories, il est en une qui paraît correspondre à un profil sensiblement différent, comme on essaiera de le montrer dans les pages suivantes. Le problème qu'elle aborde n'a pour sa part rien d'inhabituel puisqu'il conduit à reprendre un débat fondamental sur les rapports entre philosophie et théologie. Du reste, Pierre de Trabibus, conscient de l'importance de cette discussion, l'a par la suite reprise pour l'insérer, sous une forme remaniée et développée, au sein du prologue méthodologique de l'*Ordinatio* de son commentaire des *Sentences*⁶². C'est plutôt en raison de l'angle sous lequel elle pose le problème et de sa formulation même que cette question paraît singulière, en demandant « si la science des lettres humaines ou la bonté de l'intellect sont profitables à la sainteté de l'âme » (*Utrum scientia litterarum humanarum vel bonitas intellectus conferat ad sanctitatem anime*)⁶³. Elle est immédiatement suivie d'une autre question qui poursuit sur le même terrain en demandant « si l'on peut connaître, par une telle science, les vérités de la foi »⁶⁴. Il est possible, mais non certain, que ces deux questions aient une même origine. L'une et l'autre réponses de Pierre de Trabibus doivent évidemment être considérées ensemble. C'est toutefois la première de ces questions qui demande à retenir l'attention, en considérant les résonances singulières des termes qu'elle emploie.

À ne considérer que sa première partie, l'interrogation évoque la reprise d'un vieux débat sur la lecture des auteurs classiques qui ne serait d'ailleurs pas sans intérêt dans le contexte florentin de la fin du *duecento*, quelques décennies avant le

Firenze, Bibl. Riccardiana, 2904, fol. 35r-37r, ¶ *Ad amastramento degli simplici sacerdoti*.

⁶¹ Outre les exemples signalés plus haut (notes 16 et 17), *Quodlibet* I, 8, fol. 108rb, *Utrum hostie consecrate habeant speciem in medio aeri*, demande au lecteur de revenir sur la théorie olivienne de la vision abordée sous un autre angle in *In II Sent.*, d. 3, art. 4, q. 2, fol. 31rb : *Utrum angelus cognoscat res mundanas per species immatas*.

⁶² *Ordinatio super I Sententiarum*, secundum proemium, art. 3, q. 4, *Utrum licitum sit addere Scripturae dicta philosophorum vel etiam legere*, ed. H. HUNING, « Die Stellung », p. 274-283.

⁶³ *Quodlibet* I, 18, fol. 109va-b (texte édité plus loin)

⁶⁴ *Quodlibet* I, 19, fol. 109vb : *Utrum per talem scientiam possit homo cognoscere de veritate fidei*.

brusque regain d'intérêt pour les lettres antiques qu'a connu la ville. Le choix d'évoquer une « science des lettres humaines », et non pas « l'étude de la philosophie », pourrait impliquer davantage que le problème de la seule lecture d'Aristote et de ses commentateurs. À cette époque, la bibliothèque du couvent ne semble pas avoir possédé le moindre texte littéraire profane⁶⁵. Il existait pourtant déjà des signes d'intérêt pour la culture antique dans les milieux franciscains, particulièrement en Angleterre, en raison notamment de l'héritage de Robert Grosseteste qui avait légué sa bibliothèque aux frères mineurs d'Oxford. L'exemple le plus remarquable est fourni par Jean de Galles († 1285) qui semble avoir été avoir singulièrement fasciné par les modèles de vertu proposés par les anciens⁶⁶, en particulier Sénèque, auquel Olivi a pour sa part sans doute consacré une œuvre à présent perdue⁶⁷. Mais le fait que Jean de Galles ait été contraint de compléter ses apologues des anciens par un ouvrage, au demeurant médiocre et peu diffusé, consacré à la sagesse des saints (*Breviloquium de sapientia sanctorum*) signale que son engouement pour la sagesse antique était loin d'être partagé par tous au sein de l'ordre.

Toutefois, la portée exacte de la demande anonyme se révèle davantage dans la seconde partie de l'interrogation. Le thème d'une « bonté de l'intellect » (*bonitas intellectus*) rend une tonalité passablement discordante dans un environnement franciscain, puisqu'il évoque une tradition de mystique noétique d'origine albertinienne. Plus précisément, il paraît renvoyer à un débat qui agitait l'université parisienne depuis une trentaine d'année. À la faculté des arts, au cours des années 1260, s'était répandue une conception de l'activité philosophique comme finalité propre destinée à mener la capacité intellectuelle de l'être humain à son ultime perfection⁶⁸. Ses promoteurs sont souvent qualifiés d'*averroïstes* mais cette appellation est trompeuse ; il est vrai que le terme, lancé par Thomas d'Aquin en 1270 dans un débat spécifique sur l'unicité de l'intellect possible⁶⁹, a été rapidement employé, notamment par Olivi, en un sens plus étendu pour viser l'ensemble des erreurs commises par les *philosophantes*⁷⁰. Mais dans la mesure où le lien

⁶⁵ C. T. DAVIS, "The Earliest Collection", art. cit. ; F. MATTESINI, "La biblioteca francescana di S. Croce e fra Tedaldo della Casa", *Studi Francescani* 57 (1960), pp. 254-316.

⁶⁶ Jenny SWANSON, *John of Wales. A Study of the Works and Ideas of a Thirteenth Century Friar*, Cambridge, 1989. Des manuscrits de ses vastes compilations (*Breviloquium*, *Communiloquium*, *Compendiloquium*) ont été rapidement disponibles au couvent d'Assise, mais visiblement pas à celui de Santa Croce. Pour sa part, Remigio de' Girolami a connu ces textes au cours de ses études parisiennes, *cfr.* Beryl SMALLEY, *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*, Oxford, 1960, p. 74.

⁶⁷ *Cfr.* « Les œuvres perdues d'Olivi », art. cit., p. 388-389.

⁶⁸ Parmi de nombreux travaux récents sur ce thème, voir surtout L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, 1990, p. 153-165 et R. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiations à la philosophie médiévale I*, Fribourg-Paris, 1996.

⁶⁹ *Cfr.* Alain de LIBERA, *Introduction*, pp. 9-73, in THOMAS D'AQUIN, *L'unité de l'intellect contre les averroïstes, suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1270*, Paris, 1994.

⁷⁰ Le terme "averroïstae" apparaît dans un ensemble de questions disputées rédigées vers 1278, PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, B. JANSEN ed., Quaracchi, 1922-1926, t. 1, p. 607 (q. 33), t. 2, p. 110 (q. 51), p. 343 (q. 57), p. 458 (q. 58). Les mêmes adversaires sont plus souvent présentés comme *Aristoteles et sequaces eius*, *id.*, t. 1, p. 96 (q. 5), voire comme les *philosophantes et paganizantes*, *id.*, p. 369 (q. 19). [Je suis revenu entre temps sur ce point dans un « Olivi et les Averroïstes », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 2006].

technique avec les thèses du philosophe arabe est souvent très faible, il est moins équivoque de conserver ce second terme pour désigner une démarche caractérisée par la prétention à une autonomie de la recherche menée par la seule raison naturelle. Cette revendication parisienne, qui s'appuyait sur une division des champs intellectuels déjà tracée par Albert le Grand, avait rapidement trouvé des échos dans le milieu des médecins bolonais dont les ramifications florentines sont bien connues. Le *De summo bono* de Boèce de Dacie, que l'on peut considérer comme le manifeste le plus brillant (et le plus diffusé) de l'idéal d'une *vita philosophica*, a fait l'objet d'une adaptation à Bologne, au cours des années 1290, par Giacomo da Pistoia, dans une *Quaestio de felicitate* dédiée à Guido Cavalcanti⁷¹. Et celui qui fut l'ami de Guido, Dante lui-même, dans les chansons doctrinales ou le *Convivio*, offre un exemple saisissant de l'attraction que pouvait exercer cette recherche d'une « félicité mentale »⁷². Il ne paraît pas exagéré d'entendre de telles connotations dans la notion d'une « bonté de l'intellect », quoique l'expression présente un évident manque de technicité. Cette maladresse est elle-même intéressante, puisqu'elle pourrait recouvrir une formule d'abord pensée en langue vernaculaire (du type : *bontà dell'intelletto*). Pour la traduire dans un vocabulaire philosophique plus habituel, il faudrait sans doute la comprendre au sens d'une « noblesse de l'intellect »⁷³, c'est-à-dire, la capacité la plus haute dont jouisse la personne humaine qui, parfaitement exploitée, peut mener jusqu'à une perfection intellectuelle presque angélique⁷⁴.

La question soumise au *lector* de Santa Croce tourne donc autour de l'articulation entre cette vie philosophique, nourrie de la lecture de textes profanes, et la vie religieuse, en demandant si les progrès dans l'une ont une utilité pour la seconde. Mais le verbe employé (*utrum [...] conferat*) peut être également entendu au sens d'un lien plus déterminé encore, pour demander si la seule activité de l'intellect contribue à la sanctification de l'âme. Prise sous cet angle, la question peut être comprise comme une allusion à une phrase célèbre de Boèce de Dacie qui, exaltant au plus haut point l'excellence du philosophe, présentait la perfection de la béatitude philosophique comme état « le plus proche de la béatitude ultime » de la vie future⁷⁵. Soucieux d'inscrire son apologie dans le seul registre de la raison

⁷¹ BOETHIUS DACI, *De summo bono*, in *Opera* VI, 2, N. G. GREEN-PEDERSEN ed. (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, VI, 2), Haunia, 1976, p. 369-377 ; Paul Oskar KRISTELLER, "A Philosophical Treatise from Bologna dedicated to Guido Cavalcanti : Magister Jacobus de Pistorio and his Quaestio de felicitate", in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Firenze, 1955, t. 1, p. 427-463, trad. italienne in BOEZIO DI DACIA, GIACOMO DA PISTOIA, *Ricerca della felicità e piaceri dell'intelletto*, a cura di F. BOTTIN, Firenze, 1989.

⁷² M. CORTI, *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Torino, 1983. [Voir aussi les études maintenant rassemblées in L. BIANCHI, *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padova, Il Poligrafo, 2003.]

⁷³ Pour suivre l'exemple de Dante, *Convivio*, IV, I, 7 : «... l'umana bontade, in quanto in noi è da la natura seminata, e che "nobilitade" chiamare si dee ».

⁷⁴ Pour rester avec Dante, *Convivio*, III, VII, 6 : «E però che nell'ordine intellettuale dell'universo si sale e discende per gradi quasi continui dalla infima forma a l'altissima [...] e l'anima umana non sia grado alcuno, ma sia quasi l'uno all'altro continuo [...] e così è da porre e da credere fermamente, che sia alcuno [i.e., intelletto umano] tanto nobile e di si alta condizione, che quasi non sia altro che angelo ».

⁷⁵ *De summo bono*, p. 372 : Qui enim perfectior est in beatitudine, quam in hac vita homini possibile esse per rationem scimus, ipse propinquior est beatitudini quam in vita futura per fidem expectamus. Boèce se souvient ici d'Aristote, *Ethique*, X, 9 (1179a 31).

philosophique, Boèce n'entendait pas cette « proximité » au sens d'un point de passage vers la béatitude céleste - et moins encore d'un passage nécessaire - mais plutôt comme sommet de la perfection accessible en cette vie, constituant à ce titre l'état le plus digne d'être comparé à la béatitude future. La proposition était toutefois ouvertement provocatrice aux yeux des théologiens. Comprise au sens d'une disposition suffisante au salut produite par les seules vertus naturelles, la phrase fut en effet condamnée par l'évêque de Paris, Étienne Tempier, en mars 1277⁷⁶. Mais une sentence aussi radicale n'interdisait pas de tenir des propos plus nuancés au sujet de l'utilité de la perfection des vertus naturelles dans la préparation au salut. Comme Luca Bianchi le signale à juste titre, c'est par exemple la position qu'adopte peu après un théologien franciscain comme Richard de Mediavilla⁷⁷.

L'interrogation anonyme est, comme on le voit, particulièrement riche de résonances. Sa formulation inhabituelle nous offre en outre un élément supplémentaire pour confirmer que le texte dont nous disposons reproduit les propres termes de la question soumise au *lector*, probablement sous une forme écrite, au début de la séance de *quodlibet*. Sans tirer de conclusions anticipées, il n'est pas déraisonnable de suggérer qu'elle ne provient probablement pas d'un étudiant franciscain mais plutôt d'une personne extérieure au *studium* qui, d'une part, démontre un intérêt pour les belles-lettres, et de l'autre, paraît avoir été exposée à des discussions philosophiques qui lui ont transmis, plus ou moins directement, certaines thèses de l'aristotélisme radical. La réponse de Pierre de Trabibus va nous permettre de préciser encore davantage ce profil.

De prime abord, sa réaction paraît fort conciliante. Du moins semble-t-il ne pas avoir voulu faire de cette question la matière d'un conflit ouvert. En prenant d'emblée pour acquis la fonction purement ancillaire du savoir profane, il évacue de fait la question litigieuse de l'autonomie de la recherche philosophique. Sa réponse récapitule dans un premier temps les motifs qui peuvent en autoriser l'étude. Avant d'égrener les autorités patristiques et canoniques (presque toutes tirées du *Décret* de Gratien) favorables à la lecture des textes philosophiques, sa position s'exprime au moyen d'un raisonnement négatif : « est utile à la sainteté de l'âme tout ce dont la privation empêche sa promotion, et tel est le cas de la science humaine »⁷⁸. Que ce soit comme exercice préparatoire au discernement de vérités plus subtiles, ou afin d'apprendre à distinguer le Créateur de sa création, il n'est certes pas inutile (*non modicum utile*) de se consacrer à l'étude du monde naturel, étant entendu que cet effort doit être subordonné à l'étude théologique. Ces arguments sont davantage étoffés dans le prologue de l'*Ordinatio*, qui démontre

⁷⁶ Il s'agit de l'article 157 (171) du syllabus : Quod homo ordinatus quantum ad intellectum et affectum sicut potest sufficienter esse per virtutes intellectuales et alias morales, de quibus loquitur Philosophus in Ethicis, est sufficienter dispositus ad felicitatem aeternam. Voir R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris, 1977, p. 265 et, plus récemment, David PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, 1999, p. 252-256.

⁷⁷ RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Super Quatuor libros Sententiarum*, Brixiae, 1591, repr. Francfort, 1963, I Sent., prolog., p. 4 : non nego tamen quin philosophicae doctrinae iuvent illum bene utentem ad se disponendum ad futuram felicitatem.

⁷⁸ Respondeo dicendum quod omne illud est utile ad sanctitatem anime cuius privatio impedit a promotione ipsius. Sed talis est scientia humana.

plus longuement l'utilité des arts du *quadrivium* pour la lecture de l'Écriture en mobilisant une longue chaîne d'autorités patristiques⁷⁹.

Mais, comme le reconnaît lui-même Pierre de Trabibus, dans le cadre de la question quodlibétique une telle réponse présente un caractère trop général : *hec dicta sunt communiter*. Or il importe de tenir compte de la façon dont sont menées de telles études, car elles ne conviennent pas également à tous⁸⁰. En esquissant ensuite une brève typologie des lettrés qui se consacrent aux études profanes pour de bonnes ou de mauvaises raisons, le *lector* semble avoir voulu compléter un premier jugement favorable, mais rendu « communément », au moyen de certaines restrictions et précisions, exemplifiées par des groupes ou des catégories de personnes. C'est là le point crucial qui autorise à lire, dans sa construction même, ce texte comme lieu d'un véritable dialogue dont la nature se révèle du fait d'un déplacement du problème initial. Comme on va le voir, Pierre de Trabibus en avait parfaitement compris la provenance « philosophante », mais plutôt que de l'aborder de front, et après avoir justifié en termes très généraux l'intérêt des études profanes, sa réponse cherche à délimiter le petit nombre de personnes qui sont aptes à s'y livrer. La question était formulée de telle façon qu'elle semblait appeler le traitement doctrinal d'un problème précis, celui de la valeur religieuse de la perfection intellectuelle. Mais ce qu'elle reçoit correspond davantage à la description de ce que devrait être un philosophe aux yeux d'un théologien. La raison pour laquelle la réponse fait ainsi basculer un problème théorique en question de personne pourrait tenir au simple fait que le *lector* a reconnu son interlocuteur. En reformulant, comme on va le voir maintenant, les données du problème théorique en termes plus pratiques, il aurait ainsi pu chercher à lui proposer une réponse adaptée à son cas particulier, qui prend la forme d'un encouragement assorti de quelques mises en garde.

Un élément indirect en faveur de cette hypothèse peut être fourni par la reprise ultérieure du même texte au sein de l'*Ordinatio*. La principale différence entre ces deux versions, outre l'effort de rédaction plus soutenu de la seconde, tient à l'inversion des deux parties de la réponse (mais sans aucune inflexion de fond). Dans l'*Ordinatio*, la typologie des profils philosophiques vient en premier lieu, avant que ne soit développé ce qui devient l'objet principal du texte, à savoir la justification d'un apprentissage des arts libéraux en vue de la lecture de l'Écriture. Ce renversement rend sensible le fait qu'à l'inverse, cette typologie constitue bien le centre de gravité de la question quodlibétique⁸¹.

C'est en effet dans ce cadre que Pierre de Trabibus affronte plus directement la question posée et propose enfin sa critique de la *vita philosophica*. Il le fait toutefois de façon très peu conflictuelle au regard de l'offensive fameuse lancée par Bonaventure contre la *turpis curiositas* caractéristique de la faculté des arts⁸². Il tente ainsi, par exemple, de minimiser le lieu commun des « ténèbres » de la philosophie : sa lumière est seulement plus faible que celle de l'Écriture, et mêlée

⁷⁹ Cfr. HUNING, *art. cit.*, p. 277-282.

⁸⁰ Sed hic oportet advertere modum, quia hec dicta sunt communiter, sed non omnibus competunt.

⁸¹ Il s'agit d'un procédé rhétorique qu'explique Dante, CV II, VIII, 2 : sempre quello che massimamente dire intende lo dicitore si dee riservare di dietro.

⁸² BONAVENTURA, *Collationes de donis Spiritus sancti*, IV, 23, in *Opera omnia*, t. 5, Quaracchi, 1891, p. 478 : Sunt qui scire volunt tantum, ut sciant, et turpis curiositas est.

de ténèbres, mais elle doit être acceptée en raison de sa luminosité propre⁸³. Le lecteur florentin avait peut-être un tempérament plus conciliant, mais surtout, l'époque des grandes polémiques était déjà passée. En outre, à Florence, l'intérêt pour le savoir profane ne constituait pas un péril institutionnel comparable à celui qui menaçait l'université parisienne trente ans auparavant. Il s'agissait d'une tendance marginale avec laquelle le franciscain pouvait sympathiser, à condition que l'on évite deux mauvaises manières de mener cette étude.

La première est motivée par un désir arrogant de supériorité (*propter fastuositatem elationis*). De fait, « certains, voyant qu'une telle connaissance est d'accès difficile pour le vulgaire, l'apprennent grâce à leur bon engin, soit pour paraître supérieurs aux autres et se faire reconnaître comme singuliers, soit pour ne pas être réputés inférieurs aux autres »⁸⁴. Indirectement, c'est à travers cette critique que Trabibus répond finalement à la partie de l'interrogation qui concernait la *bonitas intellectus*. Effaçant toute trace de mystique noétique qui pouvait affleurer dans l'expression, il la reformule en des termes plus pragmatiques, en parlant d'un *bonum ingenium*, c'est-à-dire d'un talent personnel qui serait bien mal employé s'il ne servait à s'instruire que pour de motifs de prestige. Les prétentions des philosophes à l'excellence sont ici réfutées sur un plan strictement sociologique. La difficulté du travail intellectuel n'est pas feinte ; il est également vrai, comme ils le prétendent, que peu en sont capables⁸⁵. Toutefois, aux yeux d'un franciscain, ils ne méritent pour cela aucun honneur particulier, et ceux qui s'instruisent afin d'être honorés doivent en être blâmés. Dans cette perspective, prendre l'érudition comme une fin en soi équivaut à une instrumentalisation du savoir, analysée de manière assez subtile. La stratégie de distinction sociale qui cherche à affirmer la singularité de l'érudit (*singulares inter alios*) provoque en retour un phénomène de mimétisme élitiste (*ne inferiores aliis reputentur*).

Ces remarques pourraient être comprises comme une allusion à la compétition intellectuelle qui se déroulait à l'intérieur du *studium*. Dans le prologue de l'*Ordinatio*, Trabibus mentionne en effet l'adversité de certains frères, envieux du prestige de sa fonction de *lector principalis*, en affirmant pour sa part n'avoir travaillé que par amour de la vérité⁸⁶. Ces rivalités étaient assurément présentes à son esprit, mais il ne faut pas perdre de vue que la question posée ici concernait les études profanes. Or, à ce sujet, dans le contexte florentin de 1295, il serait difficile de ne pas évoquer le nom de Guido Cavalcanti. L'image qu'en donne le chroniqueur contemporain Dino Compagni, d'un « noble chevalier [...] courtois et hardi, mais dédaigneux et solitaire et occupé par l'étude »⁸⁷, avait peut-être déjà

⁸³ Ad quartum dicendum quod philosophia non est tenebra, sed est lux quaedam debilis respectu Scripturae sacrae et tenebrositati admixta : unde, licet debeat repudiari ratione suae tenebrositatis, potest quandoque acceptari ratione suae luminositatis, ed. HUNING, « Die Stellung », p. 283, qui répond à Bonaventure, op. cit., IV, 13, p. 476 : Philosophica scientia est ad alias scientias ; sed qui vult stare cadit in tenebras.

⁸⁴ sunt nonnulli qui videntes quod talis notitia est vulgo difficilis, eam addiscunt ex suo bono ingenio, vel ut aliis supereminere videantur, et tamquam singulares inter alios habeantur, vel ne inferiores aliis reputentur.

⁸⁵ BOETHIUS DACI, *De summo bono*, p. 373 : Cum enim omnes homines naturaliter scire desiderant, paucissimi tamen hominum, de quo dolor est, studio sapientiae vacant [...] exceptis paucissimis honorandis viris.

⁸⁶ Cf. HUNING, « Die Stellung », p. 229. : [...] non deterritus invidia aemulorum, quam necesse est pati frequenter ab aliquibus eos qui ceteros excellere videntur »,

⁸⁷ « nobile cavaliere [...] cortese e ardito, ma sdegnoso e solitario e intento allo studio », in GUIDO

cours à l'époque. Cavalcanti était également un personnage de première importance sur la scène politique et sa réputation avait probablement déjà passé les murs du couvent. Elle n'avait rien d'usurpée. L'aspect élitiste du *dolce stil nuovo* est abondamment attesté, notamment par ses rimes de correspondance. Il en va de même pour le caractère « dédaigneux et solitaire » qui se retrouve dans son attitude face au savoir. Sa réputation de philosophe (celle qui lui a valu la dédicace de Giacomo da Pistoia) repose presque intégralement sur un unique texte, la chanson *Donna me prega*, écrite dans une manière évidemment hermétique. Sans verser dans la surinterprétation, on peut retenir de ce paragraphe que Pierre de Trabibus met en garde son auditoire contre un comportement dans lequel une bonne part de l'assistance aurait pu reconnaître le profil de Guido.

Après cet argument sociologique, une deuxième mauvaise raison de se livrer aux études profanes est rejetée en raison d'étonnants critères esthétiques : « En second lieu, on peut étudier et savoir pour la vanité de la délectation. En effet, l'esprit jouit et se délecte naturellement dans la perception de la vérité et de toute beauté et juste proportion. Et parce qu'il existe dans les domaines philosophiques et poétiques une certaine beauté et une proportion convenable des syllabes et des mots, et une déduction de la raison dans les questions politiques (corr. : philosophiques), on peut s'attarder trop longuement dans ces matières »⁸⁸. Dans la mesure où les déductions de la raison concernent évidemment en premier lieu la pratique de la philosophie, le texte transmis par Andrea de' Mozzi demande à être corrigé, et c'est d'ailleurs en ce sens que ce passage a été reformulé dans l'*Ordinatio*⁸⁹. Mais comme toute mention de la politique disparaît dans ce dernier texte, on peut se demander si la confusion commise par Andrea est (a) une simple omission de *philosophicis*, (b) une mauvaise lecture de *politicis* au lieu de *philosophicis* ou (c) une inversion des deux termes (qui pourrait se justifier si l'on choisissait de comprendre la politique comme une partie de la rhétorique, ainsi que le faisait encore Brunetto Latini). La solution (b) peut être jugée la plus économique et devrait donc être préférée.

Une fois cette difficulté textuelle résolue, on comprend aisément que dans ce paragraphe, Pierre de Trabibus a véritablement en ligne de mire l'apologétique des *philosophantes* parisiens et sans doute plus particulièrement l'opuscule de Boèce de Dacie⁹⁰. Celui-ci, en effet, ne se contente pas d'affirmer que le philosophe est le

CAVALCANTI, *Rime*, a cura di M. CICCUTO, Milano, 1978, p. . Le même volume présente également, p. 36, le portrait admiratif qu'en donne Filippo Villani : « fu filosofo d'autorità, non di poca stima, e onorato di dignità, di costumi memorabili, e degno d'ogni laude e onore ». Voir aussi BOCCACCIO, *Il Decameron*, VI, 9, a cura di C. SALINARI, Bari, 1986, p. : « Guido di messer Cavalcante de' Cavalcanti [...] fu un de' miglior loici che avesse il mondo al suo tempo ed ottimo filosofo naturale [...] alcuna volta speculando, molto astratto dagli uomini diviana ».

⁸⁸ Quodlibet, I, 18 : Secundo potest quis studere et scire per vanitatem delectationis. enim naturaliter gaudet et delectatur in perceptione veritatis vel alicuius pulchritudinis et debite proportionis, et quia in phylosophicis et poeticis est quedam pulchritudo, et sillabarum et dictionum conveniens proportio, et rationis deductio in politicis (corr. : philosophicis), potest homo in hiis nimis immorari

⁸⁹ Anima enim universaliter gaudet in apprehensione pulchritudinis et debite proportionis [...] gaudet etiam in convenienti deductione rationis [...] Cum igitur in poeticis sit quedam pulchritudo et sillabarum et dictionum et conveniens proportio, in philosophicis etiam sit conveniens rationis deductio, in horum apprehensione habet anima naturaliter gaudere. Unde potest in huiusmodi vane et inordinate delectari, ed. HUNING, *Die Stellung*, p. 276.

⁹⁰ L'hypothèse qu'il ait connu l'opuscule de première main n'aurait rien d'in vraisemblable, vu le

seul à vivre une vie droite et conforme à l'ordre naturel ; il répète en outre à loisir que le philosophe jouit du plus haut plaisir accessible en cette vie, une volupté intellectuelle incommensurable aux plaisirs sensuels qui s'offre à qui peut atteindre le bien suprême accessible en cette vie⁹¹. De façon très remarquable, le théologien ne nie pas ce plaisir de l'intellect, mais le remet à sa place : il est vain et risquerait de nuire à la recherche des vérités ultimes si on lui accordait trop d'importance et de temps. Mais en réalité, Pierre de Trabibus fait bien davantage que de ne pas nier ce plaisir. Il ajoute aux délices de la contemplation métaphysique du vrai et du bon, les seuls dont parle l'apologie de Boèce, un plaisir qui naît des déductions de la raisons. Et cette reconnaissance de la beauté des syllogismes est en outre redoublée d'une comparaison encore plus inhabituelle avec la poésie⁹². La définition de la beauté comme juste proportion est très courante⁹³. En revanche, la valorisation de la poésie dans la culture scolastique est généralement des plus faibles ; si les métaphores peuvent être délectables, comme l'admet Thomas d'Aquin, elles ne procurent certainement pas à ses yeux un plaisir comparable à celui de la perception de la vérité⁹⁴.

Pour comprendre une telle extension des plaisirs intellectuels au-delà du seul champ philosophique dans lequel ils sont habituellement consignés, il serait possible d'alléguer les goûts littéraires de Pierre de Trabibus. C'est une hypothèse qui ne serait pas invraisemblable si l'on songe à la tradition poétique franciscaine, particulièrement vivace à cette date en Italie centrale. On peut toutefois préférer une autre solution qui permet de prolonger notre hypothèse qu'un véritable dialogue s'est instauré entre la question et la réponse. Après avoir reformulé à sa façon les dangers liés à la *bonitas intellectus*, Pierre de Trabibus semble avoir choisi d'explicitier dans cet argument ce qu'il avait compris du contenu de la première partie de l'interrogation qui portait sur la *scientia litterarum humanarum*. Les synonymes qu'il emploie dans le cours du texte (*scientia humana*, *scientiæ liberales*, *scientia philosophorum*) et les développements qu'il leur consacre montrent qu'il a généralement en tête une notion très classique des « arts libéraux ». En revanche, c'est au sein de l'argument qui répond le plus précisément à l'allusion aux doctrines des *philosophantes* contenue dans la question initiale que

succès exceptionnel du *De summo bono*, dont plus d'une vingtaine de manuscrits ont survécu, ce qui en fait l'unique *best-seller* de la faculté des arts. En outre, Pierre de Trabibus a probablement été étudiant à Paris au cours des années 1280, quand la polémique était encore fraîche.

⁹¹ *De summo bono*, p. 371 : *summum bonum quod est homini possibile est cognitio veri et operatio boni et delectatio in utroque*. La formule la plus spectaculaire, *philosophus ducit vitam valde voluptuosam*, id. p. 376, attribue au philosophe un privilège qu'Aristote réservait au premier intellect (*Metaphysique*, Lambda, 7, 1072b 24). Sur le même thème, l'anonyme d'Oxford édité par M. Giele (in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZAN, *Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'âme d'Aristote*, Louvain-Paris, 1971, p. 30), s'appuie plutôt sur *Ethique X*, 7 (1177a 25) : *cum intelligere optimum quid sit, ipsum non est sine iucunditate, imo mirabiles habet delectationes actus intelligendi [...]*

⁹² Comme le remarque L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi*, p. 185, n. 74.

⁹³ Entre de nombreux exemples, DANTE, *Convivio*, I, v, 13 : «Quella cosa dice l'uomo essere bella cui le parti debitamente si rispondono [...] e dicemo bello lo canto quando le voci di quello, secondo debito de l'arte, sono intra sé rispondenti».

⁹⁴ THOMAS D'AQUIN, In I Sent. d. 1, q. 5 : *Poetica scientia est de his quae propter defectum veritatis non possunt a ratione capi ; ID., Summa theologiae, Ia pars, q. 1, art. 9, arg. 1 : Procedere autem per similitudines varias et repraesentationes est proprium poeticae, quae est infima inter omnes doctrinas, à quoi Thomas répond que : poeta utitur metaphoris propter repraesentationem : repraesentatio enim naturaliter hominis delectabilis est.*

la poésie est mise en valeur aux côtés de la philosophie. On peut donc penser qu'il n'a pas mené cette explicitation inattendue du champ des « lettres humaines » en exposant ses propres intérêts, mais plutôt en fonction de ceux de son interlocuteur, que la singularité de la demande aurait pu suffire à identifier. Le *lector* lui répond, avec une évidente sympathie, mais en lui rappelant toutefois l'exemple de saint Jérôme (allégué aussitôt après les lignes citées) à qui la lecture de Platon rendait insipide celle des prophètes, et qui fut vertement corrigé de ce péché⁹⁵.

La conclusion de la réponse est ensuite exprimée de façon lapidaire. Il existe une troisième manière d'étudier les sciences profanes, la seule qui soit recommandable et qui consiste à le faire en raison de 'utilité de ce savoir. Pour être elliptique, cet appel à l'utilité n'en est pas moins clair ; il récapitule tout ce que la première partie de la réponse avait rangé sous le thème de l'utilité des arts libéraux pour les études théologiques. Toutefois, ultime restriction, un tel effort doit être réservé à ceux qui sont en état d'en profiter, ce qui signifie qu'une telle étude ne convient qu'aux jeunes dont l'intelligence n'est pas trop grossière⁹⁶. Les plus âgés, tout comme les moins doués (*tardiores*), ont déjà trop à faire avec de meilleurs exercices⁹⁷. En revanche, les plus brillants sont non seulement autorisés à se livrer à de telles études ; Augustin recommande même qu'ils s'y adonnent. Ces dernières remarques ont évidemment une portée très générale. Elles expriment, en un sens, l'un des principes fondateurs de l'organisation des études dans les ordres mendiants : une rigoureuse sélection des jeunes recrues, soumises à des études de logique destinées à éprouver leurs capacités à suivre par la suite des cours de philosophie naturelle puis un enseignement théologique supérieur, du type de celui délivré dans un *studium generale* comme Santa Croce⁹⁸. Si toutefois, comme on l'a suggéré, la réponse possède également le sens d'un message plus personnel destiné à quelqu'un d'étranger au couvent, on pourrait être fondé à prendre cette conclusion comme un encouragement adressé à un jeune homme bien doué, intéressé par la philosophie et la poésie, que le lecteur incite à persévérer dans ses efforts, à condition qu'il le fasse pour un motif utile et digne.

La question suivante n'apporte aucun indice supplémentaire qui puisse aider à préciser le profil de cet interlocuteur. Elle mérite cependant d'être brièvement résumée. Pierre de Trabibus y explique que les connaissances acquises par la seule raison naturelle ne permettent pas de juger de ce qui relève de la foi. Dans l'acquisition d'un savoir naturel, la raison humaine suit son propre mouvement en procédant du connu à l'inconnu à partir de principes qui lui sont naturellement accessibles ; en revanche, la connaissance de ce qui relève de la foi ne peut s'appuyer que sur des principes révélés dans une lumière surnaturelle dont les

⁹⁵ ... propter quod peccatum Ieronimus iussus fuit vapulari. Unde dicit "Plato sumebatur in manibus, et si quando contigeret legere prophetas, horrebat sermo incultus".

⁹⁶ Tertio potest quis studere propter utilitatem eruditionis, et tunc est utile scire, si est persona iuvenis et non grossi ingenii, sed est ydoneus proficere ...

⁹⁷ Sed si est mature etatis vel tardioris ingenii, talibus non est utile, sed inutile studere, licet sit utile scire, quia propter occupationem talium litterarum impediunt a meliori exercitio

⁹⁸ Ces méthodes de sélection interne sont particulièrement connues dans l'ordre dominicain (*cf.* C. DOUAIS, *Essai sur l'organisation des études*), mais les frères mineurs y avaient également recours, témoin cette disposition provenant d'un chapitre provincial de Toscane en 1316 : *Quicumque etiam probatus fuerit uno anno ineptus ad loycam adiscendam, ad illam ulterius non mictatur*, in Giuseppe ABATE, *Memoriali, statuti ed atti di capitoli generali dei frati minori dei secoli XIII e XIV*, "Miscellanea Francescana" 34 (1934), p. 40.

conclusions seront également connues dans la même lumière⁹⁹. Un infidèle fort savant pourra comprendre par la raison ce que signifient les différents dogmes chrétiens, il ne pourra comprendre leur convenance mutuelle sans l'appui de la foi.

Pour rester dans la même métaphore, on pourra juger que l'exercice mené dans les pages précédentes excède la connaissance accessible à l'historien par la seule raison naturelle : dans les versions écrites dont on dispose, les énoncés des questions quodlibétiques demeurent toujours, par principe, anonymes. Il n'est pourtant pas totalement vain de s'interroger sur l'origine de ces questions puisque l'on sait que derrière chaque demande se tient toujours une personne singulière. Or, dans le cas qui nous intéresse, certaines particularités, de la question comme de la réponse, laissent entrevoir ce que pourraient avoir été les traits de cet interlocuteur. Et ces traits prennent un relief plus saillant encore en raison du contexte de ce dialogue. L'hypothèse qu'une lecture détaillée de cette question quodlibétique permet de formuler - la présence d'un jeune poète et philosophe au *studium* de Santa Croce au printemps 1295 - appelle alors, évidemment, comme corollaire la question de savoir si ce jeune poète pourrait avoir été Dante. Dans la mesure où ce problème ne peut être posé qu'à condition d'accepter l'hypothèse précédente, le registre dans lequel devra se situer sa solution ne pourra être celui d'une simple affirmation. Cette restriction étant posée, il est possible d'apporter un certain nombre d'éléments qui incitent à penser qu'une telle identification ne serait pas infondée. On peut tout d'abord d'établir que la date du *quodlibet* coïncide avec l'époque durant laquelle Dante rapporte avoir fréquenté *le scuole de li religiosi*. On peut également montrer que la question posée exprime un aspect central de la crise intellectuelle et spirituelle qu'il traversait alors. Il sera toutefois plus difficile de démontrer que personne d'autre que lui n'aurait pu poser une telle question à cette date.

Dante en ces années : *la battaglia de' pensieri*

La plausibilité de cette identification demande à être vérifiée, en premier lieu, du point de vue de la chronologie des activités de Dante qui, pour cette époque, est loin d'être limpide¹⁰⁰. La principale difficulté, source d'un débat inépuisable, tient aux rapports qu'entretiennent la *Vita Nuova* et le *Convivio*, qui proposent, à plus de dix ans d'intervalle, deux reconstructions autobiographiques difficilement

y Quodlibet I, 19, Firenze, Bibl. Naz., Conv. Sopp. D. 6. 359, fol. 109vb-110ra : sciendum quod humana ratio aliter movetur in acquisitione scientie de naturalibus rebus que sibi subsunt, et aliter in acquisitione rerum supernaturalium que eam excedunt, quoniam in acquisitione naturalis scientie sequitur et movetur proprio motu, ex naturalibus sibi notis investigando que non novit via naturalis rationis [...] sic ratio in acquisitione scientie fidei sequitur et movetur motu non suo, sed superinfuso [...] omnis doctrina ex preexistenti fit cognitione, scilicet principiorum in quorum virtute alia intelliguntur, scilicet conclusiones lumine naturali, sic ea que sunt fidei non possunt sciri vel disci nisi aliqua preexistente cognitione lumine supernaturali, quia transcendunt propter sua elongatione intellectum nostrum.

¹⁰⁰ Outre les différents articles de l'*Enciclopedia dantesca* (Rome, 6 vol., 1970-1978) et G. PETROCCHI, *Vita di Dante*, Bari, 1983, ont été fort utiles les remarques introductives de G. INGLESE au *Convivio*, Milano, 1993, p. 8-15. Je tiens pour acquis un certain nombre de points, notamment l'absence de deux rédactions de la *Vita nuova* et l'identification, dès les premiers textes qui la mentionne, de la *donna gentile* à l'expérience philosophique (sans nier pour autant la possibilité que cette passion ait pu être un temps incarné dans une nouvelle « femme-miroir »).

conciliables. Dans le premier ouvrage (ca. 1293), c'est un poète qui redessine l'ensemble de sa jeune carrière et trace sa destinée future autour de la seule Béatrice. Une décennie plus tard (ca. 1304-1308), le *Convivio* fournit le récit d'une initiation philosophique à la faveur du commentaire de poèmes allégoriques rédigées peu après la *Vita Nuova*. Les deux perspectives discordent sur un point central, à savoir la valeur accordée à la consolation offerte par la *donna gentile*¹⁰¹. Elles concordent au moins dans leur description d'un même conflit intérieur intense vécu comme « bataille de pensées » (*battaglia de' pensieri*)¹⁰², qui se dénoue en faveur de Béatrice dans la *Vita Nuova*, tandis que la philosophie paraît triompher sans partage dans les poèmes allégoriques et le *Convivio*. En acceptant que les deux textes traitent bien de la même « bataille », ce qui paraît s'imposer, on peut tenter de recouper les nombreuses indications de durée contenues dans l'un et l'autre récit.

En *VN*, XXXV, la première rencontre avec la *donna gentile* est située « quelque temps » (*alquanto tempo*) après le premier anniversaire de la mort de Béatrice, soit à un moment indéterminé postérieur à juin 1291. En *Cv* II, XII, 2, la même formule désigne une durée tout aussi incertaine avant la première lecture de Boèce, à l'occasion de laquelle Dante découvre la philosophie sous les apparences d'une noble dame. Les proximités stylistiques entre la narration de la *Vita Nuova* et la première prose de la *Consolatio philosophiae* excluent le moindre doute : il s'agit bien de la même scène inaugurale, le récit du *Convivio* présentant le sens littéral de ce que la *Vita Nuova* décrit, suivant le modèle de Boèce, comme apparition allégorique. La date en est située plus précisément en *Cv* II, II, 1, deux révolutions de Vénus après la mort de Béatrice, ce qui correspond, si le calcul astronomique est exact, au mois d'août 1293. C'est à la suite de cette lecture décisive que *Cv* II, XII, 7 mentionne la fréquentation des « écoles des religieux », au cours d'une période de « peut-être trente mois » au terme de laquelle l'amour de la philosophie a désormais chassé et détruit toute autre pensée (*cacciava e distruggeva ogni altro pensiero*), ce qui conduirait donc vers février 1296. La phrase suivante (*Cv* II, XII, 8) ne constitue pas la suite de cette narration. Elle semble plutôt reprendre le récit de la même période de formation, en la décrivant cette fois sous l'angle du conflit intérieur du poète, afin d'expliquer l'état d'esprit dans lequel fut conçue la chanson *Voi, che 'ntendendo*, présentée ici et ailleurs comme le premier des poèmes dédiés à la philosophie¹⁰³. Il n'y a donc pas lieu de situer ce texte au terme des fameux « trente mois », mais plutôt dans la première partie de cette période. De fait, on sait par ailleurs que la chanson doit être antérieure à (ou contemporaine de) la rencontre avec Charles Martel (au début 1294), qui l'évoque en *Paradiso* VIII, 37. Il est en revanche plus difficile de juger si cette chanson est antérieure ou postérieure à la rédaction de la *Vita Nuova*. Outre la valeur inaugurale que Dante lui reconnaît dans le cycle des poèmes allégoriques, on pourrait être tenté de la rapprocher du sonnet

¹⁰¹ « e dico 'gentile' in quanto ragionava di gentile donna, ché per altro era vilissimo », *VN*, XXXVIII, 4.

¹⁰² « questa battaglia che io avea meco », *VN*, XXXVII, 3 ; « la battaglia de' pensieri », *VN* XXXVIII, 4 ; « molta battaglia intra lo pensier del suo nutrimento e quello che li era contraro », *Cv*, II, II, 3 ; « quello che dentro io sentia de la battaglia », *Cv*, II, VII, 1.

¹⁰³ La tradition manuscrite des rimes de Dante au XIV^e siècle confirme également cette valeur inaugurale. Voir la notice de M. PAZZAGLIA in *Enciclopedia dantesca*, t. 5, p. 1116-1118.

Gentil pensiero, présenté en *VN*, XXXVIII¹⁰⁴, et considérer qu'elle est passée sous silence dans ce chapitre pour des raisons tactiques. Cependant, la chanson décrit Béatrice en des termes (*ove una donna gloriar vedia*, v. 17) qui rappellent l'image de la *gloriosa donna* construite dans la *Vita Nuova* mais absente des rimes antérieures. Qui plus est, le commentaire que donne de ce vers le deuxième livre du *Convivio* comme signifiant la certitude du salut de Béatrice (*perché io era certo, e sono, per sua graziosa rivelazione, che ella era in cielo*, *CV* II, VII, 6) conduit à le rapprocher de la dernière vision de Béatrice que rapporte la *Vita Nuova*, XLIII, et qui donne son sens à l'ensemble du livre. Il n'y aurait donc pas lieu de placer cette chanson dans la première phase de la bataille que décrivent les chapitres XXXV-XXXVIII de la *Vita Nuova*, mais plutôt de la situer dans la période de rédaction du livre, ou les semaines qui l'ont suivie.

À suivre la narration de cet épisode dans la *Vita Nuova* - qui a toutefois de bonnes raisons d'en minimiser l'importance - cette premier conflit entre le cœur et la raison n'a été qu'un moment très bref ; après une nouvelle vision de Béatrice, « mon cœur commença à se repentir douloureusement du désir auquel il s'était vilement laissé aller quelques jours » (*lo mio cuore cominciò dolorosamente a pentir de lo desiderio a cui si vilmente s'avea lasciato possedere alquanti die*, *VN*, XXXIX). Les dernières pages, rappelant le retour final à la *benedetta*, culminent sur une dernière vision (*VN*, XLII) qui fait naître la résolution de mettre un terme aux poèmes consacrés à Béatrice (*non dire di più di questa benedetta*), et de fournir les clés de l'ensemble de ce cycle poétique, désormais achevé, et en réalité sérieusement retouché pour l'occasion, avec le *libello* lui-même, avant de se préparer à écrire une œuvre inouïe qui, assurément, ne correspond pas à la *Commedia* telle que nous la connaissons, mais dont le projet contient déjà certains des traits essentiels¹⁰⁵. Il vaut la peine de noter l'ouverture temporelle de cette conclusion. Il y aura besoin de quelques années (*alquanti anni*) pour mener à bien l'œuvre projetée. Pourtant, le poète s'y emploie déjà dans la limite de ses forces (*di venir ad ciò io studio quanto posso*). Le verbe employé, *studio*, peut désigner indifféremment tout type d'activité. Mais il n'est peut-être pas injustifié de l'entendre plus précisément au sens des « études » que réclame un tel projet¹⁰⁶. Les réminiscences bibliques qui scandent la *Vita Nuova*, tout comme les apparitions intermittentes du latin, sont des traits qui apparaissent déjà dans des poèmes plus anciens. En revanche, l'usage de la méthode exégétique de division du texte peut être comprise comme trace d'une première immersion culturelle dans le monde des « écoles des religieux » ou chez les « filosofantes »¹⁰⁷.

Avec le recul d'une dizaine d'années, le jugement porté sur l'érudition insuffisante de cette époque est sévère : alors *mio ingegno [...] molte cose, quasi*

¹⁰⁴ Sur la base de parallèles textuels comme : *uno spirital novo d'amore, Gentil pensiero*, v. 10 ; *uno spirital d'amore gentile, Voi ch'ntendendo*, v. 42.

¹⁰⁵ Je me range à la démonstration convaincante de R. LEPORATTI, « Io spero di dicer di lei quello che mai non fue detto d'alcuna (V.N. XLII, 2) : La Vita Nuova come 'retractatio' della poesia giovanile di Dante in funzione della Commedia », in *La gloriosa donna de la mente. A commentary on the Vita Nuova*, V. MOLETA ed., Firenze, 1994, p. 249-291.

¹⁰⁶ Ce sens se justifiera mieux si l'on rappelle l'objet final de cette activité : *a tanto che io potesse più degnamente trattare di lei*.

¹⁰⁷ Cfr. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XII^e-XIV^e siècle*, Paris, Le Cerf, 1999, p. 271-274. La même méthode de division du texte est employée par les maîtres ès arts dans le commentaire des textes philosophiques.

come sognando, già vedea, sì come nella Vita Nuova si può vedere (Cv II, XII, 4). Ce sont en effet des efforts sérieux que Dante a mené au cours des mois suivants, comme en témoigne la fatigue oculaire provoquée par un nombre inhabituel de lectures, l'année où fut rédigé un poème assurément postérieur à la *Vita Nuova*¹⁰⁸. Cette période d'apprentissage, dont *Voi, che 'ntendendo* constituerait donc le coup d'envoi, lancé de manière assez solennelle vers le début de l'année 1294, fut marquée par des difficultés plus profondes encore, à tel point qu'on peut la considérer comme troisième moment de la « bataille ». L'hésitation de Dante s'exprime au plus haut point dans deux sonnets contradictoires : *Parole mie che per lo mondo siete*, adressé à l'ensemble des poèmes allégoriques écrits après *Voi che 'ntendendo*, a le sens d'un adieu à la philosophie¹⁰⁹ ; mais ce premier sonnet est aussitôt récusé par un second, *O dolci rime che parlando andate*, qui conjure de ne pas tenir compte du précédent, et exprime à nouveau le désir de la *donna gentile*¹¹⁰. Dans la chanson *Voi che savete ragionar d'Amor*, la philosophie apparaît comme une *donna disdegnosa* aux yeux du poète qui n'est pas encore capable de goûter sa beauté et d'apprécier ses démonstrations¹¹¹. Quand il y parvient finalement, la chanson *Amor che ne la mente mi ragiona* fait les louanges de sa beauté et des plaisirs qui en naissent, en réprouvant la chanson précédente¹¹². On doit alors approcher du terme des fameux « trente mois », puisque Dante, devenu *amico di questa donna* (Cv IV, I, 3) est maintenant définitivement consolé. Mais par la suite surgit encore le profond doute sur la question de la matière première¹¹³, et le changement de style poétique que manifeste la chanson *Le dolce rime d'amor ch'i' solia*¹¹⁴. L'indication que s'achèvent les années d'études et de lectures « ferventes et passionnées »¹¹⁵, aussitôt traduites en poèmes qui transposent l'expérience intellectuelle dans un registre émotif, est fournie par un ensemble de vers bien distincts, les *rime petrose* qui se livrent à une exploration stylistique inspirée d'Arnaut Daniel et tournent ouvertement le dos à toute l'esthétique juvénile en

¹⁰⁸ Cfr. « E io fu esperto di questo l'anno medesimo che nacque questa canzone [sc. *Amor, che ne la mente*] che per affaticare molto lo viso a studio di leggere, in tanto debilitai li spiriti visivi... », Cv, III, IX, 14. La formule est certes un topos, mais elle exprime un effort de lecture qui a dû avoir lieu vers 1295.

¹⁰⁹ *Rime*, LXXXIV : *Parole mie che per lo mondo siete / voi che naceste poi ch'io cominciai / a dir per quella donna in cui errai / "Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete" / ... / ditele : "Noi siam vostre, ed unquema / più che noi siamo non ci vederete"...*

¹¹⁰ *Rime*, LXXXV : *O dolci rime che parlando andate / de la donna gentil che l'altre onora, / a voi verrà, se non è giunto ancora, / un che direte : 'Questi è nostro frate' / Io vi scongiuro che non l'ascoltiate / ... / Dite : Madonna, la venuta nostra / è per raccomandarvi un che si dole / dicendo : Ov'è 'l disio de li occhi miei?*

¹¹¹ *Rime*, LXXX. Cfr. aussi Cv, III, xv, 19.

¹¹² Cfr. il congedo, v. 73-76 : *Canzone, e' par che tu parli contraro / al dir d'una sorella che tu hai; / che questa donna, che tanto umil fai / ella la chiama fera e disdegnosa*, in Cv, III, 1.

¹¹³ Cfr. B. NARDI, « Se la prima materia de li elementi era da Dio intesa (Conv. IV, I, 8) », in *Dante e la cultura medievale*, nuova edizione a cura di P. Mazzantini, Bari, 1982, p. 197-206.

¹¹⁴ M. CORTI, *La felicità*, propose une datation encore plus tardive de cette chanson, en la situant après la rédaction des trois premiers livres du *Convivio*, en considérant que le quatrième livre marquerait une rupture doctrinale d'avec les précédents (ce qui me paraît loin d'être assuré). Le fait que l'introduction du traité (Cv, I, I, 17) annonce déjà le thème de ce quatrième livre signifie que la rédaction de l'ensemble du *Convivio* est postérieure à ce poème (et probablement même, à l'ensemble des quatorze poèmes que Dante avait le projet de commenter, pour s'en expliquer).

¹¹⁵ C'est la *Vita nuova* qui est décrite comme *fervida e passionata* in Cv, I, I, 15, mais les mêmes adjectifs s'appliquent parfaitement aux poèmes qui lui sont contemporains.

revendiquant un « parler âpre » (*Così nel mio parlare voglio esser aspro*). L'un de ces textes contient une nouvelle datation astronomique qui permet de le placer à Noël 1296¹¹⁶. L'entrée sur la scène politique, à l'été 1295, pourrait également indiquer que le point culminant du drame intérieur était déjà passé depuis un certain temps.

Deux derniers éléments biographiques, habituellement situés dans ces années, doivent être enfin mentionnés. La légende d'une vie dissolue du poète à cette époque (le soi-disant *traviamento* de Dante) repose en premier lieu sur une interprétation infondée de ses rapports avec Forese Donati, aussi bien la *Tensone* (l'échange de sonnets injurieux, jeu littéraire qui pourrait d'ailleurs être d'une date bien plus précoce, n'implique en rien un commerce charnel entre les deux amis) que leur rencontre en *Purg.* XXIII (la pensée qui les afflige n'est pas le remords de leur péché, mais au contraire la corruption actuelle des dames florentines - *le sfacciate donne fiorentine* - qui contraste avec le temps vertueux de leur jeunesse)¹¹⁷. L'autre point d'appui de ce *traviamento* est classiquement fourni par les reproches que Béatrice adresse à Dante lors de leur première rencontre au paradis terrestre (*Purg.* XXX, 103-145). La scène contient évidemment un fort élément biographique, mais elle demande aussi à être lue comme théâtralisation de la pénitence et de la confession du pèlerin indigne (*come degnasti d'accedere al monte ?*, *Purg.* XXX, 74, constitue la clé de ce *canto*) qui devra laver ses pensées de toute trace de péché avant de pouvoir franchir le Léthé : les premières paroles de Béatrice sont pour annoncer à Dante qu'il lui faudra verser ces larmes, dont les derniers vers du *canto* rappellent la nécessité (*Purg.* XXX, 56-57, 142-145), et qui jaillissent enfin au début du chant suivant (*Purg.* XXI, 13-21). Face à la sévérité des accusations de Béatrice, l'aveu de Dante, d'avoir cédé un temps au faux plaisir des choses présentes (*Purg.* XXXI, 34-36) sonne presque comme un lieu commun de théologien. Qu'il ait eu bien des choses à se faire pardonner est hors de doute, mais ce n'est pas un tel échange qui peut autoriser à penser qu'il soit littéralement « tombé si bas » (*Purg.* XXX, 136). Qui plus est, une projection biographique de ce passage renverrait davantage aux années qui séparent la mort de Béatrice de la rédaction de la *Vita Nuova* qu'aux suivantes. Quant à la *selva oscura* du deuxième vers de l'*Enfer*, souvent interprétée au sens de la « forêt des vices » dans laquelle le poète se serait égaré peu avant l'année 1300 en laquelle est située l'action du poème, l'image est évidemment bien trop riche pour être ramenée à une lecture strictement biographique et moralisante qui, de surcroît, ne dispose d'aucun point d'appui indiscutable. Que cet « égarement » ait désigné un trop grand investissement dans les sciences profanes est une autre affaire, sur laquelle on reviendra plus loin.

Il est en revanche un fait, mieux assuré et bien plus décisif, qui demande à être placé autour de 1295. Dans la *Vita Nuova*, Guido Cavalcanti est présenté comme le « premier ami » de Dante, celui qui l'a le premier reconnu comme poète ; une formule, justifiant le choix d'écrire ce livre en italien, suggère même qu'il lui était spécialement destiné¹¹⁸. Rien ne permet en revanche de penser que Guido ait

¹¹⁶ Io son venuto al punto de la rota , rime C.

¹¹⁷ G. SAVARESE, « Una proposta per Forese. Dante e il “memorar presente” », in ID., *Una proposta per Forese e altri studi su Dante*, Roma, Bulzoni, 1992, p. 27-50.

¹¹⁸ « E simile intenzione so ch'ebbe questo mio primo amico, a cui io ciò scrivo, cioè ch'io li scrivessi solamente volgare », *VN*, XXX.

particulièrement apprécié une œuvre qui expose une vision de l'amour comme contemplation, à l'opposé de la sienne, et par laquelle Dante affirme implicitement ses prétentions à une suprématie sur la scène littéraire florentine. On a récemment suggéré que la réception de ce livre aurait pu provoquer en retour la formulation de son unique poème doctrinal¹¹⁹. Il est en tout cas certain que le sonnet *I' vegno 'l giorno a te 'nfinite volte*, qui signe la rupture entre les deux amis, ne doit pas être bien plus tardif. Guido s'y attriste de voir l'âme avilie de Dante et ses nombreux talents gâchés par la fréquentation de personnes ennuyeuses (*la noiosa gente*). Cette réprobation s'étend même aux écrits les plus récents de son ami (*Or non ardisco per la vil tua vita / far mostramento che 'l tu' dir mi piaccia*). Si le contexte biographique exact de ce poème nous échappe, l'un des motifs possibles d'une rupture aussi profonde pourrait avoir été le ralliement de Dante aux nouvelles institutions communales et son inscription dans l'art des apothicaires (fût-ce en qualité de « poète ») - mais la vie politique florentine de ces années est trop riche en rebondissements pour que l'on puisse pronostiquer les positions exactes de Guido à cette date. De son côté, Dante semble avoir tenté de renouer les liens, si tel est bien le sens de l'envoi d'une chanson, très probablement allégorique, qui laisse deviner certaines connotations politiques (*Io sento sì d'Amor la gran possanza, cfr. v. 101 : 'l buon col buon non prende guerra*). Enfin, la formule trop fameuse du « dédain » de Guido à l'égard de Béatrice (*Inf. X 63*) pourrait à son tour être comprise comme une simple allusion au désaccord des deux amis, dont l'une des causes aurait pu être ce que signifiait, en ces années-là, Béatrice - celle de la *Vita Nuova*, que Guido n'aurait décidément guère apprécié. Mais la généralité de cette rupture, qui porte simultanément sur différents plans, doit nous retenir de chercher à en identifier une cause unique. Du point de vue qui nous intéresse ici, l'importance du témoignage de Guido est de montrer qu'au terme de sa « bataille » intérieure, la vie de Dante a pris un nouveau cours que son ami désapprouve du tout au tout.

La résolution de la bataille et la distinction des deux fins

La chronologie proposée conserve d'inévitables zones d'incertitudes. Elle procure du moins de bonnes raisons de supposer que le printemps 1295 tombe dans la dernière partie des « trente mois » d'études. À suivre son propre témoignage, il ne serait donc pas impossible que Dante ait été présent à Santa Croce le jour du premier *quodlibet* de Pierre de Trabibus, et, dans ce cas, qu'il ait lui-même proposé l'une des questions traitées en cette occasion. À lire son seul énoncé, il est impossible de juger si l'interrogation fut conçue sur le mode de la provocation - introduisant une problématique de l'aristotélisme radical à l'intérieur du monde franciscain - ou sur le ton de l'inquiétude. Il s'agit en tout cas d'une question inquiète, préoccupée des implications spirituelles d'un engagement dans le champ du savoir profane. Or, comme on peut le suggérer brièvement, un tel profil correspond assez bien à l'état d'esprit de Dante dans cette dernière phase de son conflit intérieur.

¹¹⁹ Cf. G. TANTURLI, « Cavalcanti contro Dante », in F. GAVAZZENI, G. GORNI cur., *La tradizione del testo. Studi di letteratura italiana offerti a Domenico De Robertis*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1994, p. 3-13.

Dans un premier temps, la consolation philosophique avait pris le pas sur l'*amaro lagrimar* du poète. Si cette consolation est répudiée, en des termes très rudes, dans la *Vita Nuova*, c'est qu'une meilleure issue au deuil a été trouvée : Béatrice, béate et béatificatrice, devient *la gloriosa donna de la mia mente* (VN, II) à qui la vie entière du poète doit être rétrospectivement dédiée. Comme l'exprime le dernier sonnet inclus dans le livre, la vraie consolation est réservée à « l'esprit pèlerin » (*lo peregrino spirito*) qui pourra la revoir dans l'au-delà, et reparler d'elle au cœur dolent (*Oltre la spera*, VN, XLI). La reprise de son amour pour la philosophie, sans doute très peu de temps après avoir achevé ce livre, ne signifie pourtant pas un retour en arrière. La *benedetta* n'a jamais été oubliée, sa présence fugace dans *Voi, che 'ntendendo*, qui marque le début de ce nouveau cycle poétique, peut suffire à le rappeler, de même que la formule par laquelle le *Convivio* l'évoque en commentant ce même poème : *quella viva Beatrice beata, de la quale più parlare in questo libro non intendo per proponimento* (Cv II, VIII, 7). En effet, ce ne serait pas le lieu de parler d'elle, dans un livre qui procède selon la voie philosophique, sinon dans cette brève parenthèse sur l'immortalité de l'âme¹²⁰. Un tel « propos délibéré » de la passer sous silence n'a rien de désinvolte, bien au contraire. Il doit évidemment être rapproché de la promesse des dernières lignes de la *Vita Nuova*, qui s'interdisait déjà de parler d'elle avant de pouvoir lui consacrer l'œuvre future. L'accord sur ce point des deux livres, si discordants par ailleurs, permet alors de formuler une hypothèse sur ce qu'a été la véritable conclusion de la « bataille » : une séparation des registres théologiques et philosophiques conçue dans l'horizon d'une ambition littéraire destinée à les englober sans les réconcilier. L'une et l'autre des adversaires peuvent triompher tour à tour sans qu'il y ait d'incompatibilité à cela, dans la mesure où chacune délimite ce faisant le champ (intellectuel, poétique et sentimental) qui lui revient en propre. On pourrait alors comprendre cette longue crise de formation comme l'apprentissage difficile de la distinction entre les deux fins, naturelle et surnaturelle, de la vie humaine, des deux béatitudes qu'elles peuvent procurer et des deux cheminements qui y conduisent¹²¹ - en somme, la mise en place de l'équilibre intellectuel très particulier de Dante. Comme le rappelle à juste titre R. Imbach, c'est une distinction à laquelle il est resté par la suite constamment fidèle, du *Convivio* à la *Monarchia*¹²². Elle signifie notamment que les points de vue philosophiques et théologiques sont irréductibles l'un à l'autre et ne peuvent être occupés simultanément, mais elle n'interdit assurément pas à l'écrivain d'assumer tour à tour ces différentes positions intellectuelles. Sa fermeté sur ce point ne conduit donc en rien à nier que ses préoccupations se soient infléchies ou déplacées au cours des années ; elle permet au moins de mettre en garde contre une tendance à lire ces revirements comme autant de reniements, dont la *Commedia* constituerait l'ultime étape¹²³. Outre les libertés qu'elle prend avec la chronologie, en refusant d'admettre la date tardive de la *Monarchia*, une telle présentation fait peu de cas de l'un des traits marquants de la posture littéraire adoptée dans chacun de ses ouvrages, son souci constant de rétablir une cohérence biographique, que les apparences ou les circonstances

¹²⁰ Cfr. E. GILSON, *Dante et la philosophie*, Paris, 1939, p. 101.

¹²¹ Le texte le plus célèbre est *Monarchia*, III, xv, 7, mais l'idée s'exprime déjà, entre autres, in *Convivio*, II, iv, 10.

¹²² R. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs*, p. 144-148.

¹²³ B. NARDI, *Dal Convivio alla Commedia (Sei saggi danteschi)*, rist. Roma, 1992.

auraient brouillée, en prenant souvent appui sur une théorie des âges de la vie humaine. Pour rendre compte de ses intérêts successifs, une image sans doute plus juste serait de les présenter comme des explorations menées dans des directions apparemment contradictoires, souvent sous l'effet des vicissitudes de sa carrière politique, mais en fonction d'un dessein initial et d'une structure de pensée qui sont pour leur part demeurés relativement stables. Cette stabilité pourrait elle-même se comprendre en raison de l'ambition englobante du projet littéraire et intellectuel de Dante. L'intensité du conflit intérieur vécu dans les années 1293-95 peut donc nous inciter à considérer cette période de crise intellectuelle et spirituelle comme le moment matriciel de cette élaboration personnelle qui le conduit, en premier lieu, à s'engager sur le terrain politique florentin.

Une telle interprétation, présentée ici de façon très sommaire, peut être soutenue indépendamment de l'attribution à Dante de la question posée à Pierre de Trabibus. Mais l'hypothèse que cette interrogation provienne effectivement de lui fournirait à l'évidence un argument de poids en ce sens. Elle permettrait en outre de comprendre plus précisément la portée de la célèbre formule : *ne le scuole de li religiosi e a le disputationi de li filosofanti*. En désignant ces deux types de lieux de savoir, dans lesquels la *donna gentile* se serait présentée sous des habits assurément bien différents, le *Convivio* révèle au passage que la formation reçue dans ces années, outre une initiation au corpus aristotélicien (peut-être lors d'un séjour à Bologne, comme le voudrait une tradition ancienne remontant à Boccaccio), relevait également pour partie d'une éducation théologique. Celle-ci pourrait demeurer presque invisible, si l'on ne considérait que la seule production poétique contemporaine de ces études ; il est pourtant probable qu'elle a tenu, elle aussi, un rôle décisif, quoique plus discret, dans la maturation intellectuelle du jeune homme. La question soumise à l'occasion du *quodlibet* pourrait alors être comprise comme expression de la tension provoquée par une telle situation, et fournir déjà le témoignage d'une double fidélité - celle qui l'amène à placer en paradis, côte à côte, Siger de Brabant et Bonaventure. Le propos est certes celui d'un *filosofante*, mais c'est au théologien qu'il est adressé.

Ultimes vérifications

Pour prévenir tout malentendu il n'est pas inutile de préciser le statut exact de l'hypothèse avancée dans ces pages. À l'évidence, elle ne repose pas sur les règles habituelles de la critique historique. Le recours à l'imagination qui la fonde ne nous fait pas entrer pour autant dans le domaine de la pure fiction. La démarche suivie relève davantage d'un essai d'histoire expérimentale¹²⁴. Il ne s'agit pas d'établir à tout prix l'identité du questionneur anonyme mais plutôt de formuler une hypothèse et de s'y attarder en raison de ses vertus heuristiques. Avancer à ce propos le nom de Dante a pour double intérêt d'apporter d'une part un relief particulier à la rencontre des deux univers intellectuels dont témoigne ce dialogue, et de donner de l'autre un point d'appui à la compréhension de ce qu'a été la crise vécue par le poète. Mais une telle proposition ne mérite d'être considérée qu'à condition d'être en tous points vraisemblable. Sans qu'il y ait donc lieu de chercher

¹²⁴ Cfr. D. S. MILO et A. BOUREAU dir., *Alter Histoire : Essais d'histoire expérimentale*, Paris, 1991.

à prouver l'indémontrable, il est toutefois nécessaire de confirmer, au moyen des différents critères disponibles, la plausibilité de cet épisode.

Comme on l'a suggéré plus haut, l'interrogation se réfère implicitement à l'opuscule de Boèce de Dacie. Il n'y aurait rien d'in vraisemblable à ce que Dante ait eu entre les mains, assez tôt dans le cours de son initiation philosophique, ce texte célèbre qui était alors, comme on l'a vu, disponible à Bologne. Il est vrai que la plupart des parallèles textuels que l'on peut identifier, principalement dans le *Convivio*, pourrait ne renvoyer qu'à une culture aristotélécienne commune¹²⁵, à laquelle Dante aurait pu avoir accès par d'autres biais. Certains passages semblent toutefois suggérer des liens plus directs, et ce dès avant la rédaction du *Convivio*. Parmi les poèmes antérieurs, il vaut la peine de s'arrêter un instant sur le sonnet *Due donne in cima de la mente mia* dans lequel le débat sur les mérites respectifs de Beauté et de Vertu met en scène - de façon presque transparente - la question des rapports entre la contemplation métaphysique et l'activité morale. Sans proposer l'audacieux primat accordé par la suite à la philosophie morale (*Cv* II, xiv, 14), Dante apprend ici, par la bouche d'Amour, qu'elles peuvent faire ensemble et en même temps l'objet d'un amour parfait : Beauté dans le plaisir de la contemplation et Vertu dans l'action (*Risponde il fonte del gentil parlar ! Ch'amar si può bellezza per diletto / e puossi amar virtù per operare*). L'image qui désigne ici Amour comme « source du noble discours » peut être également comprise comme une source en un sens très littéral ; la solution du débat courtois reprend en effet, presque littéralement, la définition que donne Boèce de Dacie du bien suprême : « la connaissance du vrai et l'opération du bon, et la délectation en l'un et l'autre ».

En ce qui concerne la phrase précise à laquelle l'interrogation du *quodlibet* paraît faire allusion, on peut à nouveau penser que Dante connaissait le texte du philosophe danois. Le *Convivio* reformule en effet l'idée d'une proximité des deux béatitudes en des termes encore plus audacieux : procurant une félicité naturelle en cette vie, les opérations intellectuelles et morales « sont les voies les plus expédientes et les plus directes qui mènent à la béatitude suprême, laquelle ne peut-être possédée ici-bas » (*sono vie expedite e dirittissime a menare alla somma beatitudine, la quale qui non si puote avere, Cv, IV, XXII, 18*). Cette dernière clause, que M. Corti a voulu prendre comme indice d'une inflexion à l'œuvre dans ce quatrième livre qui verrait l'auteur se détourner d'un aristotélisme radical défendu dans les premiers livres¹²⁶, me semble devoir être comprise comme une simple retraduction d'une formule de Boèce de Dacie qui signale qu'en cette vie, la béatitude finale ne peut qu'être espérée par la foi (*quam per fidem expectamus*). Si Dante ne démontre, ni alors, ni par la suite, de doutes quant aux bienfaits de la *vita philosophica* pour la sanctification de l'âme, il ne serait pas impossible que quelques années plus tôt, peut-être au sortir de sa première lecture de Boèce de Dacie, il ait voulu entendre l'opinion du théologien franciscain sur ce point.

La plausibilité de l'hypothèse peut ainsi être confirmée pour ce qui est de l'inspiration générale de la question. Elle peut l'être également dans le détail de sa

¹²⁵ Voir en ce sens, A. MAIERÙ, « Dante al crocevia ? », *Studi Medievali*, 24 (1983), p. 735-748, qui montre que les idées linguistiques de Dante ne supposent pas la connaissance de la grammaire spéculative de Boèce de Dacie, en réponse aux hypothèses de M. CORTI, *Dante a un nuovo crocevia*, Firenze, 1981.

¹²⁶ M. CORTI, La felicità mentale.

formulation. Le choix de parler d'une « science des lettres humaines », et non pas de la seule philosophie, se comprendrait sans difficulté dans le cas de Dante qui avait découvert peu avant la littérature latine avec Boèce et Cicéron – mais n'avait, à cette date, pas encore lu Virgile. Comme on l'a signalé plus haut, la notion d'une « bonté de l'intellect » ne relève pas d'un vocabulaire usuel en noétique, ce qui nous a paru être le signe d'une maladresse du questionneur. Il n'y a donc pas à en chercher la trace dans des écrits plus tardifs d'un Dante mieux formé ; en revanche, il n'est pas inutile de signaler que le terme de *bontade* (ou *bontate*) revient plusieurs fois dans son vocabulaire poétique pour désigner différentes qualités. Il est particulièrement notable qu'il soit employé dans le *Convivio*, pour être aussitôt corrigé par le terme plus technique de *nobilitade*¹²⁷. Indépendamment de ces problèmes de terminologie, le thème de la perfection ou de la qualité de l'intellect – et le plus souvent, de son propre intellect – tient une place centrale dans tous les écrits de Dante postérieurs à la *Vita Nuova*. Comme le dit la question angoissée du père de Guido Cavalcanti (*Se per questo cieco / carcere vai per altezza d'ingegno / mio figlio ov'è?*, *Inf. X*, 58-60), c'est la « hauteur de son engin », la bonté de son intellect, qui permet à Dante d'aller par la prison aveugle. Toutefois, les premiers mots de sa réponse sont pour rappeler qu'il ne vient pas de lui-même (*Da me stesso non vegno*, *Inf. X*, 61) : les vertus naturelles de l'intellect ne suffiraient pas à mener ce voyage sans un appui supplémentaire (Virgile comme guide, répondant à l'appel de Béatrice). Au printemps 1295, alors que la perspective de ce voyage était encore lointaine, et sous l'effet d'une découverte récente de la pensée spéculative, il n'y aurait rien d'in vraisemblable à ce que Dante ait posé en ces termes une question qui le touchait personnellement, en demandant au lecteur franciscain où le mène son nouveau savoir et la « bonté » de son intellect.

Pierre de Trabibus, comme on l'a suggéré plus haut, paraît avoir reconnu son interlocuteur, en raison du caractère très singulier de la question qui lui était posée. De fait, si Dante a véritablement suivi, même de manière épisodique, les cours donnés dans le *studium generale* qui ne réunissaient sans doute guère plus d'une vingtaine d'étudiants, et où la présence d'auditeurs laïcs était assurément exceptionnelle, on peut être certain qu'il ne serait pas passé inaperçu aux yeux du *lector principalis*. À suivre cette hypothèse, c'est l'ensemble des textes contenus dans la première partie du codex D. 6. 359 qui mériterait de recevoir un examen attentif. Parmi les autres questions posées lors du premier quodlibet, certaines correspondent également à des intérêts de Dante¹²⁸. Les cours donnés durant l'année scolaire sur les deuxième et troisième livres des *Sentences* peuvent offrir un précieux terrain d'enquête pour saisir de façon très concrète la formation théologique à laquelle il aurait pu être exposé. Il est alors assez ironique de constater que le principal thème de provenance franciscaine qui ait joué un rôle important au sein de son syncrétisme théorique personnel concerne l'illuminisme bonaventurien, une doctrine que Pierre de Trabibus a lui-même abandonné quelques années à peine après cette rencontre.

¹²⁷ Voir *Cv*, IV, I, 7 : « ... l'umana bontade, in quanto in noi è da la natura seminatata, e che 'nobilitade' chiamare si dee ».

¹²⁸ Par exemple, la q. 11 : *utrum anima in purgatorio cognoscat animam venientem fuisse in femina vel in viro*. La q. 43, *utrum mare propter habundantiam aquarum vel siccitatem unquam redundet vel decrescat* concerne un problème auquel Dante s'est intéressé bien plus tard, dans sa *Quaestio de terra et aqua*.

En poussant l'hypothèse plus loin encore, il serait même possible de suggérer, de façon certes plus fragile, que Dante n'aurait pas été totalement inattentif aux conseils donnés par Pierre de Trabibus. On peut en effet proposer un rapprochement entre la réponse du théologien et la chanson *Poscia ch'Amor*¹²⁹. De même que le quodlibet rejetait deux mauvais usages du savoir profane, la deuxième et la troisième strophe de ce poème réprovent deux types d'usurpateurs de la vertu courtoise de la *leggadria*. L'une et l'autre débutent par un latinisme, *Sono che (Sunt qui)*. Plus précisément encore, la troisième strophe qui critique une instrumentalisation du bel esprit (*d'intendimenti / correnti voglion esser iudicati [...] E parlan con vocaboli eccellenti / vanno spiacenti / contenti che da lunga sian mirati*) peut être mis en parallèle avec l'argument du théologien contre l'érudition prise comme stratégie de distinction sociale. L'hypothèse que la chanson (indépendamment du problème de son caractère allégorique) ait donné l'occasion à Dante de transposer, plus ou moins directement, des échos de l'enseignement du *studium*, éventuellement de la session quodlibétique elle-même, peut recevoir d'autres appuis. On peut penser en particulier à la cinquième strophe qui souligne que cette vertu est de peu de prix aux yeux des religieux et des savants (*gente onesta / di vita spiritale / o in abito che di scienza tiene*), par des vers qui traduisent explicitement la situation dans laquelle se trouve le poète, partagé entre les valeurs courtoises et celles d'un monde intellectuel qu'il découvre¹³⁰.

Une dernière façon d'éprouver la plausibilité de l'hypothèse avancée consiste à recourir à une argumentation négative, en se demandant qui d'autre que lui aurait pu poser la même question. En ces années, les jeunes lettrés florentins susceptibles de présenter une telle conjonction d'intérêts, pour l'aristotélisme radical, la poésie et la théologie étaient sans doute peu nombreux. Au sein de ce petit groupe, il faudrait effectuer un nouveau partage pour ne conserver que ceux qui auraient pu choisir de prendre la parole à Santa Croce. Si ce dernier critère rend peu probable que la question provienne de Guido Cavalcanti, ce n'est pas seulement en raison d'une pique occasionnelle dirigée contre les franciscains¹³¹, mais plutôt du fait qu'il ne semble pas avoir eu besoin de chercher dans ces parages une confirmation de ses orientations philosophiques.

Un tel raisonnement négatif peut renforcer encore la probabilité de la solution proposée, il ne suffit toujours pas à emporter une conviction certaine. Du reste, l'identification précise du questionneur anonyme n'importe pas tant. Si ce n'est pas Dante qui s'inquiétait ainsi des conséquences spirituelles de la recherche de la félicité philosophique, s'il avait seulement entendu la réponse, ou même s'il n'était pas présent à Santa Croce ce jour-là, le dialogue à lui seul suffirait à retenir l'attention de l'historien. En outre, s'il fallait abandonner cette identification, l'interprétation qu'elle a permis de donner à sa crise de formation intellectuelle conserverait toute sa pertinence. Mais il est toutefois difficile d'imaginer que, le

¹²⁹ *Rime*, LXXXIII. Pour dater ce poème, on peut noter que la métrique répond à celle de la chanson *Donna me prega* de Guido Cavalcanti. Une datation dans l'année 1295 ne serait pas impossible.

¹³⁰ Le risque de verser dans une surinterprétation incontrôlée est trop grand pour que l'on propose ici un déchiffrement du sens allégorique. La seule certitude à ce propos est que la chanson a été composée au cours de la troisième phase de la bataille, à un moment où l'attrait de la *donna gentile* n'était pas au plus haut.

¹³¹ Dans le sonnet *Una figura della Donna mia*, vv. 13-14 : *ma dicon ch'è idolatra i Fra' Minori / per invidia che non è lor vicina*.

jour où chacun pouvait librement poser ses questions, Dante soit demeuré silencieux.

Petrus de Trabibus

Quodlibet I, 18

Firenze, Bibl. Naz. Conv. Sopp. D. 6. 359, fol. 109va-b

De scientia autem est una questio : utrum scilicet scientia litterarum humanarum vel bonitas intellectus conferat ad sanctitatem anime.

Et videtur quod sic, quia Philosophus scribit ad Alexandrum quod ipse intendat studio litterarum quia, sicut sanitas confert ad sanitatem corporis, ita perceptio veritatis vel scientia ad sanitatem mentis.

Contra, sapientia huius mundi stultitia est apud Deum [I Cor. 3, 19].

Respondeo dicendum quod omne illud est utile ad sanctitatem anime cuius privatio impedit a promotione ipsius. Sed talis est scientia humana, sicut dicit Beda *Super librum Regum*, « Turbat acumen legentium et deficere cogit qui eos a legentis secularibus litteris omnino existimat prohibendos »¹³². Ideo precepit Synodus, Dist. 37, cap. 1, de quibusdam dicens : « ab universis episcopis et subiectis plebibus et aliis locis in quibus necessitas occurrerit, omnino cura et diligentia adhibeatur, ut magistri et doctores instituantur, qui studium litterarum liberaliumque artium dogmata assidue doceant, quia in hiis maxime manifestantur et declarantur mandata »¹³³.

Item Agustinus, *De Quantitate anime* : « Exercet animum hoc genus disciplinarum ad subtiliora cernenda, ne luce illorum repercussus et eam sustinere non valens, in easdem tenebras quas fugere conobatur, resumatur »¹³⁴.

Item Ambrosius, *Super Lucam*, et ponitur in *Decreto*, Dist. 37 : « Aliqua legimus non ut teneamus, sed ut repudiemus »¹³⁵. Hoc dicit per respectum eorum, que minus vera in tali scientia sacra Scriptura decernit. Nam error non potest caveri nisi cognitus. Fugere autem errorem est accedere ad veritatem, quia non est recessus ab uno opposito, sine adcessu ad aliud, sicut dicit Agustinus, 3 *De doctrina christiana*. Ille qui voluntatem Dei querit in sacris Scripturis debet prius sollicite querere naturas rerum, ne hereat ubi non debet, quia posset contingere quod acciperet creaturam pro creatore, si naturam rerum ignoraret, que docetur in tali scientia. Unde ibidem docet qualiter propter ignorantiam ambiguarum et

¹³² Grat., D. 37, c. 8 (ed. Friedberg, I, 137-138), ex Bedam, *In Samuelem Prophetam allegorica expositio*, II, 9, PL XCI, 589.

¹³³ Rectius, Grat. D. 37, c. 12 (Fr. I, 139) = Sinodo Eugenii Papae, anno 826.

¹³⁴ *De quantitate animae*, 15, 25 (PL, 32 col. 1049, lin. 37).

¹³⁵ Grat. D. 37, c. 9 (Fr. I, 138) = *Super Lucam*, proemium.

compositionis et divisionis errat homo in sacra Scriptura¹³⁶. Unde ignorantes creaturarum naturam, creaturam esse Deum opinati sunt, putantes esse a seipso quod non est nisi ab alio. De quibus dicitur *Sapientie* 13 [, 3] *ignem aut spiritum aut concitatum aerem, aut girum stellarum, aut lunam aut solem Deum putaverunt*. Quod veri philosophi cognoscentes naturas creaturarum omnino reprobaverunt, sicut abunde dicit Agustinus, *De vera religione*, in principio, loquens de Socrate ammonente alios qui mundum istum visibilem Deum esse opinabantur¹³⁷. Hoc enim et multa alia dicunt doctores qualiter est non modicum utile scire scientias liberales.

Sed hic oportet advertere modum, quia hec dicta sunt communiter, sed non omnibus competunt. Ideo oportet scire quod talia potest quis scire et in hiis studere triplici ratione, scilicet propter fastuositatem elationis, propter vanitatem delectationis, et propter utilitatem eruditionis.

Quoad primum dico quod sunt nonnulli qui, videntes quod talis notitia est vulgo difficilis, eam addiscunt ex suo bono ingenio, vel ut aliis supereminere videantur, et tamquam singulares inter alios habeantur, vel ne inferior aliis reputentur. Isto enim modo non est utilis talis scientia ad sanctitatem anime, contra quos dicit Agustinus, *De vera religione*: « Si quando autem ad disputationem venit, Platonico nomine ora crepantia [109vb] magis quam plectus Deo plenum habere gestimus¹³⁸ ». Idem dicit *super Genesim ad litteram* « Periculosius autem errant quidam infirmi fratres qui cum istos impios audiunt disserere de natura celestium corporum, eos sibi cum suspirio preponentes et magnos putantes, cum fastidio appetunt librum saluberrime pietatis, et quos dulciter audire deberent, vix patienter adtingunt »¹³⁹. Item Ambrosius in *Exameron*: « Scientia de numero celorum et similia relinquenda sunt hiis qui foris sunt. Quid mihi querere que sit mensura circuitus terre, quam geometre existimant centum octoginta stadiorum, quam libenter fateor me nescire »¹⁴⁰. Talibus dico non est utile scire scientiam philosophorum.

Secundo potest quis studere et scire per vanitatem delectationis. Animus enim naturaliter gaudet et delectatur in perceptione veritatis vel alicuius pulcritudinis et debite proportionis, et quia in philosophicis et poeticis est quedam pulcritudo et sillabarum et dictionum conveniens proportio, et rationis deductio in (corr. : philosophicis¹⁴¹), potest homo in hiis nimis immorari ; ideo offendit, propter quod peccatum Ieronimus iussus fuit vapulari, unde dicit « Plato sumebatur in manibus, et si quando contigeret legere prophetas, horrebat sermo incultus », sicut patet, qualiter fuit verberatus in *Epistola* sua, et ponitur Dist. 37¹⁴². Unde talibus non est utilis talis scientia.

Tertio potest quis studere propter utilitatem eruditionis, et tunc est utile scire, si est persona iuvenis et non grossi ingenii, sed est ydoneus proficere, sicut dicit Agustinus, 2 *De doctrina christiana*, ubi non solum consulit sed precipit

¹³⁶ Augustinus, *De doctrina christiana*, 2, 10 (CCSL, 32, p. 77-79).

¹³⁷ *De vera religione*, cap. 2 (PL 34, col. 123CC 32 ; CCSL, 32, p. 188).

¹³⁸ *De vera religione*, cap. 3, PL 34, col. 125 CCSL, 32, p. 192).

¹³⁹ *De Genesi ad litteram*, lib. 1, 20 (PL 34, col. 202).

¹⁴⁰ *Dies* 6, cap. 2, pag. 208, lin. 4 (*Hexameron*, lib. VI, cap. 2 PL 14, col. 244)

¹⁴¹ philosophicis] politicis, ms

¹⁴² Grat. D. 37, c. 7 (Fr. I, 137), ex Hieronymum, *Epistola XXII, Ad Eustochium*, PL XXII, 416, CSEL, LIV, 189.

adolescentibus studiosis et ingeniosis non negligere doctrinas que preter ecclesias edocentur. Sed si est mature etatis vel tardioris ingenii, talibus non est utile, sed inutile studere, licet sit utile scire, quia propter occupationem talium litterarum impediunt a meliori exercitio¹⁴³. Sic ergo patet responsio ad questionem.

Ad argumentum dicendum quod pro tanto ista scientia dicitur stultitia apud Deum, quia Deus ostendit ea que talis scientia dicit esse impossibilia, esse possible. Sicut patet quia ipsa dicit ex nichilo nihil fieri, sed aliter dicit et fecit Deus, quia mundum ex nichilo et partum virginis et resurrectionem et similia, nam philosophia ea dicit esse impossibilia, quorum modum faciendi non novit sicut dicit glossa super illo verbo *animalis homo* etc.

¹⁴³ *De doctrina christiana*, 2, 139 (lib. 4, cap. 3, PL 34, col. 90 – CSEL 80 ; CC, 32, p. 117-118.)

XXXV

(avec Emanuele Coccia)

Poésie, sciences et politique

Une génération d'intellectuels italiens (1290-1330)*

(février-avril 2008)

Comment faut-il décrire Dante durant les dernières années de sa vie (1320-1321) ? Il est certes l'auteur d'un poème inouï qui prodigue des leçons de théologie en langue vulgaire. Mais, répondant à la sollicitation de Giovanni del Virgilio, maître en rhétorique à Bologne, il termine également les premières *Eclogues* latines composées depuis l'antiquité¹. Il est aussi ce savant qui, de passage par Vérone, détermine publiquement une question sur l'emplacement respectif de la terre et des eaux. Théoricien de l'empire universel dans la *Monarchia*, il agit en même temps comme émissaire du prince de Ravenne auprès de la république vénitienne². Et lorsque le tyran milanais Matteo Visconti cherche un mage capable d'ensorceler le pape Jean XXII, le nom de l'Alighieri est évoqué comme l'un des rares qui soient jugés aptes à la tâche³. Il n'y a pas lieu de choisir entre ces différentes facettes ; toute la question est plutôt de savoir comment les articuler. Et pour cela, il n'est pas inutile de rappeler qu'en ces années, Dante n'est pas le seul aspirant à un savoir universel et à une gloire littéraire, engagé dans la vie politique de l'Italie du Nord. Au moment même où l'*Enfer* et le *Purgatoire* étaient publiés à Vérone, en 1317-1318, Albertino Mussato (1261-1329) venait d'être couronné poète lauréat à Padoue, récompensé pour sa tragédie historique imitée de Sénèque célébrant la liberté communale. La *Commedia* a rapidement suscité l'activité de commentateurs, le poète juif Immanuel Romano en a produit une adaptation en

* [Paru dans *Revue de Synthèse*, vol. 129, n° 4, 2008, p. 549-586].

¹ HOLLANDER, 2001, p. 173-179. Cette démonstration de sa maîtrise littéraire classique était elle-même destinée à justifier le choix d'écrire en vernaculaire.

² PETROCCHI, 1997 est toujours la biographie de référence, à compléter par HOLLANDER, 2001 et GORNI, 2008.

³ On reviendra sur cet épisode à la fin de l'article.

hébreu⁴, mais elle s'est aussi attirée une virulente réplique de la part de l'astronome et philosophe Cecco d'Ascoli (ca. 1270-1327), enseignant à Bologne au début des années 1320, qui exposa dans un long poème en vernaculaire ses propres doctrines naturelles, avant d'être condamné au bûcher par l'inquisition. D'autres profils inhabituels surgissent aussitôt dans l'entourage immédiat de ces personnages, tels le padouan Pietro d'Abano (ca. 1253-ca. 1316), médecin et philosophe, cherchant à produire un nouveau savoir naturel dominé par l'astrologie, ou Cino de Pistoia (ca. 1270-1336), simultanément poète et juriste de haut vol, lié aussi bien à Dante qu'à Cecco. La liste est loin d'être close. Parmi les Italiens nés entre 1250 et 1280, on compte un nombre étonnant d'individus excellent dans plus d'un domaine, souvent impliqués dans l'action politique, auteurs d'œuvres novatrices et ayant de surcroît une forte conscience de la singularité de leur démarche. À l'évidence, l'explication par le génie ne suffit pas ; pour comprendre le phénomène, il faut invoquer des conditions sociologiques et un contexte historique particuliers ; mais pour l'appréhender correctement, il faut avant tout modifier en profondeur la perception habituelle de ce qui constitue l'objet de l'histoire intellectuelle du Moyen Age central. Si l'on veut faire entrer Dante tout entier dans le tableau, il faut en élargir le cadre.

Cet article voudrait donc inciter à modifier le regard porté sur ce que, dans l'idiome local, on appellerait une « saison » de la culture italienne. En raison des effets de longue durée dont ce moment a été porteur, il peut être tentant de le situer dans la généalogie de formes culturelles ultérieures en y voyant la préfiguration de modèles qui se déploient tout au long de la Renaissance. Mais lui réserver ce traitement reviendrait encore à le considérer comme une anomalie à sa date. Une publication récente a souligné l'existence d'une « exception italienne » au sein de la culture médiévale européenne, dont les expressions se traduisent dans différents domaines⁵. Notre approche est sensiblement différente en ce qu'elle vise à saisir un milieu intellectuel et culturel, non pas de façon morcelée, mais simultanément dans toutes ses dimensions, en l'étudiant en synchronie avec d'autres manifestations contemporaines. Notre revendication la plus forte consiste ainsi à faire de la saisie globale de ce moment, que l'usage italien définit significativement comme « l'époque de Dante », un contre-poids à la prédominance habituellement accordée aux savoirs universitaires produits dans l'Europe du Nord aux mêmes dates.

L'historiographie de la pensée médiévale cultive depuis longtemps un goût pour les oppositions fortes : philosophes en révolte contre les théologiens ou opprimés par eux, accueil ou rejet d'Aristote, conflit entre l'esprit laïc naissant et le conservatisme de l'Église ou combat entre foi et raison ; quelles que soient les variantes de ce grand récit, les régions et les savoirs périphériques sont habituellement jugés à l'aune d'une dramaturgie qui met au premier plan les écoles et l'université parisiennes des XII^e et XIII^e siècles. À l'époque déjà, un lieu commun présentait la France comme la terre du savoir, le sacerdoce étant associé à l'Italie et l'empire à l'Allemagne ; loin d'être neutre, cette formule a d'abord été lancée sur un mode polémique par Alexander von Roes, un Allemand vivant à

⁴ IMMANUEL ROMANO, 2000. La biographie d'Immanuel est trop incertaine pour qu'on puisse donner des dates de naissance ou décès assurées. Son activité se déroule principalement dans les années 1320-1330.

⁵ HEULLANT-DONAT, 2000.

Rome, hostile à l'élection d'un pape français dans les années 1280⁶. Les historiens ont cependant largement entériné cette confortable répartition des compétences en reproduisant de la sorte une hiérarchie des savoirs qui accorde le primat à la théologie parisienne. De ce fait, une autre configuration, parallèle mais toute aussi importante, est demeurée dans l'ombre. Il suffit d'inverser l'ordre des préséances pour s'en apercevoir. Du point de vue de Ronald Witt qui cherche à identifier, à la suite des travaux de Paul Oskar Kristeller, les origines médiévales de l'humanisme, l'engouement pour la logique qui saisit l'Europe du Nord au début du XII^e siècle et rend obsolète la pratique poétique savante au XIII^e siècle est l'anomalie historique qui fait du moment scolastique une étrangeté au sein de la culture occidentale⁷. En se déprenant d'habitudes transmises par le prestige du savoir universitaire parisien et par le découpage canonique des disciplines qui en est issu et qui perdure jusqu'à nous, on peut voir émerger un monde multipolaire aux contours moins bien définis. Les leçons de Carlo Dionisotti, qui proposait de relire l'histoire de la littérature italienne à partir des « distinctions et des définitions de temps et de lieux » peuvent valoir à une échelle plus vaste encore⁸. S'il existe indéniablement des facteurs d'unification à l'échelle du monde latin, on ne doit pas négliger pour autant les particularismes locaux et les effets de fragmentation. Ce qui est vrai d'un point de vue linguistique et politique est également recevable pour ce qui est des pratiques intellectuelles. Au sein de l'Europe médiévale, à l'apogée de la grande scolastique, l'Italie du Centre et du Nord présente une physionomie particulière dont le trait le plus marquant est une organisation des savoirs qui rend possible des phénomènes de croisement et d'hybridation difficilement réalisables à Paris.

De façon relativement sommaire, nous chercherons ici à dresser les traits généraux de ce modèle, avant d'illustrer par des exemples plus détaillés ses trois points essentiels : la pratique poétique des savants, les communications entre disciplines universitaires et l'engagement dans la vie politique qui va généralement de pair avec les activités savantes et littéraires. Les lieux et les temps de cette exposition reproduiront ce qui fut le rayon d'action de Dante, de la Florence des années 1290 à la Vénétie des premières décennies du XIV^e siècle. Toutefois, comme on le verra, Bologne où il ne fit sans doute que passer brièvement, apparaîtra comme le centre de gravité de cette constellation. Et si les personnalités étudiées appartiennent pour l'essentiel à sa génération, il faudra également tenir compte de maîtres de la génération précédente qui, à différents titres, ont joué le rôle d'introducteurs ou d'initiateurs, tel le médecin Taddeo Alderotti († 1295) à Bologne, l'humaniste Lovato Lovati (1241-1309) à Padoue ou Brunetto Latini (*ca.* 1225-1293) à Florence.

Les causalités générales de ce moment intellectuel et culturel peuvent être présentées en fonction de conditions sociologiques propres à l'Italie centrale et septentrionale et l'on y viendra sous peu. Mais il est également possible de les saisir à partir d'un contraste avec la situation française, afin de faire ressortir un point d'articulation de cette « saison » italienne avec l'histoire de la philosophie telle qu'elle est classiquement entendue. Au moment même où l'évêque de Paris, Étienne Tempier, censurait lourdement l'enseignement des maîtres ès arts (1270-

⁶ ALEXANDER VON ROES, 1954.

⁷ WITT, 2000.

⁸ DIONISOTTI, 1951.

1277), la philosophie naturelle et morale d'Aristote a été reçue dans les milieux savants italiens hors du contrôle des théologiens et s'est diffusée sous des formes et dans des lieux inattendus. Cette stimulation philosophique a été un facteur déterminant du foisonnement intellectuel de cette période et sous cet aspect, la diversité des perspectives ouvertes en Italie est solidaire et complémentaire du travail accompli par les universitaires parisiens et anglais aux mêmes dates ; elle n'a toutefois produit ses effets qu'à la manière d'une étincelle rencontrant un terrain propice à l'embrasement. Le feu ne se serait pas propagé en l'absence de structures sociales et de conditions politiques favorables, en premier lieu du fait de la place dévolue au savoir et aux lettres dans les villes italiennes. On peut donc entamer ce panorama par un rappel des conditions particulières faites aux disciplines universitaires en Italie.

L'organisation des savoirs

Pour commencer, il peut être utile de relire, en négatif, un des textes fondateurs de l'université parisienne. Afin d'assurer l'essor d'une institution encore fragile, par la bulle *Super Speculam* du 22 novembre 1219, Honorius III permettait aux étudiants en théologie de recevoir intégralement les bénéfices de leurs prébendes pendant leurs années d'études ; dans le même temps, il bannissait l'enseignement du droit romain hors de la capitale ; en outre, son prologue visait à décourager les clercs de s'adonner à l'étude des « sciences lucratives » qu'étaient la médecine et le droit civil, en rappelant des interdictions antérieures, prononcées au XII^e siècle, qui ne concernaient que le clergé régulier⁹. Cette bulle peut recevoir une explication contextuelle simple : dans une situation de lutte contre l'hérésie, les énergies devaient être mobilisées au service de la théologie. Dans une perspective de plus longue durée, on peut voir ici l'aboutissement d'un processus de séparation de l'Église et de la société engagé plus d'un siècle auparavant, produisant des effets paradoxaux puisqu'il conduit à laisser les sciences mondaines aux mains des laïcs. En appelant les clercs à se focaliser sur les disciplines « sacrées », ce décret a contribué à durcir une distinction qui avait jusqu'alors une pertinence épistémologique relativement faible.

Dans un essai stimulant, qui n'emporte toutefois pas la conviction sur tous les points abordés, Andrea Padovani a eu le mérite de souligner les liens étroits qui ont existé entre l'essor des enseignements juridiques, philosophiques et théologiques peu avant 1100 et la persistance d'échanges entre ces domaines au siècle suivant¹⁰. Pour saisir le phénomène dans toute son ampleur, il faut le comprendre plus largement, en fonction du mouvement historique de fond dont il est issu. La réforme de l'Église engagée dans la seconde moitié du XI^e siècle et prolongée de façon conflictuelle durant de longues décennies a été porteuse de conséquences intellectuelles multiples¹¹, qui ont affecté aussi bien les contenus que les styles de l'enseignement et de l'écriture savante, selon un cheminement qui n'a rien de linéaire et dans lequel il faut se garder d'identifier trop rapidement des positionnements politiques avec des orientations spéculatives ou interprétatives

⁹ DENIFLE, 1889, p. 90-92.

¹⁰ PADOVANI, 1997.

¹¹ BERMAN, 1983 pour le droit.

particulières. Pour exprimer cette causalité globale d'une formule simple, le projet de refondation de l'Église n'a pu faire l'économie d'une investigation en règle de ses fondements¹². Les réquisitions intellectuelles suscitées par ce chantier ne pouvaient entrer dans des cadres définis par avance. Par définition, elles ont emprunté des formes neuves et parfois inédites. Le modèle de la méditation métaphysique, telle que l'a pratiquée Anselme (d'Aoste, du Bec ou de Cantorbéry selon les moments de sa carrière sur lesquels on veut insister) a donné lieu à des chefs d'œuvres sans descendance immédiate. D'autres grandes figures de réformateurs, enseignant la théologie dans des écoles cathédrales, tels Yves de Chartres, ont contribué à inventer l'idée même d'un droit systématique de l'Église¹³. C'est dans cette filiation qu'il faut situer Irnerius, le plus célèbre des rénovateurs de l'enseignement du droit romain à Bologne dans les premières décennies du XII^e siècle, que des récits produits par des romanistes des générations ultérieures présentent comme le premier « illuminateur », capable d'expliquer les textes des compilations justiniennes, mais dont aucun écrit proprement juridique n'est conservé. Des travaux récents ont permis de lui attribuer un recueil de sentences théologiques, comparable à ceux qui pouvaient être produits en France dans la même génération par Pierre Abélard et ses disciples et qui se caractérise par une excellente connaissance de saint Augustin¹⁴. Si l'on tire toutes les conséquences de cette découverte majeure, on comprend que le Lorrain Guarnerius/Irnerius, formé en France, enseignait les arts libéraux et la théologie au sein de l'école cathédrale de Bologne¹⁵. Ce sont ses qualités de latiniste et sa curiosité théorique pour les questions de justice qui ont conduit au renouveau de l'étude du droit romain classique. En ce qui concerne Gratien, auteur supposé du fameux *Décret* qui servit de base à l'enseignement du droit canon, un article de John Noonan a balayé le peu que l'on pensait savoir à son sujet, tandis que les travaux d'Anders Winroth ont mis en évidence l'existence de deux versions différentes du *Décret*¹⁶ ; la première est à nouveau un recueil d'autorités patristiques, comparable aux *Sentences* d'Irnerius et qui d'ailleurs dépend d'elles ; seule la seconde version porte des traces d'une connaissance du droit de Justinien¹⁷. Ce dernier indice suggère une rédaction de cette seconde version dans le milieu bolonais, sans que l'on puisse en certitude l'attribuer à Gratien lui-même, ce qui importe peu vu qu'on ne sait en fin de compte rien de lui, et pas même s'il a jamais été actif à Bologne. Selon toute vraisemblance, la production en deux moments successifs d'un recueil de citations des Pères de l'Église dérive encore une fois d'un enseignement théologique, délivré dans des écoles monastiques ou cathédrales. Le bourgeonnement des écoles privées de droit, tant civil que canon, aurait ainsi pris naissance à Bologne en mettant à profit une culture juridique initialement divulguée par des théologiens. Cette relecture des origines de l'enseignement du droit savant montre qu'il faut se garder de projeter des distinctions préconçues sur une pratique intellectuelle multiforme et une réalité

¹² BOUREAU, 1992.

¹³ En dernier lieu, BRASINGTON, 2006.

¹⁴ Identifié par Ferruccio Gastaldelli (WILHELMUS LUCENSIS, 1983, p. XLVII-LIX), le texte a été publié par Giuseppe Mazzanti (GUARNERIUS IURISPERITISSIMUS, 1999).

¹⁵ MAZZANTI, 2006.

¹⁶ NOONAN, 1979.

¹⁷ WINROTH, 2000.

institutionnelle qui est longtemps restée fluide ; il importe au contraire de suivre attentivement des processus, souvent longs et complexes, de différenciation entre disciplines¹⁸.

La théologie a continué à être enseignée à Bologne dans la seconde moitié du siècle, où officiait par exemple Guillaume de Lucques, auteur de commentaires sur le pseudo-Denys¹⁹. Le dépérissement de cet enseignement bolonais est concomitant de la fondation de l'université parisienne, après 1210, comme si les deux institutions s'étaient informellement partagé les rôles. Cependant, la fluidité des intérêts intellectuels n'a pas cessé pour autant : dès la fin du XII^e siècle, on repère une curiosité pour les questions naturelles qui tient sans doute à la relative proximité de l'école de médecine de Salerne, ainsi qu'au voisinage d'autres lieux de savoirs, tels que l'université de Naples, active durant le règne de Frédéric II. Il faut également compter, à partir des années 1260, avec le cercle des médecins et astronomes réunis à Viterbe, autour de la curie papale²⁰. Loin de freiner l'intérêt pour les sciences de la nature, la présence des papes et des cardinaux, particulièrement soucieux de leur santé et encourageant les recherches sur la question de la prolongation de la vie, a au contraire favorisé le dynamisme d'un milieu savant au sein duquel ont pu éclore et circuler des positions parfois hétérodoxes.

Le point essentiel pour notre propos concerne le cadre institutionnel au sein duquel s'est produite l'éclosion philosophique de la seconde moitié du XIII^e siècle. La lecture et les commentaires des œuvres de philosophie naturelle d'Aristote dans les facultés des arts et de médecine de Bologne et Padoue ne se sont pas effectués sous la domination de la théologie et sous l'emprise d'un contrôle *a priori* des enseignements, tel que l'avaient mis en place, avec plus ou moins de succès, les évêques parisiens²¹. Certes, la théologie a rapidement fait retour à Bologne, au sein des *studia* des ordres mendiants, mais dans des structures séparées de l'université. Tandis qu'à Paris, l'enseignement de la médecine prenait place dans une faculté distincte, à Padoue comme à Bologne, dans les années 1260, il s'est intégré au sein même de la faculté des arts ; au cours du demi-siècle qui a suivi, il était habituel d'étudier et d'enseigner dans les deux domaines. Cette situation a permis un croisement fertile entre recherche médicale et spéculation philosophique qui n'a pas connu d'équivalent à Paris ou Montpellier²². Le personnage central de ce mouvement est le florentin Taddeo Alderotti, mort en 1295, à l'âge de 80 ans selon une chronique ultérieure qui exagère peut-être son grand âge ; l'essentiel de son activité s'inscrit dans les trois dernières décennies du XIII^e siècle²³. Ses élèves constituent l'une des principales cohortes de la génération qui nous intéresse.

¹⁸ BOUREAU, 2006 et 2007 pour la théologie.

¹⁹ MAZZANTI, 2006. D'autres pistes sont suggérées dans MIRAMON, 2006.

²⁰ PARAVICINI BAGLIANI, 1991.

²¹ BIANCHI, 1999. Sur les effets de longue durée de cette situation italienne, voir MONFASANI, 1993.

²² SIRAISSI 1973, 1981 et 2000 ; CHANDELIER, 2007.

²³ SIRAISSI, 1981 ; GENTILI, 2005b, p. 27-55. Sur l'enseignement de la logique, voir BUZZETTI, FERRIANI, TABARRONI, 1992.

Culture civique

Un effet majeur des décisions pontificales qui ont culminé dans *Super speculam* a été de renforcer la prédominance des laïcs dans les centres d'études italiens. Carlo Dionisotti a montré que cette distinction entre clercs et laïcs était une clé pour comprendre l'histoire de la littérature italienne²⁴. Ruedi Imbach a fait appel au même critère en histoire de la philosophie, précisément afin de situer Dante en son sein²⁵. Cette distinction d'état, souvent négligée, est en effet cruciale pour notre propos. Mais plutôt que de forcer le trait, il convient de le nuancer. L'un des caractères les plus remarquables de l'Italie du Moyen Age central est d'avoir produit une culture civique dans laquelle des clercs pouvaient prendre place, mais sans y exercer de monopole de la distribution du savoir, ni même prétendre y occuper le premier plan. De fait, la distinction entre clercs et laïcs ne coïncide aucunement avec une opposition idéologique irréductible. Elle concerne tout d'abord une série de privilèges économiques, politiques et sociaux. Pour un étudiant, l'accès aux ordres mineurs est un moyen de financer ses études à l'aide de prébendes ; il n'implique pas nécessairement une vocation religieuse forte et ne conduit pas toujours à une carrière ecclésiastique. Ce choix que fait par exemple Marsile de Padoue ne l'a pour autant pas isolé culturellement de ses proches, demeurés laïcs, Albertino Mussato et Pietro d'Abano²⁶. Le cas de l'école médicale de Salerne est encore plus frappant ; alors qu'elle avait été principalement animée au XI^e siècle par des bénédictins du Mont Cassin, l'interdiction faite aux moines d'étudier la médecine n'a pas interrompu la continuité d'une école qui s'est maintenue, en poursuivant la production collective d'un corpus de commentaires et de questions, jusqu'aux premières décennies du XIII^e siècle²⁷.

L'opposition la plus forte, dans les écoles parisiennes du XII^e siècle, passait entre les moines et les étudiants qui, pour la plupart, n'avaient guère dépassé les ordres mineurs. La même distinction est encore vivante dans l'université du XIII^e siècle et elle sous-tend dans une large mesure les conflits opposant les religieux mendiants aux maîtres et étudiants séculiers. Dans le cadre italien également, la prise d'habit dans un ordre religieux implique généralement une adhésion plus étroite à un programme intellectuel spécifique. En pratique, on observe toutefois une certaine latitude, particulièrement chez les Dominicains ; ainsi, le Polonais Witelo enseigne les sciences à Padoue dans les années 1260 comme le ferait un laïc. Teodorico Borgognoni, fils d'un chirurgien bolonais, poursuit la même activité en dépit de son entrée dans l'ordre dominicain dans les années 1220²⁸. Dans le groupe des médecins bolonais élèves de Taddeo Alderotti, Guglielmo de' Corvi choisit la carrière religieuse au moment où il devient médecin des papes, accumulant en quelques années des bénéfices considérables qui lui permettent en retour d'occuper une place de premier plan au chapitre cathédral de Bologne²⁹.

²⁴ DIONISOTTI, 1967.

²⁵ IMBACH, 1989 et 1996.

²⁶ MARANGON, 1977. Marsile a été l'élève de Pietro et l'ami d'Albertino qui lui a écrit plusieurs lettres.

²⁷ KRISTELLER, 1956 ; LAWN, 1963.

²⁸ MCVAUGH, 2006, p. 13-23.

²⁹ SIRAI, 1981, p. 49-54. COURTENAY, 2001, signale un nombre important de médecins parisiens poursuivant des études de théologie au XIV^e siècle.

Torrigiani, autre élève de Taddeo, semble avoir rejoint une maison religieuse à la fin de sa vie³⁰, selon un trajet qu'avait suivi avant lui le poète Guittone d'Arezzo (ca. 1230- ca. 1294), entré dans un ordre militaire urbain, la Milice de la Vierge (également connu sous le nom de « frati gaudenti »). Ces trajectoires spirituelles individuelles s'inscrivent dans un champ culturel civique qui est pour sa part indéniablement dominé par des valeurs laïques. Un autre éclairage précieux est fourni par le dominicain florentin Remigio de' Girolami (ca. 1250-1319) ; ses sermons et traités politiques expriment théologiquement un idéal de paix civile³¹, qui s'inscrivent dans la continuité des œuvres du notaire laïc, Albertano de Brescia (ca. 1200-ca. 1270), auteur de traités moraux et religieux qui eurent un retentissement considérable³².

L'arrière-plan social de cette culture laïque est bien connu et peut être rappelé en quelques mots. La pratique du droit écrit s'était maintenue au cours du haut Moyen Age, si bien que le notariat n'avait jamais totalement disparu des villes italiennes, mais son importance s'est considérablement accrue avec la croissance urbaine du XII^e siècle. L'autonomie politique obtenue par les communes face à l'empereur Frédéric I^{er} lors de la paix de Constance, en 1183, a permis la constitution d'élites politiques et la formation d'une classe d'administrateurs, ayant la possibilité d'accéder à des charges publiques. Au XIII^e siècle, les principales villes italiennes comptent des centaines de lettrés, formés au droit et à la rhétorique, qui exercent comme juges, chanceliers et notaires, à titre privé ou dans le cadre de fonctions communales, et qui sont fréquemment en même temps enseignants de grammaire³³. L'essor commercial donne lieu à une autre forme d'acculturation, davantage tournée vers l'usage de la langue vernaculaire et l'apprentissage de rudiments de mathématiques, comme c'est le cas à Florence où l'instruction de masse délivrée aux jeunes enfants produit un niveau exceptionnel d'alphabétisation³⁴. Les pouvoirs publics locaux, directement intéressés à la formation de ces milieux de lettrés, financent eux-mêmes des écoles de grammaires ; à la fin du XIII^e siècle, les enseignants des facultés de droit, des arts et de médecine sont directement stipendiés par les communes. L'université de Bologne est elle-même à l'origine de fondations rivales, à l'existence plus ou moins durable, créées à la faveur de l'exil d'un ou plusieurs maîtres, dès les premières décennies du XIII^e siècle à Padoue ou Arezzo et plus tardivement à Sienne ou Pérouse. Réservés de fait aux laïcs, le droit civil et la médecine offrent deux carrières qui permettent à des personnes d'origines parfois modestes d'accumuler prestige et richesse, en menant de front des carrières universitaires et une pratique de leur art chèrement monnayée : la réussite de Taddeo Alderotti en offre un exemple remarquable ; elle lui a valu une réputation d'avarice qui ne fait que traduire un enrichissement étonnant acquis au moyen de la science³⁵.

Laïcs, ces intellectuels sont le plus souvent mariés et pères de familles et cette particularité induit elle-même des effets notables ; à Bologne, depuis le XIII^e siècle, existent des lignées de médecins ou de juristes, universitaires et praticiens, qui

³⁰ SIRAI, 1981, p. 65.

³¹ PANELLA, 1985.

³² WITT, 2000, p. 59-62.

³³ WITT, 2000, p. 90-91 rassemble de nombreuses données sur ce point.

³⁴ WITT, 1995.

³⁵ SIRAI, 1981.

transmettent leur savoir et leur clientèle de père en fils. Lorsque la réflexion porte sur la vie privée des lettrés, le débat n'est alors pas de savoir s'il faut se marier ou non ; les poètes padouans Lovato, Mussato et leurs proches déplacent un débat classique en s'interrogeant, dans une « *questio de prole* », pour savoir si, une fois marié, il convient ou non d'avoir une descendance³⁶. Sur la même question, Geri d'Arezzo échange des lettres avec Cambio da Poggibonsi³⁷. L'un des plus grands canonistes de la génération qui nous occupe, Giovanni d'Andrea (ca. 1270–1348), est lui-même un laïc. Sa situation de famille ne l'empêche aucunement d'être spécialiste du droit de l'Église. Les récits concernant le rôle qu'aurait joué auprès de lui sa femme et ses filles ont été enjolivés par la légende à partir d'éléments partiellement authentiques³⁸. Cet exemple signale du moins que le modèle de transmission familiale du savoir pouvait admettre une timide présence des femmes, totalement exclues de l'université. Les rares exemples plus sûrement documentés montrent l'activité à Florence, au tout début du XIV^e siècle, d'une grammairienne nommée Clementia³⁹ et d'une poétesse connue sous le nom de Compiuta Donzella dont trois sonnets sont conservés, qui fait ainsi écho à la tradition provençale des *trobairitz*⁴⁰. C'est une telle combinaison qui a rendu possible, quelques générations plus tard, l'émergence d'une Christine de Pizan, fille d'un astronome italien installé en France devenue femme de lettres.

La typologie que nous mettons en place pourra sembler singulièrement poreuse. La plupart des individus qui entrent dans ce cadre sont des laïcs, mais non la totalité. Presque tous sont universitaires, mais certains, à commencer par Dante, n'ont pas suivi d'études régulières. Une proportion importante pratique la poésie, pour la plupart en vernaculaire mais pour certains en vers latins. Quant à leurs intérêts scientifiques, c'est précisément la diversité des configurations singulières qui est la marque de ce moment. De même, leur implication dans la vie politique prend des formes variées. Le modèle des « communautés de savoir » peut servir à décrire ce foisonnement d'activités savantes et lettrées, à condition de l'employer d'une façon souple, en identifiant des cercles de tailles différentes, plus ou moins ouverts, imbriqués ou entrecroisés entre eux. À suivre cette perspective, on remarquera que ces communautés partielles ne sont pas nécessairement ancrées à des institutions. Lorsqu'elles le sont, il s'agit alternativement de lieux de savoirs universitaires ou politiques (communaux ou curiaux). L'inscription multiple de ces activités est sans aucun doute le trait le plus net de cette génération italienne, qui se trouve ainsi à la croisée de plusieurs modèles sociologiques des savoirs. Pour sa part, Nancy Siraisi décrit les médecins, actifs en Italie du Nord et du Centre dans cette période comme un milieu social et professionnel formé d'individus qui circulent entre différentes villes, où ils exercent tour à tour ou simultanément comme universitaires et comme praticiens⁴¹. Le même modèle peut être élargi pour décrire plus généralement les intellectuels italiens de cette génération. Qu'ils soient ou non universitaires, ils se partagent entre pratique et spéculation. Leur recherche scientifique porte sur plusieurs objets et peut s'exprimer aussi bien sous des formes

³⁶ WITT, 2000, p. 106-108.

³⁷ WEISS, 1949, p. 110-119. La datation de cette correspondance n'est pas certaine.

³⁸ ROSSI, 1957.

³⁹ WITT, 1995, p. 101-102.

⁴⁰ CRESPO, 1988.

⁴¹ SIRAISSI, 2000, p. 145-150.

scolaires que par l'expression poétique. Dans la plupart des cas, comme les « médecins-citoyens » dont parle N. Siraisi⁴², une part plus ou moins importante de leur activité est consacrée à un engagement civique ou politique.

Si le modèle du réseau est au final le plus adapté pour décrire dans son ensemble le phénomène étudié, c'est que celui-ci est caractérisé par la pratique du dialogue et par la circulation des hommes entre différentes villes et milieux. Retrouvant des usages plus anciens qui avaient perdu de leur acuité dans le modèle du savoir scolastique, une forte proportion des personnages considérés pratique assidûment l'échange épistolaire, y compris à des fins d'interpellation intellectuelle⁴³. À la différence de la situation parisienne, le débat savant a lieu non pas dans la confrontation orale de la salle de cours, mais dans une distance médiatisée par l'écrit épistolaire. Ces formes de dialogue sont également prépondérantes dans l'activité poétique. La circulation des personnes entre Toscane, Émilie, Vénétie et Lombardie, s'explique d'abord par ce que l'on pourrait présenter sans exagération comme les effets d'un marché du travail intellectuel et politique. Les maîtres sont engagés comme enseignants ou praticiens par des universités ou des communes, ou sont invités par les seigneurs locaux, comme Dante à Vérone ou Ravenne. La circulation est accélérée, dans le cas des Padouans, par l'interdiction du recrutement local à la faculté des arts, destiné à éviter les pratiques de népotisme. Il arrive également que des juristes lettrés soient appelés comme podestats, pour exercer durant une période brève la magistrature suprême dans une cité qui n'est pas la leur. Mais il faut également tenir compte de la fréquence d'une circulation involontaire, causée par l'exil. Le bannissement, temporaire ou à vie, est alors la sanction de l'engagement politique dans un système partisan bipolaire (opposant guelfes et gibelins ou différentes factions guelfes entre elles) qui tolère mal la présence de minorités vaincues⁴⁴. Ce facteur de dispersion provoque des rencontres entre exilés. C'est autour de ce point commun que Cino da Pistoia et Cecco d'Ascoli se sont un temps rapprochés à Bologne. L'exil réunit aussi dans des destins similaires des êtres qui ne se sont jamais croisés. La mort vint ainsi trouver Albertino Mussato à Chioggia, au bout de la lagune vénitienne, à quelques encablure de sa Padoue natale, tandis que Guido Cavalcanti n'était rentré de Sarzana, aux confins de la Toscane, que pour mourir à Florence des fièvres contractées durant l'exil. Pour sa part, Dante a vécu banni de sa ville natale la seconde moitié de son existence. Ses multiples pérégrinations ont contribué à lui donner le sentiment très vif tant de la diversité linguistique que de la possible unité culturelle italienne, dont il a brossé le portrait dans le *De vulgari eloquentia*⁴⁵.

Ce point conduit à aborder un dernier aspect qui caractérise cette génération. Les acteurs dont nous parlons ont souvent eu la forte conscience, personnelle et collective, d'accomplir des œuvres originales et de participer à un mouvement porteur de nouveauté. Au plan collectif, différents indices autorisent à parler d'une conscience historique partagée. Dans la construction de leur identité, les cités italiennes avaient accordé une grande attention à la production de chroniques locales, qui ont souvent été parmi les œuvres vernaculaires les plus marquantes

⁴² SIRAIISI, 1980, p. 72-95.

⁴³ GIUNTA, 2002.

⁴⁴ STARN, 1982.

⁴⁵ *De vulgari eloquentia*, I, ix-xix.

produites au cours du XIII^e siècle. La tradition s'est poursuivie dans la période qui nous intéresse et au-delà, sans discontinuer. Le phénomène le plus frappant des dernières années du XIII^e siècle, qui s'est lui aussi prolongé durablement, a été la valorisation des idéaux de la république romaine⁴⁶. Dans la première moitié du siècle, Frédéric II avait fait revivre l'idée et les représentations de l'empire antique. Mais la redécouverte des origines romaines qui s'engage à la fin du siècle ne concerne plus les seuls symboles du pouvoir impérial. Comme l'a mis en évidence Charles Davis, le dominicain Tolomeo da Lucca, continuateur du *De Regno* de Thomas d'Aquin, est un témoin majeur de ce renversement des valeurs⁴⁷. On peut également prendre comme repère l'intervention de Lovato Lovati, le premier grand lettré padouan, qui a l'occasion de travaux urbains, en 1283-1284, a reconnu dans un sarcophage paléo-chrétien la tombe d'Anténor, fondateur mythique de la ville de Padoue, et a contribué à l'érection d'un monument à sa gloire, à proximité duquel il fut lui-même enterré par la suite⁴⁸. Comme le note Bernard Guenée, l'introduction systématique de la référence historique dans les écrits politiques est une nouveauté des années 1290⁴⁹. Dans le cas italien, à défaut de voir cette énergie mobilisée dans une cause politique majeure, l'exemple fourni par l'Antiquité tend à concentrer ses effets dans la production culturelle.

Ce facteur doit être mis en relation avec l'autre face du phénomène qu'est la conscience qu'un certain nombre des personnalités considérées ont eu de leur génie personnel. L'orgueil de Dante n'est pas qu'un trait de caractère ; il exprime d'abord la certitude que le poète a de la grandeur de son œuvre. Le cas n'est pas isolé. Cecco d'Ascoli, dans la réplique cinglante qu'il adresse à la *Commedia*, se montre tout aussi certain de son propre génie et de l'immortalité que lui confèrera sa renommée⁵⁰. Le souci de la singularité de l'œuvre se traduit au niveau le plus concret, par une volonté de contrôler la diffusion de leurs propres écrits qui révèle l'adoption d'une posture d'auteur au sens moderne du terme. La *Vita nuova* est le premier texte littéraire de l'histoire européenne qui se présente lui-même comme un « livre », rassemblant un ensemble organisé de poèmes et leurs commentaires au sein d'un récit autobiographique. Sans minimiser l'importance de cette innovation, il faut la situer dans un mouvement plus vaste. À partir des années 1270, on voit des auteurs rassembler leurs corpus poétique dans des unités textuelles organisées, comme le font Guittone d'Arezzo en Toscane, ou le troubadour Guiraut Riquier (ca. 1230-1295) à la cour d'Alphonse X de Castille, qui lui aussi réunit sa poésie en ce qu'il décrit comme un « livre »⁵¹. Les mêmes tendances se manifestent aussi bien dans la production artistique contemporaine. Comme on le sait, Giotto est le premier artiste que ses contemporains aient reconnu comme doté d'une individualité picturale, ce qui lui vaut d'être placé, par Dante et d'autres, au-dessus des peintres de son temps ; une abondante historiographie en a fait très tôt le premier possesseur d'un trait qui est devenu la signature de l'artiste de la Renaissance. Toutefois, le premier artiste qui ait exprimé en des termes saisissants la conscience de son individualité artistique n'est pas un peintre mais un sculpteur.

⁴⁶ WITT, 2000, p. 187.

⁴⁷ DAVIS, 1974.

⁴⁸ WEISS, 1951, p. 8. BILLANOVICH, 1976, p. 93-98.

⁴⁹ MARSILE DE PADOUE, 1979, p. 2 (Introduction de B. Guenée, « Marsile de Padoue et l'histoire »).

⁵⁰ CECCO D'ASCOLI, 2002, IV, 1, vv. 3370-3378.

⁵¹ HOLMES, 2000.

Cette précédence se comprend mieux si l'on se souvient de l'existence d'une longue tradition, depuis au moins le XII^e siècle, d'épigraphes laudatives de sculpteurs inscrites sur leurs réalisations⁵². Une dimension supplémentaire et inédite s'y ajoute dans le cas de Giovanni Pisano, qu'un connaisseur qualifie d'artiste « le plus personnel » de sa génération, comme en témoignent les sculptures extraordinairement expressives réalisées pour la façade de la cathédrale de Sienne. Dans un long texte gravé sur l'une de ses œuvres, il revendique son génie face à ses contradicteurs, affirmant que les dons qu'il a reçus lui interdisent de produire quoi que ce soit de difforme⁵³.

C'est également dans la sculpture que fait retour en Occident, à cette même époque, après plus d'un millénaire d'oubli, la production de portraits réalistes. Les premiers ont d'abord été produits sous forme de masques mortuaires ornant des tombes dont les plus anciens, presque contemporains (ca. 1271), sont ceux d'Isabelle d'Aragon et du pape Clément IV. La statue personnelle de Boniface VIII, réalisée de son vivant, fit scandale, mais dans les deux premières décennies du XIV^e siècle, la production de portraits sculptés de personnes vivantes s'est multipliée, plusieurs décennies avant que n'émerge une forme picturale comparable⁵⁴. Il faut toutefois rappeler que le retable commandé à Giotto par le cardinal Giacomo Stefaneschi, sans doute à l'occasion du jubilé de 1300, pour orner la basilique du Vatican, contient une représentation du commanditaire visant à la ressemblance du modèle⁵⁵.

Cette insistance neuve sur la singularité des œuvres et des projets est un trait d'époque ; elle est en même temps une clé pour appréhender dans sa totalité ce moment d'histoire culturelle. Afin d'offrir une vision d'ensemble qui ne soit pas tributaire de découpages effectués au nom de canons disciplinaires solidifiés après coup, la démarche la plus sûre consiste à suivre des parcours individuels qui, comme on le verra, ne se laissent pas facilement enfermer dans des catégories figées. Une version plus développée de ce travail pourrait prendre la forme de biographies parallèles d'une génération d'intellectuels et d'artistes italiens. À défaut, nous proposerons ici quelques mises en situation des principaux traits du modèle qui vient d'être esquissé, à l'aide de témoins remarquables, en cherchant de la sorte à nouer les fils de récits qui sont habituellement présentés de façon disjointe.

Poétique des savants

L'un des éléments les plus significatifs qui lient entre eux les acteurs de cette génération est la pratique de la poésie, principalement en langue vernaculaire. À travers cette activité se révèle un réseau transversal qui associe des individus de provenances sociales, d'éducation et de professions différentes. Fortement influencés par l'image de littérature qui s'est constituée à partir du XVI^e siècle, les historiens des origines ont eu du mal à saisir la richesse et la complexité du champ littéraire italien des origines. Depuis l'ouvrage célèbre de Luigi Valli qui décrivait

⁵² MARIAUX, 2003.

⁵³ CASTELNUOVO, 1983.

⁵⁴ CASTELNUOVO, 1993 ; ANHEIM, 2007.

⁵⁵ GARDNER, 1974. Nous remercions Robert Lerner d'avoir attiré notre attention sur ce point.

les poètes du *stilnovo* comme un cercle ésotérique⁵⁶, on a plusieurs fois souligné le caractère collectif de la pratique poétique du *Duecento*, en remarquant qu'« une partie considérable de la poésie italienne du Moyen Âge est une poésie épistolaire »⁵⁷. Mais si l'on est revenu de l'ésotérisme du *stilnovo*, la tendance à présenter la pratique poétique comme « écrite par des poètes et adressée seulement à des poètes »⁵⁸ continue à dominer dans les présentations historiques. L'erreur de perspective sociologique sur la littérature consiste à l'aborder comme un champ de discours et de savoir entièrement séparé des autres⁵⁹. En réalité, ce n'est pas avant Pétrarque et largement grâce à lui que s'est imposée la figure du poète dégagé de tout autre engagement social. *A contrario*, dans leur presque totalité, ses prédécesseurs exerçaient une profession et menaient souvent de front une activité politique. Ainsi, les « Siciliens » que l'on identifie classiquement comme la première « école poétique » de la littérature italienne, rassemblée à la cour de Frédéric dans les années 1230-1240, sont pour la plupart des notaires et des membres de l'administration curiale⁶⁰. L'un des plus importants d'entre eux, Giacomo da Lentini, que l'on crédite de l'invention de la forme du sonnet, est surnommé par antonomase « Il Notaro ». Les poètes toscans qui prennent le relais de ce groupe dans la seconde moitié du XIII^e siècle sont le plus souvent dans la même situation. Mais la classe des notaires ne forme pas simplement le milieu d'où proviennent ces poètes ; elle constitue surtout le public lettré auquel leurs compositions parviennent. Entre 1279 et 1333, à Bologne, plus d'une cinquantaine de notaires ont ainsi inscrit, sur les pages des registres publics communaux qu'ils étaient chargés de produire, plus d'une centaine de compositions poétiques en vulgaire, de genres variés ; une grande partie peut être attribuée à des auteurs identifiés, le plus souvent des Toscans, mais certains poèmes pourraient avoir été produits dans ce même milieu bolonais⁶¹.

Jusqu'à ces dernières années, les commentateurs ont souvent pris au pied de la lettre les discussions poétiques que Dante a consignées dans le *De vulgari eloquentia* – qui par certains aspects constitue la première histoire de la littérature italienne – et dans la *Commedia*, en oubliant que ces jugements étaient énoncés par un auteur impliqué dans le champ qu'il décrivait. L'idée d'un « dolce stil nuovo » qu'il faudrait identifier à une école poétique consacrée à la célébration de l'amour profane relève d'un tel cas de figure. Dans un essai encore trop négligé, Robert Hollander a définitivement détruit ce mythe. La formule apparaît pour la première fois dans un passage célèbre du *Purgatoire*, mis dans la bouche de Bonagiunta Orbicciani, faisant figure de représentant de la génération précédente. L'expression doit être référée au projet littéraire qui conduit Dante de la *Vita nuova* à la *Commedia* et non pas à une esthétique partagée par un petit cercle de poètes d'avant-garde⁶². S'il existe des affinités stylistiques entre les Toscans de cette génération qui partagent une admiration pour Guido Guinizelli et un rejet de Guittone d'Arezzo, les relations qui les lient les uns aux autres sont plus

⁵⁶ VALLI, 1928.

⁵⁷ GIUNTA, 2002, p. 86.

⁵⁸ GIUNTA, 1998.

⁵⁹ La même erreur de perspective est commise pour la poésie des troubadours par KOHLER, 1982.

⁶⁰ FOLENA, 1965.

⁶¹ FEO et ANTONELLI, 2003.

⁶² HOLLANDER, 1997.

complexes, tissées autant par l'amitié que par des conflits et des désaccords doctrinaux, et la « douceur » n'est pas le caractère constant de leur production. Pour aborder ces auteurs, il convient également d'abandonner d'autres préjugés issus d'une conception moderne de la poésie. La lyrique amoureuse médiévale n'est pas le lieu d'une pure expression du sentiment ; elle offre aussi, ou surtout, un véhicule pour transmettre des réflexions morales et philosophiques plus ou moins sophistiquées.

À cet égard, une figure marquante est celle de Guido Cavalcanti (ca. 1255-1300), issu d'une importante famille florentine, « premier ami » de Dante à qui la *Vita nuova* (1292) fut adressée, par une dédicace qui était en même temps un acte de distanciation, avant que les deux poètes ne s'éloignent encore davantage dans les années suivantes⁶³. Dans l'historiographie florentine, Cavalcanti a très rapidement joui de la réputation d'avoir été un grand savant, « un des meilleurs logiciens que le monde ait connu et excellent philosophe naturel » selon la description donnée par Boccace dans le *Decameron* (VI, 9). Plus précisément, son trait distinctif tient à l'art avec lequel il a su incorporer une haute culture philosophique dans sa matière poétique. Les moqueries qu'il adresse à la lourdeur des syllogismes de Guittone témoignent de la supériorité dont il pensait jouir de ce point de vue⁶⁴. La gloire philosophique de Guido repose essentiellement sur une chanson, *Donna me prega*, que l'on peut comme prendre comme l'archétype de la poésie savante de cette époque. Manifeste philosophique, elle décrit l'amour comme un accident logé dans l'âme sensitive, issu de la vision de formes intelligibles dans l'intellect possible (*Vèn da veduta forma che s'intende / che prende nel possibile intelletto / come in subietto loco e dimoranza*, vv. 21-23). Subi comme une nécessité et produisant des manifestations corporelles, l'amour est présenté comme un phénomène naturel et non pas comme l'objet d'un choix moral. La chanson dessine de la sorte un véritable portrait de l'homme averroïste, pour qui l'affectivité est un obstacle à la contemplation intellectuelle⁶⁵. Destinée à gagner les louanges de personnes douées d'intelligence, à l'exclusion des autres (*assai laudata sarà tua ragione / de le persone c'hanno intendimento / di star con l'altre tu non hai talento*, vv. 73-75), elle a produit des réactions aussi bien parmi les poètes que les philosophes et les médecins. Ou plutôt, faut-il dire, puisque ces désignations ne visent pas des groupes étanches, le débat sur la nature de l'amour et ses rapports avec la rationalité a produit dans le même milieu des réactions, aussi bien sous des formes poétiques que scolastiques. Ainsi Giacomo da Pistoia, maître de philosophie au *Studium* de Bologne à partir de 1290 et sans doute également médecin, a dédié à Guido Cavalcanti une *Quaestio de felicitate* apparentée au traité *De summo bono* de Boèce de Dacie, par laquelle l'universitaire a voulu montrer sa connivence avec les positions suggérées par la chanson⁶⁶. Dino del Garbo, médecin, auteur entre autres d'un commentaire au *Canon* d'Avicenne imprimé

⁶³ PIRON, 2000, MALATO, 2004.

⁶⁴ GUIDO CAVALCANTI, 1978, p. 158-159, *Da più a uno face un sollegismo*.

⁶⁵ CORTI, 1981, GENTILI, 2005b, 2008.

⁶⁶ CORTI, 1981 ; ZAVATTERO, 2005 fournit une nouvelle édition critique et un aperçu complet des débats suscités par ce texte. La *quaestio* a été initialement éditée par Paul O. Kristeller dans un volume dédié à Bruno Nardi, qui avait été le premier à donner une interprétation « averroïste » de *Donna me prega*. Certains commentateurs, dont Sonia Gentili, préfèrent penser que la question est antérieure au poème et qu'elle l'aurait même provoqué. Il ne semble pas y avoir de critère objectif pour trancher ce point.

plusieurs fois au XVI^e siècle, et mort le 30 septembre 1327, a laissé un commentaire de la *canzone* de Cavalcanti, conservé dans la transcription autographe de Boccace dans le manuscrit Chigiano L. V. 176 de la Bibliothèque Apostolique Vaticane⁶⁷. Pour expliquer le poème, Dino met en œuvre toute son érudition philosophique et médicale (Aristote, Averroès, Avicenne), tandis qu'un autre commentaire, postérieur à 1315 et faussement attribué à Gilles de Rome, cherche à ramener le texte sur une ligne inspirée de Dante, réconciliant l'amour et la contemplation intellectuelle⁶⁸. La tradition des discussions autour de *Donna me prega* s'est poursuivie jusqu'à Marsile Ficin, qui y a consacré un discours de son commentaire du *Banquet*.

Les rapports étroits entre philosophie et littérature ne se bornent pas au seul cas de Cavalcanti et de sa chanson *Donna me prega* ; ils sont typiques de la poésie italienne du XIII^e siècle, y compris dans le cas de compositions mineures et moins connues qui ne se présentent pas ouvertement sous une forme didactique. Sonia Gentili a récemment démontré que le sonnet anonyme 386 du célèbre *Canzoniere* Vatican Latin 3793 se réfère précisément aux problèmes discutés dans l'*Éthique à Nicomaque* et le *De anima* d'Aristote⁶⁹. Elle a également apporté les preuves de la grande influence qu'a exercée sur les poètes la traduction en toscan par Taddeo Alderotti de la *Summa Alexandrinorum*, abrégé de l'*Éthique* aristotélicienne⁷⁰. Ce codex du Vatican, décrit à juste titre comme « le plus riche manuscrit de la littérature italienne », composé à Florence autour de 1300, regroupe près de mille poèmes, classés par auteurs ou par formes poétiques ; Dante devait avoir en main un volume comparable, de dimensions plus modestes, au moment où il rédigeait le *De vulgari eloquentia*⁷¹. Cette extraordinaire anthologie transmet également les compositions poétiques d'un autre élève de Taddeo Alderotti, Torrigiano dei Torrigiani⁷². Auteur de l'ouvrage médical le plus philosophique que l'école médicale bolognaise ait produit, le *Plusquam commentum in eum quod microtegni alieni vocatur*, Torrigiani a enseigné la médecine et les arts à Paris⁷³. Dino del Garbo, alors maître à Bologne, semble avoir essayé d'empêcher la circulation de ses œuvres, ou du moins de s'être assuré de l'exclusivité de sa diffusion à Bologne. Ses compositions poétiques, dont l'une est adressée à la Compiuta Donzella, s'insèrent directement dans le débat sur la nature de l'amour dans lequel avaient été impliqués Dante et Cavalcanti ; elles défendent des positions théoriques très polémiques à l'égard de ce dernier⁷⁴.

Dans un registre différent, Cecco d'Ascoli offre un autre exemple de figure capable de réunir dans sa personne l'imagination poétique et le savoir scientifique⁷⁵. La carrière du philosophe Marchésan est mal documentée. Présent au moins dès 1318 à Bologne, son enseignement d'astrologie est attesté à partir de 1322, mais il avait sans doute débuté bien avant. En dépit de sa condamnation par

⁶⁷ DE ROBERTIS, 1974.

⁶⁸ GENTILI, 2005b, p. 196-201.

⁶⁹ GENTILI, 2005b, p. 181-186.

⁷⁰ GENTILI, 2005a et 2005b.

⁷¹ ANTONELLI, 1992, HOLMES, 2000, p. 70-100. FOLENA, 1964, p. 375, avait remarqué que si l'on ne disposait pas de ce manuscrit, la littérature italienne du *Duecento* serait réduite de moitié.

⁷² CATENAZZI, 1988.

⁷³ SIRAI, 1981, p. 59-60.

⁷⁴ GENTILI, 2005b, p. 205-216.

⁷⁵ THORNDIKE, 1946.

l'inquisition, son œuvre scientifique n'a pas été totalement détruite ; nous sont notamment parvenus des commentaires à Alcabitius (*De principiis astrologiae*) et à la *Sphère* de Sacrobosco et un traité sur la question des épicycles (*De eccentricis et epicyclis*). Mais l'ouvrage qui l'a rendu célèbre est un long poème didactique inachevé que Gianfranco Contini a défini comme une « anti-*Commedia* ». Des études récentes ont montré que la composition de l'*Acerba* s'est appuyée sur des encyclopédies et des *summae* de grande diffusion⁷⁶. Le poème est en effet conçu pour offrir, dans une narration très personnelle, une vision encyclopédique du savoir sur l'univers et l'être humain qui se présente ouvertement en opposition à Dante. Les dernières strophes du quatrième livre contiennent en particulier une charge contre les fables du poète qui imagine des choses vaines et raconte des faits inutiles (*Qui non se canta al modo del poeta / che finge imaginando cose vane ... Qui non se gira per la selva oscura ...*, vv. 4469-4674) ; laissant ces bavardages, Cecco préfère retourner à l'exposition du vrai (*Lasso le ciance e torno sul vero / le fabule me fur sempre nimiche*)⁷⁷. En dépit de ces invectives, répétées au fil de l'*Acerba*, Cecco fait au poème de son rival des emprunts considérables⁷⁸. Créant l'illusion d'un dialogue qui n'a sans doute jamais eu lieu, il feint de répondre à une demande, au sujet de la naissance de deux jumeaux ayant des degrés de noblesse différents, que lui aurait faite Dante avant de mourir⁷⁹.

Chacun à sa façon, Guido et Cecco illustrent une recommandation faite un peu plus tard par le juge padouan Antonio da Tempo dans sa magnifique *Summa artis rithmici* (1332), selon qui on ne peut être bon poète vernaculaire sans avoir étudié les arts et sciences⁸⁰. Dans ses *Dialogi ad Petrum*, Leonardo Bruni prend comme modèle de cette conception Dante lui-même, capable de réunir les trois vertus qui sont indispensables à former un grand poète : l'art d'imaginer (*fingendi ars*), l'élégance de l'expression (*oris elegantia*) et l'érudition dans plusieurs sciences (*multarum rerum scientia*)⁸¹. Dans l'élaboration de ce modèle du poète savant, laïc et vernaculaire, l'acculturation aristotélicienne de la seconde moitié du XIII^e siècle a tenu un rôle prépondérant mais ses modalités exactes restent obscures puisque l'on ne sait toujours pas précisément à quel environnement assigner la formation philosophique de Guido Cavalcanti et de Dante, un peu avant 1290 pour l'un et après cette date pour l'autre. La précision de leur connaissance des textes implique une fréquentation directe qui ne s'est pas limitée aux vulgarisations produites par Brunetto Latini ou Taddeo Alderotti.

Pour Dante, le principal indice est fourni par une phrase du *Convivio* II, XIII, dans laquelle il dit avoir cherché la *donna gentile* consolatrice « dans les écoles des religieux et aux disputes des philosophes ». Cette formule célèbre, parfois mal comprise, désigne des lieux de savoir marqués par deux orientations fort différentes. Sans avoir été étudiant de façon régulière dans les écoles des religieux à l'époque de sa première formation intellectuelle (1292-1295), il a pu assister aux disputes quodlibétiques des *studia* franciscain de Santa Croce et dominicain de Santa Maria Novella, et peut-être même à la formation théologique délivrée

⁷⁶ ZAMBON, 1974, CAMUFFO et COSTANTINI, 1988.

⁷⁷ CECCO D'ASCOLI, 2002, IV, 12.

⁷⁸ CAMUFFO, 1987, SANTAGATA, 1990, p. 213-271.

⁷⁹ CECCO D'ASCOLI, 2002, II, 12, vv. 1439-1444.

⁸⁰ ANTONIO DA TEMPO, 1977.

⁸¹ BRUNI, 1994.

pendant l'année⁸². L'enseignement préparatoire en philosophie offert dans ces écoles était réservé aux seuls frères, à l'exclusion des clercs séculiers et des laïcs, afin de ne pas se transformer en centres d'études profanes. Ce n'est donc pas là qu'il a pu assister aux « disputes des philosophes ». Un séjour, même bref, à Bologne de l'un et l'autre poètes au cours de ces années n'est pas à exclure. De la même façon, l'hypothèse d'un passage de Dante à Paris vers 1308-1310 ne semble pas impossible, à condition de ne pas y voir à proprement parler un séjour d'étudiant, mais plutôt de le comprendre comme un voyage destiné à observer à la source les discussions savantes. Quoi qu'il en soit, comme le montrent de nombreux envois et dédicaces, les liens entre jeunes lettrés florentins et bolonais étaient nombreux dans les décennies qui encadrent 1300. Des discussions initiées à Bologne ont pu se poursuivre à Florence dans un cadre informel. Par contraste, il faut rappeler que ce type de circulation des idées « dans des lieux privés » ou des « conventicules occultes » venait d'être proscrit par les statuts de l'université de Paris de 1276, pris au moment où le contrôle le plus sévère s'imposait sur l'enseignement délivré à la faculté des arts⁸³.

Le choix d'étudier simultanément philosophie et théologie et de traduire cette double éducation dans des formes poétiques est la grande originalité de Dante, qui se sépare sur ce point de tous ses contemporains. Ce choix, effectué au moment de sa première formation intellectuelle, après la mort de Béatrice, a fixé le dessin d'un paysage intellectuel qui est par la suite demeuré stable dans ses grandes lignes. Il n'y a pas lieu de voir dans la succession de ses œuvres une oscillation entre des inspirations philosophique et théologique, mais plutôt une conciliation originale de ces deux ordres de connaissance⁸⁴. Son projet d'un englobement de tous les savoirs hors d'un cadre universitaire n'a pas d'équivalent, même si Cecco a tenté encore une fois d'égaliser son rival. Le cinquième livre, inachevé, de l'*Acerba*, devait traiter de théologie mais il s'agit visiblement d'une pièce rapportée au projet initial, peut-être destinée à écarter les soupçons d'athéisme qui pesaient sur l'astronome⁸⁵. En revanche, pour ce qui est de l'usage d'une poésie vernaculaire savante redoublée par des commentaires en prose, Dante ne fait pas figure d'exception. Cecco a lui-même rédigé une glose latine de l'*Acerba* dans laquelle il mobilise ses écrits universitaires. Francesco da Barberino a de même glosé en latin ses *Documenti d'amore*, notamment afin de prémunir son texte en vulgaire contre des erreurs de copie qui l'auraient dénaturé⁸⁶. C'est encore ainsi que procède, pour son propre traité de morale en vernaculaire, Graziolo de' Bambagliuoli, chancelier de la commune de Bologne, qui a par ailleurs rédigé le premier commentaire latin de l'*Inferno* dès 1324.

Cette pratique auto-glosatrice peut être située au confluent de plusieurs traditions. Si l'on prend comme référence le modèle fourni par les *accessus* aux auteurs classiques, un double saut est ici impliqué, qui consiste à la fois à accorder une dignité comparable à des textes vernaculaires récents et à se faire soi-même

⁸² PIRON, 2000, DAVIS, 1965.

⁸³ *Chartularium Universitatis Parisiensis*, 1899, I, n° 468, p. 538-539. Nous remercions Dragos Calma d'avoir attiré notre attention sur ce point.

⁸⁴ IMBACH, 1996, PIRON, 2000.

⁸⁵ Les rumeurs d'athéisme au sujet de Cecco, de Guido Cavalcanti ou de Pietro d'Abano mériteraient une étude plus poussée.

⁸⁶ GOLDIN, 1974-1975.

son propre commentateur. Une piste est offerte par les troubadours qui ont exercé une stimulation majeure sur l'émergence de la poésie en langues italiennes au XIII^e siècle, et dont un grand nombre s'est fixé en Italie, notamment en Piémont et en Vénétie. Leur emprise culturelle demeurerait forte vers 1300, comme le montre le *De vulgari eloquentia* qui situe constamment la poésie italienne en regard de son aînée provençale. Celle-ci a servi de modèle esthétique, mais aussi pour ce qui est des formes textuelles. Durant son long séjour à Trévise, le Quercynois Uc de Saint-Circ a produit la première vaste anthologie de poèmes des troubadours, accompagnée de *vidas* et *razos*, exposant la structure des poèmes et présentant la carrière de leurs auteurs⁸⁷. Cette association de poésies accompagnées d'explications en prose a pu fournir une inspiration formelle à la *Vita nuova*. Pour le *Convivio*, le modèle est davantage à chercher dans la *Consolation de la philosophie* de Boèce, qui associe des poèmes à contenu philosophique et leurs commentaires en prose. Si Dante n'a pas écrit de commentaire à la *Commedia*, il est certain qu'il en attendait et il en a livré lui-même par avance quelques principes herméneutiques dans sa fameuse lettre à Cangrande della Scala. Mais le statut de sa propre parole dans ce texte est bien plus complexe que ce qu'il en dit lui-même. La figure du poète théologien, recevant une inspiration divine, peut-être rattaché à une tradition qui passe par l'*Anticlaudianus* d'Alain de Lille, dernier grand poème savant produit par un théologien français avant l'âge scolastique⁸⁸; elle chemine tout au long de la Renaissance, à commencer par Mussato et Boccace. Comme l'a montré R. Hollander, la position qu'occupe Dante dans son *poema sacro* est sensiblement différente, puisqu'il s'agit pour lui d'énoncer sous forme poétique une véritable connaissance théologique, de parler en tant que *theologus poeta*⁸⁹. Quoi qu'il en soit de ce *distinguo*, de telles ambitions ont rapidement fait l'objet de critiques de la part des théologiens professionnels, principalement des dominicains qui défendaient avec fermeté la position de Thomas d'Aquin quant au rang mineur de la poésie dans l'exposition du savoir scientifique. Quatre ans à peine après le décès de Dante, le dominicain Guido Vernani produisit à Rimini une réfutation de la *Monarchia*, d'abord menée pour des motifs politiques dans un moment de grande tension entre le pape et les partisans de l'Empire. Sa préface s'adresse à Graziolo de' Bambagliuoli, aussi bien en tant que commentateur de Dante que responsable politique guelfe, pour le mettre en garde contre l'usage des fables en théologie⁹⁰. Cette méfiance s'est prolongée avec l'interdiction faite aux Dominicains de commenter la *Commedia* promulguée par le chapitre général de 1335. De son côté, Albertino Mussato avait reçu des critiques comparables de la part d'un autre dominicain, Giovannino da Mantova, auquel il répliqua de façon détaillée⁹¹.^[569]

⁸⁷ FOLENA, 1976, HOLMES, 2000, p. 25-46. Uc est aussi l'auteur d'une grammaire de provençal.

⁸⁸ DRONKE, 1986.

⁸⁹ HOLLANDER, 1980.

⁹⁰ MATTEINI, 1958. Graziolo a pu y être d'autant plus sensible qu'à cette même date, Cangrande della Scala menait une campagne contre Bologne, au nom de Louis de Bavière.

⁹¹ MUSSATO, 2000, Epître XVIII, p. 41-48.

L'hybridation des savoirs

Juriste et poète, célèbre à chacun de ces titres, Cino da Pistoia est rarement étudié sous ces deux aspects simultanément⁹². Il est pourtant au cœur de la constellation intellectuelle que nous cherchons à décrire. Son parcours biographique est exemplaire à cet égard. Sa grande mobilité qui le conduit en France et dans diverses régions d'Italie lui permet de nouer des rapports d'amitié et d'échanges érudits avec les personnages les plus importants de la scène culturelle européenne, dans un spectre qui va du droit civil au droit canon, de l'astrologie à la littérature. Une étude du réseau de ses correspondants permettrait d'obtenir une image révélatrice du milieu intellectuel italien des années 1290-1330, dans lequel des personnes éminentes côtoient d'obscurs notaires bolonais⁹³. Né vers 1270, Cino a pu s'initier très jeune à l'étude du droit civil au *studium* de Pistoia où Dino del Mugello avait été invité en 1279 par la commune à enseigner pendant cinq ans le droit romain. Arrivé à Bologne, il étudie avec Francesco d'Accorso (le fils du célèbre Accurse), Lambertino de' Ramponi et le même Dino, et suit probablement aussi les cours du canoniste Giovanni d'Andrea. De ces années bolonaises datent ses relations avec Francesco da Barberino et Cecco d'Ascoli ainsi que ses premières compositions poétiques qui le mettent en rapport avec Dante. Entre 1292 et 1294, ses études le conduisent à Orléans où il suit les cours de Pierre de Belleperche. Rentré en Italie, il enseigne le droit civil à l'université de Bologne à partir de 1297. Exilé de Pistoia en 1303 pour des raisons politiques, il commence à fréquenter Florence⁹⁴. C'est dans cette période que ses relations avec Dante arrivent à leur acmé. Dans le *De vulgari eloquentia*, achevé en 1304-1305, Dante le cite plusieurs fois en modèle de composition poétique et se désigne lui-même comme « l'ami de Cino »⁹⁵. De retour à Pistoia, il devient à partir de 1310 conseiller de Louis de Savoie qui défend la cause de Henri VII et se rend avec lui à Rome pour préparer le couronnement de l'empereur, se faisant à cette occasion élire conseiller du tribunal impérial⁹⁶. Resté à Rome jusqu'en 1312, il suit l'empereur à Pise et y demeure jusqu'au décès de ce dernier en mars 1313, date qui marque la fin de son engagement dans la vie publique. Cino rédige alors la *Lectura in Codicem* (achevée le 11 juin 1314), fait retour à Bologne, soutient l'examen doctoral, et enseigne par la suite dans les universités de Sienne et de Pérouse.

⁹² Voir quelques éléments dans FERRARA, 2005. Son œuvre poétique a été éditée dans *Rimatori*, 1939, p. 111-234 et *Poeti*, 1969, p. 423-923. Sur son activité de juriste, voir MONTI, 1924. En dépit de nombreux articles et études de détail, il manque une grande monographie.

⁹³ MONTI, 1924, p. 53 : « suoi amici furono Giovanni d'Andrea, Federico Petrucci, Gabrio degli Zamorei, Oldrado da Ponte, Agatone Drusi, Onesto Bolognese, Guido Novello, Lemmo da Pistoia, Bosone da Gubbio, Gentile da Fabriano, Cecco d'Ascoli e Dante Alighieri ».

⁹⁴ On date généralement de cette époque le sonnet adressé à Cecco d'Ascoli, qui lui demande d'interroger les astres pour savoir si Cino doit se rendre à Rome, rester près de « la belle fleur », qui désigne Florence, ou aller ailleurs (« e se m'è buon di gire a quella petra / ov'è fondato 'l gran tempio di Giove / o star lungo 'l bel fiore o gire altrove »). Il est possible que cette demande, qui qualifie Cecco de « Ptolémée qui découvre le vrai » (« Dimmelo, o Ptolomeo, che 'l vero trove »), soit d'une date nettement postérieure. En 1324 il se rencontrèrent à nouveau à Bologne et Cecco lui dédia le poème « La invidia a me a dato si de morso ».

⁹⁵ DANTE ALIGHIERI, *De Vulgari Eloquentia*, II, II, 9; I, XIII, 3; II, V, 4; II, VI, 6; I, X, 4; I, XVII, 3.

⁹⁶ CINO DA PISTOIA, *Lectura in codicem*, VIII, 53, *consuetudinis* 520 A.

Appelé à Naples par Robert d'Anjou en 1330, il n'y reste guère mais revient rapidement à Pérouse où il meurt en décembre 1336.

Cette vie active, partagée entre droit, poésie et action politique, de même que ses multiples relations intellectuelles et amicales, se reflètent dans sa pensée et dans ses ouvrages. Dans un manuscrit du XV^e siècle de la Biblioteca Marucelliana de Florence figure une lettre du médecin Gentile da Foligno, concernant un cas que Cino lui avait soumis. Hermann Kantorowicz, qui a découvert cette lettre et l'a publiée dans un article qui a fait date, y voyait la naissance de la médecine légale, ou du moins le premier exemple d'une situation où un problème juridique était tranché par l'observation médicale, à la suite d'une demande d'expertise scientifique⁹⁷. Le cas sur lequel Cino devait exprimer son opinion était le suivant : un mari contestait la légitimité d'un fils dont sa femme avait accouché au septième mois de leur mariage ; il accusait son frère d'être le véritable père de l'enfant et de l'avoir conçu avant les noces. Insatisfait de la réponse classique donnée au problème par la *Lex septimo mense* (Digeste 1, 5, 12) qui affirmait qu'un enfant né au septième mois et bien formé doit être déclaré légitime, sans donner d'autre explication qu'une référence à l'autorité d'Hippocrate⁹⁸, Cino se tourna vers Gentile qui était alors son collègue à Pérouse (la lettre est datée, selon ce critère, des années d'enseignement de Cino à Pérouse). Lui ayant exposé le cas et la solution donnée par la loi romaine, il demandait au médecin de lui communiquer l'opinion de la science.

S'adressant à Cino avec des expressions très élogieuses, Gentile lui présenta les opinions des plus grands philosophes grecs, arabes, espagnols et chrétiens sur les différentes durées possibles des grossesses, en déclarant pour finir avoir abrégé dans cette lettre ce qu'il avait exposé avec plus de détails dans un traité antérieur⁹⁹. Dans son exposé, Gentile ne se contente pas de citer les autorités médicales (Hippocrate, Avicenne) et philosophiques (les *Problemata* d'Aristote, Algazel) ; il mentionne également ses contemporains, parmi lesquels Pietro d'Abano, qui soutient contre Hippocrate la possibilité d'une naissance dans le onzième mois, et Gilles de Rome¹⁰⁰. La lettre contient aussi une longue partie astrologique, exposant de quelle façon chaque mois de la gestation de l'enfant est placé sous l'influence d'un des ciels. Cette réponse avait pour le juriste, fréquemment confronté à des interrogations sur la légitimité des naissances, un intérêt qui dépassait le seul cas soumis à examen. La lettre qui a été conservée parmi les écrits de Gentile, fut également intégrée par Cino dans son commentaire sur la *Lex septimo mense*. Si elle ne figure pas dans l'édition de la *Lectura super Codicem*, elle a toutefois été

⁹⁷ KANTOROWICZ, 1906, p. 121-122 : « Per la prima volta la giurisprudenza dei tempi moderni si rivolge alla medicina, cioè ad una scienza perfettamente da lei separata, per chiedere il suo aiuto nella soluzione dei problemi suoi. Per la prima volta un dotto giurista, dalla norma della legge, ricorre all'esperienza della vita, dal dovere all'essere. » En dernier lieu, voir CHANDELIER, 2007, p. 451-453.

⁹⁸ KANTOROWICZ, 1906, p. 121 : « Septimo mense nasci perfectum partum iam receptum est propter auctoritatem divini viri Hippocratis et ideo credendum est eum qui ex iustis nuptiis septimo mense natus est iustum filium esse. »

⁹⁹ KANTOROWICZ, 1906, p. 122 : « Vir egregie domine Cyne! ecce quod queritis de temporibus partus secundum sententiam philosophorum maiorum ex graecis, arabibus, spanis et christicolis ... » Sur la carrière et l'oeuvre de Gentile, voir CHANDELIER, 2007, p. 162-164, qui signale que le médecin est aussi l'auteur de poèmes en langue vernaculaire à présent perdus.

¹⁰⁰ KANTOROWICZ, 1906, p. 126 : Paduanus autem Petrus ... ; p. 127-8 : tamen Egidius Romanus innuit ...

citée à plusieurs reprises par des juristes ultérieurs, parmi lesquels il faut mentionner Bartole de Sassoferrato, qui était à cette époque l'élève de Cino à Pérouse, ou Angelo degli Ubaldi. Pour finir, le conseil donné par Cino était de faire observer par des médecins compétents si le développement du nouveau-né était conforme à la durée du mariage, préférant une observation empirique à la stricte application du dogme juridique.

Il est rare de rencontrer un cas aussi flagrant de rencontre féconde entre deux sciences, sous la forme d'un dialogue savant entre collègues. Pour exceptionnelle qu'elle soit, cette situation a l'intérêt de faire ressortir l'unité d'un même milieu intellectuel. Le fait que des universitaires, juristes ou médecins, aient initialement fréquenté les mêmes facultés des arts constitue un facteur déterminant. À Padoue, à un niveau moins élevé, des maîtres ès arts tels Geremia da Montagnone ou Zambonino da Gazzo, interviennent dans plusieurs domaines, produisant aussi bien des manuels de rhétorique que de médecine¹⁰¹. Les cercles respectifs des juristes et des médecins étaient tout sauf cloisonnés, tant au point de vue des savoirs que des alliances familiales¹⁰². À ces types d'échanges se superposent d'autres rencontres nouées hors des institutions scolaires, entre des communautés que l'on considère habituellement comme fermées l'une à l'autre.

Comme l'écrit Moshe Idel, « tant au Moyen Âge qu'à la Renaissance, la coopération entre intellectuels juifs et chrétiens était beaucoup plus intense en Italie que dans tout le reste de l'Europe »¹⁰³. Cino pourrait presque servir à nouveau de point de passage. Le poète Bosone da Gubbio, qui avait été son correspondant, échangea des poèmes en vernaculaire avec Immanuel Romano, adaptateur en hébreu de la *Commedia*, alors que tous deux séjournèrent à Vérone autour de 1328 ; toutefois, le sonnet « Messer Bosone, lo vostro Manoello », composé par un tiers qui intervient dans leur échange, semble trop critique à l'égard de Dante pour pouvoir être attribué à Cino¹⁰⁴. Immanuel offre un exemple remarquable de poète savant juif, composant également des œuvres d'exégèse biblique et circulant dans plusieurs régions d'Italie, à la recherche de protecteurs ou de mécènes. Il s'inscrit dans un réseau de lettrés juifs qui possède de multiples points de contacts avec la culture chrétienne. Son cousin (ou peut-être son frère) Yehudah Romano, actif à Rome et à Naples, entre 1310 et 1330, a traduit en hébreu de nombreux textes scolastiques d'Albert le Grand, Thomas d'Aquin et Gilles de Rome. S'il a aussi commenté le *De substantia orbis* d'Averroès, l'influence de Thomas est prépondérante, au point que l'on peut parler à son propos d'un « thomisme juif »¹⁰⁵. La fonction de traducteur, souvent assumée par les savants juifs, a également joué dans l'autre sens en favorisant la divulgation latine de textes de la tradition néo-platonicienne dans les années qui nous intéressent¹⁰⁶. En certains cas, on peut véritablement parler de dialogues savants : Moshe de Salerne dans son commentaire au *Guide des perplexes* de Maimonide, composé autour de 1270,

¹⁰¹ WEISS, 1949.

¹⁰² MARANGON, 1977, p. 94-95, qui signale même la présence d'individus exerçant à la fois comme notaire et médecin.

¹⁰³ IDEL, 1996, p. 441.

¹⁰⁴ IMMANUEL ROMANO, 2002, p. 167-168 (postface de Guy Shaked). En sens contraire, ROSSI, 1988. La biographie d'Immanuel est encore très confuse, les dates de naissance et de décès variant de près de vingt ans. Son activité se situe principalement dans les années 1320.

¹⁰⁵ SERMONETA, 1976. Sur son activité de traducteur, voir en dernier lieu, RIGO, 1994.

¹⁰⁶ ZONTA, 1996, p. 141.

parle d'une collaboration étroite avec les scolastiques chrétiens Nicolas de Giovinazzo et Pierre d'Irlande, actifs à Naples¹⁰⁷. Il faut également mentionner le nom du grand Hillel ben Shemuel de Vérone qui cite littéralement le *De unitate intellectus* de Thomas dans son *Sefer tagmuley ha-nefesh* composé entre 1287 et 1291, afin de rappeler l'importance de ce centre comme point de contact entre lettrés juifs et chrétiens. C'est en effet lors de son premier séjour à Vérone, en 1303-1304, que Dante rédigea, ou du moins commença la rédaction du *De vulgari eloquentia*. Or, comme l'a récemment suggéré M. Idel, ce texte fait usage d'un concept rare de *forma prima cum anima concreata*, un hapax dans la production dantesque, dans lequel on pourrait voir un souvenir du concept abulafien de « forme de la parole » (*tzurat ha-dibbur*) qui est « naturelle, adhère à la bouche et est gravée dans le cœur (*haquqim ba-lev*) au moment de la naissance »¹⁰⁸. Abulafia était venu à Rome vers 1260 pour étudier le *Guide des perplexes* avec Hillel de Vérone ; il revint en Sicile en 1285, après un long séjour à Barcelone où il avait fondé un courant de cabale extatique. Si les hommes ne sont pas croisés, l'hypothèse d'une circulation, textuelle ou orale, à Vérone, vers 1304, est parfaitement plausible. Les trajets des personnages que l'on vient de présenter dessinent une géographie sensiblement différente de celle dans laquelle circulent les intellectuels chrétiens, davantage tournée vers le Sud de la péninsule, et liée de façon très étroite à la Catalogne.

Lettres et savoirs politiques

Dans ses *Rerum memorandarum libri*, Pétrarque, par ailleurs avare d'éloges à l'endroit de ses prédécesseurs, fait une exception pour le Padouan Lovato Lovati, mais sa louange se teinte aussitôt de mépris : ce dernier aurait « confondu les neuf muses et les douze tables »¹⁰⁹. Le jugement n'est pas de nature esthétique. Aux yeux de Pétrarque, Lovato aurait pu revendiquer le primat parmi les poètes « de notre époque ou de celle de nos pères ». On lui doit aussi la redécouverte de textes antiques rares, tels que les tragédies de Sénèque, et le retour à l'usage de la minuscule caroline qui fut par la suite la marque de fabrique graphique des humanistes : à tous égards, Lovato mérite d'être considéré comme le premier d'entre eux¹¹⁰. La critique est en réalité de nature sociale et vise la profession juridique que le padouan a continué d'exercer, au lieu de s'adonner à temps plein aux belles lettres. De fait, Lovato a été, à partir de 1267, membre du collège des juges du palais et a tenu un rôle important dans la vie politique communale, remplissant également l'office de podestat à Vicence durant l'année 1292. Sa noblesse et son prestige lui font tenir le premier rang dans les documents notariés dans lesquels il figure, juste après les docteurs en droit¹¹¹. Au titre de ses multiples

¹⁰⁷ HILLEL BEN SAMUEL, 1981, p. 4-26.

¹⁰⁸ IDEL, 1996. Cette identification n'emporte toutefois l'adhésion de tous les chercheurs.

¹⁰⁹ *Novem musus duodecim tabulas immiscuisset et animus ab eliconiis curis ad forensium strepitum deflexisset...*, cité dans BILLANOVICH, 1976, p. 109-110.

¹¹⁰ WEISS, 1951, BILLANOVICH, 1976, WITT, 2000, p. 20-21 qui rejette l'étiquette habituelle de « pré-humanisme », définie négativement de façon à conserver à Pétrarque le rôle de fondateur qu'il s'est attribué lui-même. La plupart des écrits de Lovato n'ont pas été conservés.

¹¹¹ De nouveaux témoignages de son activité apparaissent dans *Il « Liber contractuum » dei frati Minori di Padova e Vicenza*, 2002, p. 214, 228, 690, 798 (documents datés de 1290 et 1295).

interventions publiques, il fut par exemple en 1306 membre d'une commission de sages qui autorisa la commune à verser à Pietro d'Abano un salaire cinq fois supérieur au tarif habituel¹¹².

On peut mettre en regard le rôle joué par Brunetto Latini (ca. 1225-1293) à Florence, comme introducteur de nouveaux savoirs et éclairer de la génération de Dante. Notaire de profession et lui aussi fortement engagé dans la politique de sa cité, Brunetto est principalement connu pour son *Trésor*, encyclopédie rédigée en français durant son exil à Paris, durant les années 1260, qui contient, en son centre, une traduction de la *Summa alexandrinum* produite à l'aide de la version toscane réalisée par Taddeo Alderotti¹¹³. Sa première idée était toutefois de composer une *Rettorica*, adaptant en toscan le *De inventione* cicéronien, qui fut achevée ultérieurement. Le choix d'écrire ce mot avec un double T, qui le rattache à l'étymologie de *rector* plutôt qu'à celle de *rhetor*, indique la fonction intrinsèquement politique dévolue à ses yeux à la rhétorique¹¹⁴. Les deux projets, initiés dans la même décennie, conduisent dans des directions apparemment opposées. Alors que se forme à Padoue un cercle élitiste, dédié à la découverte, l'étude et l'imitation de la littérature antique, on assiste à Florence au début d'un mouvement massif de traduction en toscan d'ouvrages classiques. Ronald Witt rapporte à juste titre cette divergence à une différence de structures sociales : les élites florentines se sont ouvertes à des familles enrichies par le commerce et la finance, l'ancienne noblesse étant écartée des groupes dirigeants, tandis qu'en Vénétie, le pouvoir communal est resté concentré aux mains d'une noblesse tirant ses revenus de propriétés foncières et peu encline aux activités commerçantes ; or, comme on l'a déjà vu, la culture marchande privilégie la langue vernaculaire, alors que les milieux juridiques sont d'abord tournés vers la pratique du latin¹¹⁵. En dépit de cet écart, dans les deux cas, l'activité littéraire reste inséparable d'un engagement civique fort.

Albertino Mussato, choisi par Lovato pour être son disciple préféré, peut ici servir d'exemple paradigmatique. Fils illégitime d'un noble des environs de Padoue, Mussato n'a pu mener de longues études. Devenu notaire, il a toutefois accédé lui aussi rapidement à des fonctions politiques de première importance, dans la ville et au dehors, puisqu'il fut par deux fois podestat d'une petite ville des alentours (Lendinara), exécuteur des ordonnances de justice à Florence et ambassadeur de la commune de Padoue auprès de Boniface VIII en 1302¹¹⁶. Dans les premières décennies du XIV^e siècle, Padoue et Bologne étaient parmi les derniers bastions du régime communal, alors que la plupart des grandes cités italiennes, les unes après les autres, se plaçaient sous la domination de seigneurs. La présence d'universités et de vastes communautés lettrées en leur sein ne sont peut-être pas totalement étrangères à cette situation. À la différence de Bologne, Padoue se trouvait sous la menace d'un voisin agressif en la personne de Cangrande della Scala (1291-1329). Incarnation de la gloire militaire, jouissant du

¹¹² THORNDIKE, 1926. Gloire locale, Pietro d'Abano est une figure originale parmi les médecins italiens ; son projet est marqué par la volonté d'imposer l'usage de l'astrologie en médecine, voir JACQUART, 1993.

¹¹³ GENTILI, 2005b.

¹¹⁴ BRUNETTO LATINI, 2007 (introduction de Pietro Beltrami, p. XII-XIII).

¹¹⁵ WITT, 2000, p. 21, 65-66, 81-83, 196.

¹¹⁶ WITT, 2000, p. 115-173.

titre de vicaire impérial en Lombardie depuis 1311, le jeune seigneur de Vérone a mené d'incessantes campagnes contre ses voisins jusqu'à son décès, en 1329, dans Trévise qu'il venait enfin de conquérir. Mussato, blessé au combat en 1314 devant Vicence, demeura quelques mois prisonnier de Cangrande. Une fois libéré, il composa une tragédie inspirée de Sénèque qui, sous couvert d'une dénonciation de la longue tyrannie exercée sur Padoue par Ezzelino III da Romano (1237-1262), visait tout autant la menace que constituait le tyran véronais. L'idée d'un couronnement du poète, à la suite de pareil morceau de bravoure, revient à Rolando da Piazzola, neveu de Lovato et lui aussi juge et fin lettré. Destinée à célébrer tant la gloire du poète que la liberté communale, le 3 décembre 1315, jour de l'anniversaire de Mussato, une procession menée par le collège des juges et les maîtres et étudiants de la faculté des arts vint le saluer à son domicile pour l'accompagner en triomphe jusqu'au palais de la ville où il reçut la couronne de laurier¹¹⁷. La procession fut répétée deux fois, dans des années qui constituent une véritable apothéose du régime communal, marquée par l'institution d'un *defensor populi*, magistrat destiné à faire office de représentant du peuple¹¹⁸. L'apothéose padouane est inséparablement politique et culturelle puisqu'aux mêmes dates, Giotto, qui avait déjà peint la chapelle des Scrovegni en 1304-1305, réalisait les fresques du *palazzo della ragione*. Outre les aspects de célébration politique et littéraire, avec l'implication de l'université, la glorification d'un individu vivant et la reprise de symboles antiques, on voit se condenser dans le couronnement la plupart des traits du modèle que nous avons cherché à construire. Loin d'être un événement isolé, il est au carrefour de tendances majeures de ce moment culturel italien. On comprend mieux de la sorte l'arrière-plan de la proposition de Giovanni del Virgilio, lettré padouan enseignant à Bologne qui promettait à Dante un triomphe comparable s'il composait une œuvre de même niveau pour célébrer les victoires de Cangrande (la gloire poétique ne s'obtient qu'à titre politique) et la réponse du Toscan qui laisse entendre que s'il rêve d'un couronnement, celui-ci ne pourrait avoir lieu ailleurs qu'à Florence (la gloire poétique et politique est inséparable d'une identité communale)¹¹⁹. Ce dialogue permet de cerner le triple enracinement politique de la *Commedia*, dans laquelle Dante parle et juge, avec des degrés d'intensité et de précision variables, du destin de sa ville natale, de l'espace italien et finalement de l'ensemble de la chrétienté.

La cérémonie n'eut lieu que trois fois. Dès 1318, alors que la commune avait appelé à sa tête Giacomo da Carrara qui signa aussitôt une paix avec Cangrande della Scala, Mussato était tombé en disgrâce et avait été condamné à l'exil. Cependant, ces oppositions et revirements politiques à l'échelle locale s'inscrivent sur le fond d'une structure de pensée largement partagée. Même au sein de sa lutte contre le tyran, dont la légitimité provient de son titre de vicaire impérial, Mussato en appelle lui-même à l'empereur. Comme pour la plupart des intellectuels-citoyens de cette époque, qu'ils soient favorables ou hostiles à la ligue gibeline menée par Cangrande, l'horizon politique indépassable est celui de l'empire qui doit garantir la paix des cités italiennes. Ce n'est pas un hasard si, tant Lovato

¹¹⁷ CHEVALIER, 2004. Le précédent à cette cérémonie que constitue la réception solennelle par l'université de la *Chronica* de Rolandino, en 1262, au moment du rétablissement du régime communal, n'implique pas une semblable mobilisation des institutions civiques.

¹¹⁸ PIAIA, 2004, p. 194.

¹¹⁹ *Eclogae* I, 41-44.

Lovati que Geri d'Arezzo ont rédigé des traités, tous deux perdus, invitant à surmonter les divisions entre guelfes et gibelins¹²⁰. S'il est un événement qui a pu les réunir, ce fut assurément la venue en Italie d'Henri de Luxembourg, élu empereur en novembre 1308, couronné à Rome en 1312, et défait à Buonconvento, au sud de Sienne, en mars 1313. En l'espace de trois années, ce dernier rassembla autour de lui, à tour de rôle ou simultanément, un nombre important des lettrés qui nous occupent. L'épître V de Dante, rédigée en octobre ou novembre 1310, lui servit d'introduction auprès d'Henri qui venait alors d'arriver à Milan, tandis que trois autres lettres, adressées à l'impératrice au printemps suivant, célébraient la campagne militaire menée en Lombardie. Cino, comme on l'a vu, participa activement au couronnement romain. Mussato se joignit quelques temps à la suite du nouvel empereur et composa une épopée à sa gloire. On peut également mentionner dans ces parages un autre écrivain toscan de la même génération, Francesco da Barberino (1267-1348), dont la carrière littéraire fut moins précoce. Étudiant à Bologne dans les années 1290, notaire à Florence, puis condamné à l'exil, il enseigna dans plusieurs villes de Vénétie (Padoue, Venise, Trévise), avant de séjourner en Provence et France. Lui aussi adressa une épître enthousiaste au nouvel empereur, et revint à cette occasion en Italie, où il obtint finalement la licence universitaire en 1313¹²¹. Les énergies intellectuelles et littéraires que la cause impériale pouvait mobiliser étaient sans doute bien supérieures à ses capacités militaires. Elles témoignent toutefois clairement que la *Monarchia* de Dante n'a rien d'une pensée nostalgique coupée de la réalité : elle est au contraire l'une des expressions les plus sophistiquées de l'idéal politique dominant dans les milieux et les temps où elle fut rédigée.

Ce tableau permet de mieux appréhender, du point de vue de son contexte italien, l'œuvre et l'action de Marsile Mainardino de Padoue, dont la biographie est encore couverte de larges zones d'ombres¹²². Élève de Pietro d'Abano à Padoue, où ce dernier avait repris son enseignement à partir de 1305, il a fait partie, en 1315, des témoins de la profession de foi prononcée peu avant sa mort par le médecin, suspecté par l'inquisition mais protégé par sa commune. Entre temps, sa carrière s'était poursuivie à la faculté des arts de Paris, où il fut élu, honneur rarement réservé à un Italien, recteur de l'université en décembre 1312¹²³. Quelques années plus tard, il cherchait à revenir à Padoue, où il obtint l'expectative d'un canonicat en 1316. Dès sa première période d'études padouanes, il s'était lié d'amitié avec Albertino Mussato qui lui dédia ses *Evidentia tragediarum Seneca*. Dans sa préface, le poète emploie une formule qui revient également dans les premières phrases du *De gestis Italicorum*, dédié à Rolando da Piazzola, parlant de discussions fréquentes menées entre compagnons dans des tavernes (*dum sepe in diversoriis cum sodalibus...*) sur des sujets politiques et moraux¹²⁴. L'autre indication de rapports étroits tient à une lettre de réprobation que Mussato adressa à son ami. La datation de ce texte est incertaine et son interprétation varie grandement selon le moment où l'on décide de la situer. Commenant par faire

¹²⁰ WEISS, 1949, p. 108 ; MARANGON, 1977, p. 93 ; WITT, p. 109.

¹²¹ THOMAS, 1883.

¹²² PINCIN, 1967.

¹²³ Sur ces années parisiennes, voir COURTENAY, 2004, qui néglige les liens maintenus avec Padoue et suggère que le *Defensor pacis* aurait pu être commencé en pensant aux rois de France.

¹²⁴ MARANGON, 1977, p. 93.

l'éloge du jeune savant, qui aurait initialement hésité entre le droit et la médecine, Mussato dit avoir encouragé Marsile à poursuivre dans l'étude de la physique ; l'engageant à présent à retrouver la voie de la science dont il s'est écarté, il lui reproche en termes métaphoriques de s'être rapproché de Matteo Visconti et de Cangrande della Scala¹²⁵. De fait, on sait qu'en 1319, Marsile fut l'ambassadeur des seigneurs lombards auprès de Charles de la Marche (le futur roi de France Charles IV), pour lui demander de prendre la tête de leur ligue, au moment où Cangrande et Matteo étaient tous deux déjà excommuniés par Jean XXII. La solution la plus vraisemblable est de penser que c'est après la paix signée entre Padoue et Cangrande, en 1318, que Marsile se rallia à ce dernier, ce que Mussato avait toutes les raisons de prendre comme une trahison¹²⁶.

Près de dix ans plus tard, dans son dernier exil de Chioggia, une autre lettre de Mussato à Marsile le montre réconforté de savoir que son ami a choisi le parti de Louis de Bavière ; il lui demande des informations afin de rédiger son ultime épopée politique, *Ludovicus bavarus*. Les liens entre les deux hommes ont donc été durables et profonds. Les modes d'expression fort différents du poète humaniste et du penseur scolastique ne doivent pas conduire à les opposer, mais au contraire inciter à les saisir dans leur complémentarité. Par son éducation universitaire, qui lui a donné à la fois une culture logique, médicale, juridique, philosophique et théologique, Marsile apporte tout ce qui fait défaut à Mussato. Signe qu'il a néanmoins fréquenté les milieux humanistes padouans, il met à profit des citations classiques empruntées à Geremia da Montagnone. Bien que les genres littéraires dans lesquels ils s'expriment soient sans rapport apparent, l'un et l'autre mettent en œuvre le même programme politique, – la paix civile dans la commune, inscrite au sein d'une vision d'un empire englobant.

Antoine de Parme, un averroïste gibelin

Pour finir ce parcours, un dernier personnage appartenant à cette génération permet de lier différents morceaux du tableau. La vie d'Antoine de Parme, médecin et philosophe, est mal documentée¹²⁷. Probablement élève de Taddeo Alderotti, *magister* à Bologne avant 1306, sa carrière universitaire s'est poursuivie à Padoue (sans doute dans les années 1306–1309, alors que le *Studium* de Bologne avait été suspendu par le pape Clément V) et Vérone. L'hypothèse d'un enseignement à Paris ne peut être appuyée sur aucun élément positif, mais sa connaissance des discussions parisiennes est trop profonde pour être de seconde main. Il intervient dans le débat des averroïstes parisiens sur la *virtus dei* et cite les positions et les opinions professées par ses contemporains rue de Garlande (*vico Garlandie*), siège de la faculté des *arts*, mais aussi lieu par excellence des *sectatores Averrois*, et

¹²⁵ MUSSATO, 2000, ep. XII, p. 169-171.

¹²⁶ C'est l'opinion de MARANGON, 1977. PIAIA, 2004 pense au contraire, sans preuve suffisante, que Marsile se serait rangé aux côtés de Cangrande dès avant 1318.

¹²⁷ Sur Antoine et pour tout ce qui suit voir Dragos CALMA et Emanuele COCCIA, « Antoine de Parme, un averroïste oublié », dans *Averroïsme et Antiaverroïsme. Actes du colloque international de la SIEPM, Genève, 3-6 octobre 2006*, à paraître, et Dragos CALMA, « Noetics and Medicine in Anthony of Parma and the Italian Averroism. A Study and Edition of the *Questio De unitate intellectus* », dans Paul BAKKER, éd., *Psychology and Other Disciplines*, à paraître.

entame un dialogue avec Jean de Jandun et Thomas Wilton¹²⁸. Dans une autre question, il mentionne et commente deux articles condamnés par Etienne Tempier en 1277¹²⁹. Comme d'autres élèves de Taddeo Alderotti, l'ampleur de son érudition et de sa curiosité intellectuelle interdit de le classer dans la seule histoire de la médecine. Auteur d'un commentaire sur la première fen du *Canon* d'Avicenne dont Bruno Nardi a montré que Dante l'avait lu et amplement utilisé dans sa *Quaestio de aqua et terra*¹³⁰, il a également rédigé de nombreuses *quaestiones* de médecine pratique. Sa production philosophique est remarquable par sa précision, son ampleur et sa radicalité. Antoine est en effet le premier averroïste qui lit et cite Siger de Brabant après la condamnation de 1277. C'est lui qui introduit les conceptions sigériennes à la faculté des arts de Padoue où, un siècle plus tard, Nicoletto Vernia et Agostino Nifo se proclameront ses héritiers. Il est également très probable que Dante soit arrivé à la connaissance des doctrines de Siger à travers Antoine, qui a composé deux traités sur l'unité de l'intellect possible. Le premier est une *Questio de unitate intellectus* récemment découverte dans un manuscrit de la Bibliothèque Universitaire de Budapest¹³¹. L'autre, les *Dubia et remotiones circa intellectum possibilem et agentem*, plus radicales dans leurs positions, se trouve dans un manuscrit de la Bibliothèque Vaticane¹³². La notoriété de ses positions est telle qu'une question anonyme du XIV^e siècle présente les opinions exprimées dans les *Dubia* comme étant la position philosophique de référence en faveur de l'unicité de l'intellect, opposée à la position des théologiens¹³³. Antoine n'a pas abordé en philosophe uniquement les questions de psychologie et de théorie des intelligences. Il a également composé des questions sur la logique et des commentaires sur le *De generatione et corruptione* et les *Météores* d'Aristote.

Comme la plupart des médecins de cette époque, sa participation et son engagement dans la vie politique sont forts. Dans les années 1319-1320, il réside à Milan, comme conseiller et médecin de Matteo Visconti. Un document le montre impliqué dans une affaire politique de la plus haute importance¹³⁴. Interrogé après coup à Avignon, un prêtre milanais, Bartolomeo Cagnolati, rapporte avoir assisté à un entretien, en octobre 1319, lors duquel, en présence d'Antoine de Parme, Matteo Visconti lui aurait demandé de provoquer la mort du pape par des incantations et des fumigations appliquées à une statuette représentant Jean XXII. Ayant refusé d'accomplir cette tâche, Matteo suggère qu'Antoine se serait lui-même rendu à Vérone, à la cour de Cangrande della Scala, pour réaliser l'opération demandée. Toutefois, après un bref séjour en prison, Bartolomeo fut à nouveau sommé de réaliser l'opération par Galeazzo Visconti, fils de Matteo, qui menaçait de faire appel à « Dante Alighiero », meilleur mage que lui. Quelles qu'aient été les réelles qualifications en sciences occultes des différents protagonistes, l'épisode montre le rôle d'intermédiaire entre les chefs de la ligue lombarde que tenait Antoine, et ses

¹²⁸ Vat. lat. 2712, f. 55rb : opinio que ad presens magis nova est in Garlandia ... quod primum principium nec est finitum nec infinitum in vigore.

¹²⁹ Vat. lat. 6768, ff. 163r-165r.

¹³⁰ NARDI, 1958, p. 55-58.

¹³¹ Edition dans Dragos CALMA, « Noetics and Medecine ».

¹³² Edition dans Dragos CALMA et Emanuele COCCIA, « Antoine de Parme ».

¹³³ A ce sujet voir ERMATINGER, 1973.

¹³⁴ EUBEL, 1897, MICHEL, 1909, p. 277-281.

rappports probables avec Dante. De fait, à la mort de Matteo Visconti, Antoine se réfugia à Vérone pour demander la protection de Cangrande. Mort en 1327, il est enterré avec sa femme, la marquise Mabilia Pallavicina, à Vérone, dans l'église de San Fermo Maggiore. Son tombeau, fastueux et réalisé selon la mode bolonaise, démontre l'importance de ce personnage, qui a été cité pendant deux siècles comme l'un des plus grands médecins de sa génération.

Conclusions

Cangrande ne survécut que deux ans à Antoine de Parme. Il décéda la même année que son adversaire de plume, Albertino Mussato. La même année 1327, l'exécution de Cecco d'Ascoli à Florence, le 16 septembre, fut suivie deux semaines plus tard par la mort naturelle de Dino del Garbo. Ces décès, pour accidentels et contingents qu'ils soient, marquent néanmoins la fin d'une époque¹³⁵. Astronome renommé, maître actif à Bologne depuis au moins 1318, Cecco avait été une première fois dénoncé auprès de l'inquisition en 1324. Les termes de cette condamnation ne sont pas connus avec précision mais le jugement s'est probablement traduit par la suspension temporaire de tout enseignement et l'interdiction permanente d'enseigner ou de soutenir certaines thèses. Cette surveillance inquisitoriale a pu l'inciter à quitter Bologne, en 1326, afin de rejoindre à Florence l'entourage de Charles de Calabre, fils de Robert d'Anjou, qui venait d'être nommé protecteur de la cité toscane. Cecco cherchait peut-être autant un revenu substantiel qu'une protection politique. Sa chute fut presque instantanée. Les sources ultérieures qui en font le récit ont certainement forcé le trait. Elles mettent en avant soit une dénonciation de Dino del Garbo qui aurait été jaloux de l'arrivée d'un concurrent, soit l'attitude de Cecco lui-même qui aurait établi des pronostics astrologiques néfastes pour les enfants du prince. Remis à l'inquisiteur et jugé relaps pour être revenu à des croyances pour lesquelles il avait été condamné à Bologne, il fut brûlé sur le champ¹³⁶.

Dans l'entourage de Charles de Calabre figuraient également trois laïcs – les premiers que nous rencontrons issus d'Italie méridionale – qui furent par la suite correspondants de Pétrarque. Comme l'a montré Samantha Kelly, il n'y a pas lieu [579] de surévaluer l'importance de ces personnages de second plan¹³⁷. Cette rencontre entre des hommes du Sud et du Centre d'Italie a pu avoir des effets, mais de façon plus diffuse. Dans l'immédiat, il est plus important de noter, la même année 1327, l'arrivée à Florence de l'humaniste Geri d'Arezzo, qui apportait avec lui une tradition de fréquentation des classiques latins développée depuis quelques décennies dans la cité arétine qui était le seul centre d'études capable de rivaliser avec Padoue en la matière¹³⁸. Mais le tournant le plus déterminant est d'une autre nature. Politiquement et militairement, au terme d'une décennie de lutte, ces années voient globalement la défaite des gibelins face à la papauté et ses alliés. La

¹³⁵ Dans sa magnifique thèse de doctorat, Joël Chandelier est également sensible à cet aspect de fin subite d'une génération intellectuelle, en notant qu'un grand nombre de médecins décédèrent dans les années 1326-1327 (voir CHANDELIER, 2007, p. 103).

¹³⁶ THORNDIKE, 1926 et 1946.

¹³⁷ KELLY, 2003, p. 41-44.

¹³⁸ WIERUSZOWSKI, 1953.

nouvelle épopée impériale de Louis de Bavière, arrivant finalement à Rome pour se faire couronner en avril 1328 après des années de tergiversations, s'acheva en fiasco. Hormis Marsile de Padoue, ses principaux partisans étaient des religieux franciscains, tous italiens à l'exception de Guillaume d'Ockham qui fut pris par accident dans l'aventure. La dimension religieuse schismatique de cette entreprise (Louis fit élire un anti-pape à Rome avant son couronnement) a sans nul doute largement contribué à empêcher l'adhésion des intellectuels laïcs qu'avait rencontrés Henri VII. La conséquence immédiate de cet échec fut un basculement de l'équilibre politique de la péninsule, désormais polarisé autour des cours d'Avignon et de Naples. Cette nouvelle donne politique eut un impact notable sur les formes et pratiques culturelles ; les intellectuels italiens de cette nouvelle génération embrassèrent généralement la carrière ecclésiastique.

Dans son manifeste pour le renouveau de l'histoire de la philosophie médiévale, Alain de Libera mettait en cause le primat accordé à l'intellectuel parisien, affirmant que la « communauté des savoirs » au Moyen Âge est « transversale, éclatée ou plutôt inassignable à résidence »¹³⁹. Dante était toutefois bien seul, aux côtés de Maître Eckhart, à donner corps à cette déclaration programmatique. La formule est juste, peut-être plus encore que son auteur ne l'imaginait en l'écrivant. En cherchant à éclairer les uns par les autres une série d'œuvres intellectuelles de premier plan, produites par des hommes appartenant à la même génération, sans se laisser prendre au piège des découpages disciplinaires, nous avons fait apparaître un panorama « transversal et éclaté » de la pensée médiévale, en la saisissant dans ses expressions académiques et littéraires. Au final, l'Alighieri est tout sauf un acteur isolé et un génie solitaire. Le tableau est cependant loin d'être complet, puisque nous avons volontairement laissé de côté l'Italie religieuse de cette même période. On y trouverait des personnages aussi remuant et versatiles que les lettrés laïcs que nous avons suivis, tel Ubertain de Casale, ou d'autres usages savants de la poésie vernaculaire, dans les *Laudi* de Iacopone da Todi. La composante féminine aurait été plus affirmée, en faisant intervenir une série de grandes mystiques¹⁴⁰. Ce découpage heuristique ne visait qu'à faire ressortir le rôle prépondérant que jouèrent alors les intellectuels laïcs, qui ne se retrouvent nulle part ailleurs en Europe avant le XVI^e siècle. Ce fait n'implique aucune extranéité des lettrés [580] à l'égard de la religion. Pour s'en convaincre, il suffit de rappeler que Pietro d'Abano, pourtant suspect d'hérésie et d'athéisme, s'est fait enterrer chez les franciscains de Padoue, dans la basilique de saint Antoine, dans un couvent où résidait alors un autre parent de Lovato, Bernardo de Piazzola¹⁴¹.

Il faut également souligner pour conclure que les enseignements à tirer de cette enquête italienne valent également pour d'autres régions d'Europe. Une fois le phénomène d'ensemble mis en lumière, il permet de découvrir ailleurs des formes analogues dans des états moins aboutis. On rencontre ainsi, aux mêmes dates, en Catalogne d'autres intellectuels laïcs tels qu'Arnaud de Villeneuve et Raymond Lulle qui interviennent avec fracas dans le débat théologique, l'un et l'autre étant symptomatiquement rejetés par la faculté parisienne. Il n'est d'ailleurs pas surprenant de découvrir que Lulle et Pietro d'Abano ont sympathisé durant leur séjour parisien. L'étude des rencontres entre médecins, astronomes et philosophes à

¹³⁹ DE LIBERA, 1991, p. 349.

¹⁴⁰ DALARUN, 2008.

¹⁴¹ *Liber contractuum*, passim.

la faculté des arts parisienne dans cette période mériterait sans nul doute d'être reprise en détail, dans une optique qui ne se focaliserait pas sur la question des effets des condamnations de 1277. De même, l'interaction entre savoirs scolastiques et littérature vernaculaire demanderait à être examinée sérieusement. En Angleterre, il est notable que le regain d'intérêt pour les auteurs classiques a commencé aux mêmes dates qu'à Padoue ou Arezzo, avec le franciscain Jean de Galle, suivi par le dominicain Nicolas Trevet, quoique sous une forme infiniment moins érudite. Le mouvement s'est néanmoins poursuivi et a donné lieu, dans les premières décennies du XIV^e siècle, à des productions dignes d'intérêt¹⁴². Si les leçons de cette étude peuvent donc valoir à une échelle plus large, il n'en reste pas moins que cette « saison » italienne présente un caractère distinctif indéniable¹⁴³.

Bibliographie

1. Sources

- ALEXANDER VON ROES, 1958, *Schriften*, éd. Herbert GRUNDMANN et Hermann HEIMPEL, Stuttgart, Hiersemann.
- ANTONIO DA TEMPO, 1977, *Summa artis rithmici vulgaris dictaminis*, éd. Richard ANDREWS, Bologne, Commissione per i testi di lingua.
- BRUNETTO LATINI, 2007, *Tresor*, éd. Pietro G. BELTRAMI et al., Turin, Einaudi.
- BRUNI (Leonardo), 1994, *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum*, éd. Stefano BALDASSARRI, Florence, Olschki.
- Charularium Universitatis Parisiensis*, 1889, éd. Heinrich DENIFLE, Emile CHÂTELAIN, Paris.
- DANTE ALIGHIERI, 1996, *Ecloghe*, dans ID., *Opere minori*, vol. III, t. II, éd. Enzo CECCHINI, Milan/Naples, Ricciardi.
- DE ROBERTIS (Domenico), 1974, *Il codice Chigiano L.V. 176 autografo di Giovanni Boccaccia. Edizione fototipia*, Rome, Archivi Edizioni-Florence, Alinari.
- FENZI (Enrico), 1999, *La canzone d'amore di Guido Cavalcanti e i suoi antichi commenti*, Gênes, Il Melangolo.
- GUARNERIUS IURISPERITISSIMUS, 1999, *Liber divinarum sententiarum*, éd. Giuseppe MAZZANTI, Spolète, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.
- GUIDO CAVALCANTI, *Rime*, 1978, éd. Marcello CICCUTO, Milan, Rizzoli.
- HILLEL BEN SAMUEL, 1981, *Book of the Retribution of the Soul* (en hébreu), éd. Joseph B. SERMONETA, Jerusalem, 1981.
- IMMANUEL ROMANO, 2000, *L'Inferno e il Paradiso*, Florence, La Giuntina.
- IMMANUEL ROMANO, 2002, *Mahbereth Prima*, éd. Stefano FUMAGALLI, M. Tiziana MAYER, introd. Guy SHAKED, Milan, Aquilegia.
- LAWN, Brian, 1963, *The Salernitan Questions. An Introduction to the History of Medieval and Renaissance Problem Literature*, Oxford, Clarendon Press.
- Il «Liber contractuum» dei frati Minori di Padova e di Vicenza (1263-1302)*, E. BONATO (éd.), Rome, Viella, 2002.
- MARSILE DE PADOUE, 1979, *Oeuvres mineures. Defensor minor, De translatione imperii*, Paris, éd. et trad. Colette JEUDY et Jeannine QUILLET, préf. Bernard GUENÉE.

¹⁴² SMALLEY, 1960.

¹⁴³ Nous tenons à remercier, pour leurs précieuses observations, Etienne Anheim, Damien Boquet, Blaise Dufal, Benoît Grévin, Samantha Kelly, Robert Lerner, Andrea Robiglio, Irène Rosier Catach, Irene Zavattero, et plus que tout autre, Joël Chandelier.

UNE GÉNÉRATION D'INTELLECTUELS ITALIENS

PIETRO D'ABANO, 1992, *Trattati di astronomia*, éd. et introd., Graziella FEDERICI VESCOVINI, Padoue, Programma.

Poeti del Dolce stil Novo, 1969, éd. Mario MARTI, Florence.

Rimatori del Dolce Stil Novo, 1939, éd. Luigi DI BENEDETTO, Bari, Laterza.

WILHELMUS LUCENSIS, 1983, *Comentum in tertiam ierarchiam Dionisii que est de De divinis nominibus*, éd. Ferruccio GASTALDELLI, Florence, Olschki.

2. Etudes

ANHEIM (Etienne), 2007, « I ritratti dei papi tra Roma e Avignone (1270-1370) », dans *Arnolfo di Cambio e la sua epoca. Costruire, scolpire, dipingere, decorare*, V. FRANCHETTI PARDO (éd.), Rome, Viella, p. 231-238.

ANTONELLI (Roberto), 1992, « Canzoniere Vaticano latino 3793 », dans *Letteratura Italiana. Le opere*, vol. I, *Dalle origini al cinquecento*, Turin, Einaudi.

ANTONELLI (R.), 1994, « La morte di Beatrice e la struttura della storia », dans *Beatrice nell'opera di Dante e nella memoria europea (1290-1990)*, Firenze, Cadmo, p. 34-56.

BERMAN (Harold J.), 1983, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

BIANCHI (Luca), 1999, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII^e-XV^e siècles)*, Paris, Belles-Lettres.

BILLANOVICH (Guido), 1976, « Il preumanismo padovano », *Storia della cultura veneta. 2. Il Trecento*, Vicence, Neri Pozza, p. 1-110.

BOUREAU (Alain), 1992, « Droit et théologie au XIIe siècle », *Annales. Economies, sciences sociales*, 6, p. 1113-1125.

BOUREAU (Al.) 2006, « De l'enquête au soupçon. La fondation de la discipline théologique à l'université de Paris (1200-1350) », in J. BOUTIER, J.-C. PASSERON, J. REVEL (dir.), *Qu'est-ce qu'une discipline ?*, Paris, Editions de l'EHESS, p. 213-228.

BOUREAU (A.), 2007, *L'Empire du livre. Pour une histoire du savoir scolastique (1200-1380)*, Paris, Belles-Lettres, 2007.

BRASINGTON (Bruce C.), 2006, « Lessons of Love : Bishop Ivo of Chartres as Teacher » in *Teaching and Learning in Northern Europe, 1000-1200*, Sally N. VAUGHN, Jay RUBENSTEIN (dir.), Turnhout, Brepols.

BUZZETTI (Dino), FERRIARI (Maurizio), TABARRONI (Andrea) éd., 1992, *L'insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo*, Bologna, Istituto per la storia dell'Università.

CALMA (Dragos), « Noetics and Medecine in Anthony of Parma and the Italian Averroism. A Study and Edition of the *Questio De unitate intellectus* », à paraître dans *Psychology and the Other Disciplines*, Paul BAKKER (éd.).

CALMA (D.), COCCIA (Emanuele), 2008, « Antoine de Parme, un averroïste oublié », à paraître dans *Averroïsme et Antiaverroïsme, Actes du colloque international de la SIEPM* (Genève 3-6 octobre 2006).

CAMUFFO (Maria Luisa), 1987, « Presenze dantesche nell'Acerba di Cecco d'Ascoli », *Rivista di letteratura italiana*, 5, p. 90-100.

CAMUFFO (Maria Luisa.) et COSTANTINI (Aldo Maria), 1988, « Il fiore di virtù: una nuova fonte per l'Acerba », *Rivista di Letteratura italiana*, 6, p. 247-258.

CATENAZZI (Flavio), 1988, « Per Maestro Torrigiano da Firenze », *Rivista di Letteratura Italiana*, 6, p. 265-273.

CHANDELIER (Joël), 2007, *La réception du Canon d'Avicenne. Médecine arabe et milieu universitaire en Italie avant la peste noire*, Doctorat, EPHE, IVe section.

CASTELNUOVO (Enrico), 1983, « Arte della città, arte delle corti tra XIII e XIV secolo », *Storia dell'arte italiana*, t. 5, Turin, Einaudi, p. 165-227.

CASTELNUOVO (E.), 1993, *Portrait et société dans la peinture italienne*, Paris, Montfort (éd. or. 1973).

CHEVALIER (Jean-Frédéric), 2004, « Le couronnement d'Albertino Mussato ou la renaissance d'une célébration », *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, 2, p. 42-55.

CORTI (Maria), 1983, *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Turin, Einaudi.

POÉSIE ET PROPHÉTIE

- COURTENAY (William J.), 2001, « Curers of Body and Soul: Medical Doctors as Theologians », dans BILLER (Peter) et ZIEGLER (Joseph), éd. *Religion and Medicine in the Middle Ages*, York, York Medieval Press, p. 69-75.
- COURTENAY (W. J.), 2004, « University Masters and Political Power : The Parisian Years of Marsilius of Padua », dans *Politische Reflexion in der Welt des Späten Mittelalters*, M. KAUFHOLD (éd.), Leyde, Brill, p. 209-223.
- CRESPO (Roberto), 1988, « La Compiuta Donzella », *Medioevo romanzo*, 13, p. 203-222.
- DALARUN (Jacques), 2008, « Dieu changea de sexe, pour ainsi dire ». La religion faite femme, XIe-XVe siècle, Paris, Fayard.
- DAVIS (Charles. T.), 1965, « Education in Dante's Florence », *Speculum*, 40, p. 415-435, repris dans ID., *Dante's Italy and other essays*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1984, p. 137-157.
- DAVIS (C. T.), 1974, « Ptolemy of Lucca and the Roman Republic », repris dans *Dante's Italy*.
- DE LIBERA (Alain), 1991, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil.
- DIONISOTTI (Carlo), 1951, « Geografia e storia della letteratura italiana », *Italian Studies*, 6, p. 70-93, repris in ID., *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino, Einaudi, 1967, p. 25-54.
- DRONKE (Peter), 1986, *Dante and Medieval Latin Traditions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ERMATINGER (Charles. J.), 1973, « Gilles of Rome and Anthony of Parma in an Anonymous Question on the Intellect », *Manuscripta*, 17, p. 91-114.
- EUBEL (Konrad), 1897, « Von Zauberei und Wesen anfangs des 14. Jahrhunderts », *Historisches Jahrbuch*, 18, p. 609-614.
- FEO (Giovanni) et ANTONELLI (Armando), 2003, « La lingua dei notai a Bologna ai tempi di Dante », in *La langue des actes. Actes du XI^e Congrès international de diplomatique*, Olivier GUYOTJEANNIN (dir.), Paris, Editions en ligne de l'Ecole des chartes [en ligne : <http://elec.enc.sorbonne.fr/document297.html>].
- FERRARA (Sabrina), 2005, « La poésie politique de Cino de Pistoia », *Arzana*, 11, p. 215-255.
- FOLENA (Gianfranco), 1964, « Überlieferungsgeschichte der altitalienischen Literatur », *Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur II*, Zürich, Atlantis, p. 319-537.
- FOLENA (G.), 1965, « Cultura e poesia dei Siciliani », *Storia della letteratura italiana. Le origini e il duecento*, Milan, Garzanti, p. 271-347.
- FOLENA (G.), 1976, « Tradizione e cultura trobadorica nelle corti e nelle città venete », *Storia della cultura veneta, I. Dalle origini al trecento*, Vicence, Neri Pozza, p. 453-562.
- GARDNER (Julian), 1974, « The Stefaneschi Altarpiece : A Reconsideration », *Journal of the Courtauld and Warburg Institute*, 37, p. 57-103.
- GARGAN (Luciano), 1971, *Lo studio teologico e la biblioteca dei domenicani a Padova nel tre e quattrocento*, Padoue, Antenore.
- GENTILI (Sonia), 2005a, « Destini incrociati. Taddeo Alderotti docente allo Studio bolognese e la letteratura italiana delle origini », *Quaderni di Filologia Romanza*, 17, p. 169-210.
- GENTILI (S.), 2005b, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Pref. di P. DRONKE, Rome, Carocci.
- GENTILI (S.), 2007, « L'amour entrave-t-il la raison? », *Critique*, n° 716-717, p. 91-101.
- GIUNTA (Claudio), 1998, *La poesia italiana nell'età di Dante. La linea Bonagiunta-Guinizzelli*, Bologne, Il Mulino.
- GIUNTA (C.), 2002, *Versi a un destinatario. Saggio sulla poesia italiana del Medioevo*, Bologne, Il Mulino.
- GOLDIN (D.), 1974-1975, « Autotraduzione latina nei Documenti d'amore di Francesco da Barberino », *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti*, 133, p. 371-392.
- GORNI (Guglielmo), 2008, *Dante. Storia di un visionario*, Bari, Laterza.
- HEULLANT-DONAT (Isabelle), 2000, (dir.), *Cultures italiennes (XIIe-XVe siècle)*, Paris, Cerf.
- HOLLANDER (Robert), 1980, « Dante theologus-poeta » dans ID., *Studies in Dante*, Ravenna, Longo, p. 39-89.
- HOLLANDER (R.), 1999, « Dante's 'Dolce Stil novo' and the Comedy », *Dante. Mito e Poesia, Atti del secondo Seminario dantesco internazionale (Monte Verità, Ascona 23-27 giugno 1997)*, M. PICONE et T. CRIVELLI (éd.), Firenze, Cesati, p. 263-281.
- HOLLANDER (R.), 2001, *Dante. A Life in Works*, New Haven-Londres, Yale University Press.
- HOLMES (Olivia), 2000, *Assembling the Lyric Self. Authorship from Troubadour Song to Italian Poetry Book*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

UNE GÉNÉRATION D'INTELLECTUELS ITALIENS

- IMBACH (Ruedi), 1989, *Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema*, Amsterdam, Grüner.
- IMBACH (R.), 1996, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Fribourg-Paris, Editions universitaires-Le Cerf.
- IDEL (Moshe), 1996, « À la recherche de la langue originelle : le témoignage du nourrisson », *Revue de l'histoire des religions*, 213, p. 415-442.
- JACQUART (Danielle), 1993, « L'influence des astres sur le corps humain chez Pietro d'Abano », dans RIBÉMONT (Bernard), dir. *Le corps et ses énigmes au Moyen Age*, Caen, Paradigme, p. 73-86.
- KANTOROWICZ (Hermann), 1906, « Cino da Pistoia e il primo trattato di medicina legale », *Archivio storico italiano*, 37, p. 115-128.
- KELLY (Samantha), 2003, *The New Solomon. Robert of Naples (1309-1343) and Fourteenth-Century Kingship*, Leyde, Brill.
- KÖHLER (Erich), 1982, *Literatursoziologische Perspektiven. Gesammelte Aufsätze*, Henning KRAUSS (éd.), Heidelberg, Winter.
- KRISTELLER (Paul Oskar), 1956, « The School of Salerno : Its Development and Its Contribution to the History of Learning », *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Rome.
- MALATO (Enrico), 2004, *Dante e Guido Cavalcanti. Il dissidio per la Vita nuova e il 'disdegno' di Guido*, Rome, Salerno.
- MARANGON (Paolo), 1977, « Marsilio tra preumanismo e cultura delle arti. Ricerca sulle fonti padovane del I discorso del *Defensor pacis* », *Medioevo*, 3, p. 89-119.
- MARIAUX (Pierre Alain), 2003, « Quelques hypothèses à propos de l'artiste roman », *Médiévales*, 44, p. 199-214.
- MATTEINI (Nevio), 1958, *Il più antico oppositore politico di Dante, Guido Vernani*, Padoue, Cedam.
- MAZZANTI (Giuseppe), 2006, « La teologia a Bologna nel secolo XII », *Divus Thomas* (Bologna), 44, p. 118-135.
- MCVAUGH (Michael), 2006, *The Rational Surgery of the Middle Ages*, Florence, SISMEL.
- MICHEL (Robert), 1909, « Le procès de Matteo et Galeazzo Visconti », *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, 29, p. 269-327.
- MIRAMON (Charles de), 2006, « Innocent III, Huguccio de Ferrare et Hubert de Pirovano. Droit canonique, théologie et philosophie à Bologne dans les années 1180 », *Medieval Church Law and the Origins of the Western Legal Tradition. A Tribute to Kenneth Pennington*, W. P. MÜLLER, M. E. SOMMAR (éd.), Washington, Catholic University of America Press, p. 320-346.
- MONFASANI (John), 1993, « Aristotelians, Platonists, and the Missing Ockhamists; Philosophical Liberty in Pre-Reformation Italy », *Renaissance Quarterly*, vol. 46, p. 247-276, rééd. dans Id., *Greeks and Latins in Renaissance Italy. Studies on Humanism and Philosophy in the XVth Century*, Aldershot, Ashgate, 2004.
- MONTI (Gennaro Maria), 1924, *Cino da Pistoia giurista, con bibliografia e tre appendici di documenti inediti*, Città di Castello, Il Solco.
- NARDI (Bruno), 1958, *La caduta di Lucifero e l'autenticità della Quaestio de aqua et terra*, Turin-Rome, Società Editrice Internazionale.
- NOONAN (John T.), « Gratian Slept Here: The Changing Identity of the Father of the Systematic Study of Canon Law », *Traditio*, 35, p. 145-172.
- PADOVANI (Andrea), 1997, *Perché chiedi il mio nome ? Dio, natura e diritto nel secolo XII*, Torino, Giapichelli.
- PANELLA (Emilio), 1985, « Dal bene comune al bene del comune: I trattati politici di Remigio dei Girolami nella Firenze dei bianchi-neri », *Memorie domenicane*, 16, p. 1-198.
- PARAVICINI BAGLIANI (Agostino), 1991, *Medicina e scienze della natura alla corte dei Papi nel Duecento*, Spolète, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.
- PETROCCHI (Giorgio), 1997, *Vita di Dante*, Bari, Laterza.
- PIAIA (Gregorio), 2004, « The Shadow of Antenor : on the relationship between the *Defensor pacis* and the institutions of the city of Padua », *Politische Reflexion in der Welt des Späten Mittelalters*, KAUFHOLD (Martin) éd., Leyde, Brill, p. 193-207.
- PINCIN (Carlo), 1967, *Marsilio*, Turin, Giapicchielli.
- PIRON (Sylvain), 2000, « Le poète et le théologien : une rencontre dans le *studium* de Santa Croce », *Picenum Seraphicum*, 19, p. 87-134, repris dans J. BIARD, F. MARIANI ZIANI (éds.), *Ut philosophia poesis. Questions philosophiques dans l'écriture de Dante, Pétrarque, Bocacce*, Paris, Vrin, 2008, p. 73-112.

POÉSIE ET PROPHÉTIE

- RIGO (Caterina), 1994, « Egidio Romano nella cultura ebraica : le versioni di Yehudah b. Mosheh Romano », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 5, p. 397-437.
- RIGO (C.), 1999, « Per un'identificazione del sapiente cristiano Nicola da Giovinazzo collaboratore di rabbi Mosheh ben Shelomoh da Salerno », *Archivum fratrum praedicatorum*, 69, p. 61-146.
- ROSSI (Guido), 1957, « Contributi alla biografia del canonista Giovanni d'Andrea (L'insegnamento di Novella e Bettina, sue figlie, ed i presunti responsa di Milancia, sua moglie) », *Rivista trimestrale di diritto e procedura civile*, 11, p. 1451-1502.
- ROSSI (Luca Carlo), 1988, « Una ricomposta tenzone (autentica?) fra Cino da Pistoia e Bosone da Gubbio », *Italia medioevale e umanistica*, 31, p. 45-80.
- SANTAGATA (Marco), 1990, *Per moderne carte. La biblioteca volgare di Petrarca*, Bologne, Il Mulino.
- SERMONETA (Joseph B.), 1976, « Pour une histoire du thomisme juif », dans G. VERBEKE et D. VERHELST (éd.), *Aquinas and Problems of his time*, Leuven, p. 130-135.
- SIRAI (Nancy G.), 1973, *Arts and Sciences at Padua. The Studium of Padua before 1350*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- SIRAI (N. G.), 1981, *Taddeo Alderotti and His Pupils : two generations of Italian medical learning*, Princeton, Princeton University Press.
- SIRAI (N. G.), 2001, *Medicine and the Italian Universities, 1250-1600*, Leyde, Brill.
- SMALLEY (Beryl), 1960, *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*, Oxford, Blackwell.
- STARN (Randolph), 1982, *Contrary Commonwealth: The Theme of Exile in Medieval and Renaissance Italy*, Berkeley, University of California Press.
- THOMAS (Antoine), 1883, *Francesco da Barberino et la littérature provençale au Moyen Age en Italie au Moyen Age*, Paris, Thorin.
- THORNDIKE (Lynn), 1926, « Relations of the Inquisition to Peter of Abano and Cecco d'Ascoli », *Speculum*, 1, p. 338-433.
- THORNDIKE (L.), 1946, « More Light on Cecco d'Ascoli », *The Romanic Review*, 37, p. 296-306.
- VALLI (Luigi), 1928, *Il linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore*, Rome, Optima, 1928, (rééd. Milano, Luni 1994).
- WEISS (Roberto), 1949, *Il primo secolo dell'Umanesimo*, Roma, Storia e letteratura, 1949.
- WEISS (Roberto), 1951, « Lovato dei Lovati (1241-1309) », *Italian Studies*, 6, p. 3-28.
- WIERUSZOWSKI (Helene), 1953, « Arezzo as a Center of Learning and Letters in the Thirteenth Century », *Traditio*, 9, p. 321-391.
- WINROTH (Anders), 2000, *The making of Gratian's Decretum*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WITT (Ronald G.), 1995, « What did Giovannino Read and Write? Literacy in Early Renaissance », *I Tatti Studies*, 6, p. 83-114.
- WITT (R. G.), 2000, *'In the Footsteps of the Ancients'. The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*, Leyde, Brill.
- ZAMBON (Francesco), 1974, « Gli animali simbolici dell' Acerba », *Medioevo Romanzo*, 1, p. 61-85.
- ZAVATTERO (Irene), 2005, « La *Quaestio de felicitate* di Giacomo da Pistoia : un tentativo di interpretazione alla luce di una nuova edizione critica del testo », dans M. BETTETINI, F. D. PAPARELLA (eds.), *La felicità nel Medioevo*, Louvain-la-Neuve, Brepols, p. 355-409.
- ZONTA (Mauro), 1996, *La filosofia antica nel Medioevo ebraico. Le traduzioni medievali dei testi filosofici antichi*, Brescia, Paideia.

III.

PROPHÉTIES

Au moment de composer la table des matières de ce dossier, j'ai réalisé à ma grande surprise que la question du prophétisme, qui occupe une grande part de mon activité depuis près de cinq ans, n'a donné lieu qu'à un nombre infime de publications. En réalité, il faudrait compléter le tableau par les articles sur l'apocalyptique des franciscains spirituels.

Le fait est que les deux années de séminaire consacré aux prophéties textuelles n'ont donné lieu qu'à un unique article, qui correspond, une fois encore, à une rencontre heureuse. Benoît Grévin m'avait mentionné, à peine quelques mois à l'avance, la réunion qu'il organisait à Rome avec Stéphane Gioanni, en janvier 2006, sur la question des collections textuelles. Or j'avais précisément choisi de débiter mon séminaire en abordant les prophéties à partir de la question de leur rassemblement sous forme de collections, en prenant l'exemple d'un recueil que Jean de Roquetaillade semble avoir reçu au moment où il composait le *Liber ostensor*. La question qui importait à Benoît était surtout celle de la transmission de textes antiques, et particulièrement de textes traduits, sous forme de collection, l'ensemble de ses interrogations trouvaient un écho dans les matériaux que j'avais à ma disposition, avec cette nuance importante que les textes prophétiques médiévaux cherchent souvent à feindre une origine antique et étrangères qu'ils n'ont pas. L'essentiel de cette année de séminaire a donc été mise à profit pour examiner ces questions ; il a été nécessaire de prolonger le séminaire l'année suivante pour parvenir à rédiger cet article unique. Les matériaux et les réflexions emmagasinés à cette occasion serviront sans doute, je l'espère, à d'autres publications.

Le deuxième texte présent dans cette section est, au sens propre du terme, un produit dérivé de l'enquête menée sur les sources des *Miscellanea* de Baluze concernant les Spirituels. L'accident heureux qui a provoqué cette découverte, une fois n'est pas coutume, est le catalogue informatique de la Bibliothèque nationale de France. Alors que j'y cherchais des travaux modernes sur Baluze, en espérant trouver des titres d'ouvrages contenant son nom, j'ai surtout trouvé la référence à un fascicule paru à Amsterdam en 1700, contenant la traduction française de la *Littera magistrorum* rédigée contre la *Lectura super Apocalipsim* d'Olivi. La découverte de cet écho tardif, chez les hugenots, méritait un effort, qui n'a pas été sans profit.

XXIX

Anciennes sibylles et nouveaux oracles.

Remarques sur la diffusion des textes prophétiques en Occident, VII^e-

XIV^e siècles*

(janvier-mars 2007)

La notion de « collection textuelle » peut être comprise de deux façons nettement contrastées, selon que l'accent se porte sur la production des textes ou sur leur réception. C'est le premier sens qui est généralement retenu par les travaux présents dans ce volume. Il est alors question d'ensembles textuels dotés d'une certaine cohérence (par genre, thème ou auteur), transmis sous des formes plus ou moins stables et réunis au moyen d'une opération éditoriale qui peut être ou non revendiquée par son responsable. Dans le cas des écrits prophétiques, l'antiquité présente un cas exemplaire. On ne saurait proprement parler de « collection » pour décrire les *Libri Sibyllini* romains, gardés au secret et consultés uniquement dans des circonstances exceptionnelles par un collègue sacerdotal chargé de leur interprétation. En revanche, le terme s'applique parfaitement aux *Oracula sibyllina* qui rassemblent en douze livres des chants prophétiques attribués à la Sibylle, rédigés par des auteurs juifs ou chrétiens, cherchant à transmettre leurs croyances par la voix de la prophétesse païenne¹. De cette collection, il subsiste deux versions distinctes produites par des compilateurs chrétiens, la première vers la fin du V^e siècle ou le début du VI^e siècle et la seconde peu après 646, dans le contexte de la conquête arabe de l'Égypte. Le prologue de la première version évoque le souci de réunir, pour l'utilité du lecteur, des textes dispersés. À ce que l'on devine, ces

* [Paru dans dans Stéphane Gioanni, Benoît Grévin (éds.), *Les collections textuelles de L'antiquité tardive dans les collections médiévales. Textes et représentations, VIe-XIVe siècles*, Rome, Ecole française de Rome, 2008, p. 261-301.] La rédaction de cet article doit beaucoup aux conseils et indications fournis par Luc Ferrier, Robert Lerner et Gian Luca Potestà.

¹ En dernier lieu, voir la mise au point proposée par J.-M. Roesli, Catalogues de sibylles, recueil(s) de *Libri Sibyllini* et corpus des *Oracula Sibyllina*. Remarques sur la formation et la constitution de quelques collections oraculaires dans les mondes gréco-romain, juif et chrétien, dans *Recueils normatifs et canons dans l'antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel*, E. Norelli (éd.), Lausanne, 2004, p. 47-68 et Id., Vies et métamorphoses de la Sibylle, dans *Revue de l'histoire des religions*, 2, 2007, p. 253-271

ensembles textuels sont eux-mêmes issus de collections antérieures plus vastes encore et la tradition indirecte laisse penser qu'une anthologie limitée aux écrits sibyllins d'origine juive circulait à Alexandrie au II^e siècle de notre ère.

Or cette collection n'a pas connu de traduction globale. Les sibylles grecques sont passées en latin en ordre dispersé. Parmi les Pères de l'Église, Lactance est celui qui a donné le plus large écho à ces oracles, mais ce sont surtout les extraits cités par Augustin dans la *Cité de Dieu* qui ont assuré à la Sibylle christianisée une place dans la liturgie et l'imaginaire chrétien médiéval². Par la suite, entre le XI^e et le XIII^e siècle, plusieurs opuscules prophétiques attribués à diverses sibylles (Tiburtine, Érithée, Samienne, Delphique, etc.), sans être toujours issus du corpus sibyllin authentique, ont fait surface en Occident et ont connu des fortunes importantes³. Cette absence de transmission directe d'une collection pourtant disponible est le premier point à retenir. Le fait est d'autant plus marquant qu'un demi-siècle à peine après la constitution de l'ultime collection des *Oracula* débutait une vague de transmissions, du grec ou du syriaque vers le latin, d'écrits prophétiques bâtis sur des modèles très différents que leur meilleur spécialiste, Paul Alexander, qualifie d'« Apocalypses byzantines »⁴. Par la suite, d'autres circulations textuelles ont suivi le même parcours, auquel a fait écho, sur le mode de la fiction, la production de nouvelles prophéties latines prétendument traduites du grec ou de l'hébreu, la plus importante d'entre elles étant l'*Oraculum Cyrilli* rédigé vers 1298⁵.

Si l'on peut néanmoins parler de « collection » pour décrire un aspect de la circulation des textes prophétiques dans le Moyen Âge latin, c'est en un sens différent qui correspond à la notion proprement moderne, entendue comme rassemblement de pièces d'origines diverses, opéré à dessein par un collectionneur avisé. Cette activité, qui peut s'attacher à toute sorte de vestiges du passé⁶, constitue un trait marquant de ce qu'Étienne Anheim propose de définir comme « l'ancien régime culturel », dont les principaux traits se mettent en place au cours

² Voir l'article classique de B. McGinn, « Teste David cum Sibylla. The significance of the Sibylline tradition in the Middle Ages », dans J. Kirshner, S. F. Wemple (éd.), *Women of the Medieval World. Essays in honor of John H. Mundy*, Oxford, 1985, p. 7-35, à compléter par Id., « Oracular Transformations: The 'Sibylla Tiburtina' in the Middle Ages (with Particular Reference to the Newberry Library Version) », dans I. Chirassi Colombo e T. Seppilli (éd.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, Storia, Tradizione*, Macerata 1998, p. 603-644.

³ M. Kaup, *De prophetia ignota. Eine frühe Schrift Joachims von Fiore*, Hannovre, 1998 ; C. Jostmann, *Sibilla Erithea Babilonica. Papstum und Prophetie im 13. Jahrhundert*, Hannovre, 2006 ; A. Holdenried, *The Sybil and Her Scribes : manuscripts and interpretation of the Latin Sybilla Tiburtina c. 1050-1500*, Aldershot, 2006.

⁴ P. J. Alexander, « The Diffusion of Byzantine Apocalypses in the Medieval West and the Beginnings of Joachimism », dans A. Williams (éd.), *Prophecy and Millenarianism. Essays in Honour of Marjorie Reeves*, Harlow, Longman, 1980, p. 53-106 et l'édition posthume de son ouvrage inachevé, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, D. de F. Abrahamse (éd.), Berkeley, 1985.

⁵ *Oraculum Angelicum Cyrilli*, éd. P. Piur, in Briefwechsel des Cola di Rienzo, Berlin, 1912, p. 221-343. La datation est fournie par B. Töpfer, *Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter*, Berlin 1964 ; trad. it. *Il regno futuro della libertà. Lo sviluppo delle speranze millenaristiche nel medioevo centrale*, Genova 1992, p. 272-278. Le texte comporte de nombreux hellénismes destinés à faire accroire son origine grecque.

⁶ Pour une vue d'ensemble, cf. K. Pomian, *Collectionneurs, amateurs et curieux. Paris, Venise: XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, 1987, p. 15-59.

du XIV^e siècle⁷. Marjorie Reeves a, la première, souligné l'importance de ce phénomène, consacrant l'une des annexes de son grand livre paru en 1969, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, à la description d'un certain nombre d'anthologies de textes prophétiques produites entre le XIII^e et le XVI^e siècle⁸. Les éléments que l'on apportera ici pour éclairer la formation de ce genre littéraire ne feront que confirmer le mouvement qu'elle suggérait déjà dans cet ouvrage. La diffusion des écrits authentiques de Joachim de Fiore a rapidement suscité la production d'écrits pseudépigraphes, en nombre abondant dès les années 1240. Autour de ce corpus élargi, à partir des dernières décennies du XIII^e siècle, se sont ensuite agglutinés des écrits prophétiques de formes et d'origines très diverses, formant ainsi des collections hétéroclites dont certaines ont parfois été copiées de façon stable en quelques exemplaires. La catégorie générale d'« écrits prophétiques » employée ici n'a donc rien d'artificiel. Elle correspond au jugement de ces collectionneurs médiévaux qui rangeaient dans les mêmes volumes des traités d'exégèse biblique, de courts poèmes et des récits de visionnaires, éventuellement associés à des textes astronomiques, ayant pour trait commun la même visée d'une élucidation du futur prenant appui sur des écrits inspirés.

Dans le sillage des travaux de M. Reeves, Roberto Rusconi a examiné, dans des articles importants, les significations et les usages de telles anthologies dans l'Italie de la Renaissance, à Florence puis à Venise, soulignant également la continuité qui lie ces collections manuscrites aux premiers volumes imprimés⁹. D'autres cas attendent encore d'être étudiés en détail. Il en va ainsi de Tedaldo Civeri, juriste piémontais du XV^e siècle, qui a collecté dans un vaste recueil personnel, durant plus de quarante ans, des écrits prophétiques de toutes origines, parfois fort anciens, en notant de temps à autre dans les marges les événements annoncés qu'il voyait se réaliser¹⁰. Au fil de ses multiples recherches sur le prophétisme médiéval, Robert Lerner a rencontré plusieurs personnages partageant les mêmes goûts, en particulier le fameux « mage » Pierleone de Spolète. Ce proche de Marsile Ficin s'était constitué l'une des plus riches bibliothèques privées de la Renaissance, principalement centrée sur les textes médicaux et scientifiques, mais également dotée d'une belle section prophétique dans laquelle figuraient notamment la plupart des écrits authentiques et pseudépigraphes de Joachim ainsi qu'une très riche moisson d'écrits d'Arnaud de Villeneuve sur l'antéchrist¹¹. Le plus précoce de ces bibliophiles, actif dans la seconde moitié du XIV^e siècle, est Henry de Kirkestede,

⁷ É. Anheim, « La Chambre du Cerf. Image, savoir et nature à Avignon au milieu du XIV^e siècle », à paraître dans *Les savoirs à la cour*, Micrologus, Lausanne.

⁸ M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford, 1969, repr. Notre Dame (Ind.), 1993.

⁹ R. Rusconi, « 'Ex quodam antiquissimo libello'. La tradizione manoscritta delle profezie nell'Italia tardomedioevale ; dalle collezioni profetiche alle prime edizioni a stampa » et « Il collezionismo profetico in Italia alla fine del Medioevo ed agli inizi dell'età moderna », repris in Id., *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Rome, 1999.

¹⁰ G. Vinay, *Riflessi culturali sconosciuti del minoritismo subalpino*, dans *Bolletino storico bibliografico subalpino*, 37, 1935, p. 136-149, à compléter par Christine Morerod-Fattebert (éd.), R. E. Lerner (introd.), *Le Liber secretorum eventuum de Jean de Roquetaillade*, Fribourg, 1994, p. 103-104.

¹¹ R. E. Lerner, « The Prophetic Manuscripts of the 'Renaissance Magus' Pierleone of Spoleto », dans G. L. Potestà (éd.), *Il profetismo gioachimita tra quattrocento e cinquecento: Atti del III Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti*, Gênes, 1991, p. 97-116.

bibliothécaire de l'abbaye de Bury Saint Edmunds, qui a rassemblé et annoté avec grand soin tout le matériel prophétique qu'il a pu rencontrer durant sa carrière¹².

Dans le cas d'Henry, comme pour les autres collectionneurs de prophéties, le souci antiquaire est inséparable d'un intérêt pour l'actualité possible que peuvent présenter de vieilles prophéties, encore susceptibles d'éclairer les événements contemporains. Les aspects bibliophiliques et pratiques sont inséparablement mêlés dans cet attrait pour les matériaux prophétiques, largement attesté dans les milieux curiaux au XIV^e siècle. Le témoignage le plus éloquent, souvent cité, est une lettre de 1350 dans laquelle Cola de Rienzo, lui-même grand consommateur de prophéties, justifie auprès de l'empereur Charles IV le recours à ces ouvrages en inférant de cette pratique culturelle répandue une reconnaissance doctrinale implicite : « si les prophéties de Merlin, de Méthode, de Polycarpe, de Joachim et de Cyrille proviennent d'un esprit mauvais ou ne sont que des fables, pourquoi les pasteurs et les prélats de l'Église les accueillent-elles si volontiers dans leurs bibliothèques, dans de fort beaux livres décorés d'argent ? »¹³.

Ce trait est plus frappant encore si l'on considère les pratiques des auteurs de textes prophétiques au XIV^e siècle. Des travaux récents ont mis en lumière l'activité et l'œuvre du visionnaire franciscain Jean de Roquetaillade qui, dans ses prisons franciscaines puis pontificales, n'a cessé de lire et de commenter toutes sortes de prophéties¹⁴. La posture revendiquée par Roquetaillade est celle de l'interprète et non du prophète ; mais s'il bénéficie, à l'instar de Joachim de Fiore, d'une « intelligence » herméneutique particulière, il la met à profit en s'appliquant principalement à dévoiler le sens de nombreux écrits non canoniques qu'il collectionne à sa manière. On devine en effet que ses interlocuteurs, à la curie avignonnaise, étaient eux-mêmes avides de collecter ce type d'ouvrages, qu'ils s'empressaient de transmettre au frère emprisonné afin que celui-ci en expose la signification et s'en serve, en somme, comme d'un instrument de divination textuelle.

Tout aussi remarquable est la façon dont se présente le *Libellus* de Télesphore de Cosenza, achevé en septembre 1386 *in heremo agri Herculani prope Thebas*¹⁵.

¹² R. E. Lerner, *The Powers of Prophecy. The Cedar of Lebanon vision from the Mongol onslaught to the dawn of Enlightenment*, Berkeley, 1983, p. 93-101. *Henry of Kirkestede, Catalogus de libris authenticis et apocryphis*, éd. R. H. Rouse, M. A. Rouse, Londres, 2004, qui ne tient pas compte de l'ouvrage précédent.

¹³ *Briefwechsel des Cola di Rienzo*, éd. Konrad Burdach et Paul Piur, Berlin, 1912, p. 295 : « Si prophetie Merlini, Methodii, Policarpi, Joachim et Cirilli aut ab immundo spirit aut fabule forte sunt, cur pastores Ecclesie et prelati in libris pulcherrimis argento munitis sic libenter inter libraria recipiunt armamenta ? »

¹⁴ Outre le *Liber secretorum eventuum* (cité n. 10), Jean de Roquetaillade, *Liber ostensor quod adesse festinant tempora*, éd. A. Vauchez (dir), C. Thévenaz Modestin, C. Morerod-Fattebert, (collab.) M.-H. Jullien de Pommerol, Rome, 2006.

¹⁵ J'ai consulté le *Libellus fratris Thelesfori* dans Paris, BnF lat. 3184, fol. 104v-125v et dans l'édition Abbas Joachim magnus Propheta, *Expositio in Librum Beati Cirilli de magnis tribulationibus et statu sancte matris ecclesie*, Venetiis, L. Soardi, 1516, volume qui constitue lui-même une importante collection de textes prophétiques, cf. R. Rusconi, *Profezia e profeti*, p. 175. L'étude de référence sur Télesphore, bien que défectueuse et dépassée, est toujours celle d'Emil Donckel, « Studien über die Prophezieung des Fr Telesforus von Cosenza Ofm (1365-1386) », *Archivum franciscanum historicum*, 26, 1933, p. 29-104. Dans un bref article peu connu, sur lequel Robert Lerner a attiré mon attention, R. Spence, « Ms. Syracuse University von Ranke 90 and the Libellus of Telesphorus of Cosenza », *Scriptorium*, 33, 1979, p. 271-274, balaie les doutes de Donckel pour montrer que la lettre de dédicace et le *Libelle* sont bien l'œuvre d'un même

Comme l'a noté de façon lapidaire Richard Spence, cette localisation en forme d'énigme fait référence à l'antique *Thebae Lucanae*, dans le territoire de la ville médiévale de Luzzi, à vingt kilomètres au nord de Cosenza. À proximité immédiate se trouvait le couvent cistercien de la Sambucina¹⁶, auquel Joachim de Fiore avait été lié sans jamais en être moine¹⁷. Si une tradition locale a voulu faire à son tour de Télesphore un moine de la Sambucina¹⁸, ce personnage qui se présente comme « pauvre ermite et prêtre » y serait davantage venu en visiteur inspiré. Depuis longtemps, la critique a tendance à prendre avec beaucoup de réserves l'identité proclamée de Télesphore, en raison de sa dédicace au doge de Gênes et de l'orientation pro-française de son programme apocalyptique. À défaut de garantir une origine calabraise, cette indication montre tout du moins qu'il avait une excellente connaissance de la région – son nom, par ailleurs, aurait pu être choisi en référence à un pape du II^e siècle né en Calabre. Mais comme l'indique son récit, sa présence dans la région est avant tout liée à la recherche de manuscrits. L'ange qui lui était apparu pour répondre à ses interrogations sur le Grand Schisme ne lui avait procuré aucune révélation nouvelle mais lui avait seulement annoncé que la vérité à ce sujet avait été déjà été prophétisée, l'encourageant à se mettre à la recherche des ouvrages en question. Télesphore dit alors les avoir cherchés, avec son compagnon Eusèbe de Verceil, à « Thèbes » et à Cosenza, présentée comme ville natale de Joachim, et dans les lieux voisins, avant d'énumérer les œuvres qu'ils ont ainsi pu réunir. Dans ce dossier, les textes pseudo-joachimites tiennent une place prépondérante, même si l'on relève dans le *Libellus* la trace de quelques écrits authentiques de Joachim¹⁹. La lettre-préface de Rusticiano de Brescia, éditeur du dossier d'où est issue l'édition vénitienne²⁰, résume ce souci d'un rassemblement exhaustif des matériaux prophétiques : le *Libellus* ne serait autre chose qu'un recueil des nouveaux prophètes et des anciennes sibylles²¹.

auteur et que les deux textes sont datés de 1386.

¹⁶ L'identification de *Thebae Lucanae* avec Luzzi est défendue par G. Marchese, *Tebe Lucana, Val di Crati e l'odierna Luzzi*, Naples, 1957. Spence, *Ms. Syracuse*, p. 271, l'accepte sans entrer dans les détails. Marchese signale l'emploi de l'expression *agri prope Thebas* et le fait qu'un de ces champs était dédié à Hercule (p. 194), sans préciser si la Sambucina était bâtie sur le « champ herculéen ». La formule ne se retrouve pas dans les documents publiés par A. Pratesi, *Carte latine di abbazie calabresi provenienti dall'archivio Aldobrandini*, Vatican, 1958, mais c'est sans doute le même territoire qui est visé sous le nom de *campo Lucci*, dans plusieurs donations à la Sambucina. Le monastère avait été abandonné après plusieurs tremblements de terre au début du XIII^e siècle, les moines étant autorisés à y séjourner durant l'été.

¹⁷ G. L. Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Bari, 2004, p. 24-25 et passim ; V. De Fraja, *Oltre Cîteaux. Gioacchino da Fiore e l'ordine fiorentino*, Rome, 2006, p. 42-46.

¹⁸ Marchese, *Tebe Lucana*, p. 289, reproduit le dessin d'une mosaïque de la Sambucina représentant Télesphore.

¹⁹ *Libellus*, Paris, BnF lat. 3184, fol. 106v : « cum maxima diligencia in civitate Thebarum et Consencia ubi ortus est prefatus Joachim sanctus propheta et in aliis locis circumvicinis ipsis civitatibus predictorum virorum quesimus et tandem invenimus supradicti Cirilli librum [...] Item invenimus omnes libros prefati magni prophete Ioachim et maxime ipsos singulariter missos Henrico de Suevia imperatori .VI. ac etiam singularem librum ipsius intitulatum Librum de Flore de summis pontificibus. »

²⁰ Cf. R. Rusconi, *Profezia e profeti*, p. 169.

²¹ *Libellus*, ed. Soardi, fol. 5r : « Incipit liber de magnis tribulationibus compilatus a docto et devoto presbytero et heremita Theolosphoro (sic) de Cusentia provincie Calabre, collectus vero ex vaticiniis novorum prophetarum, sc. beati Cirilli, abbatis Ioachim, Dandali et Merlini, ac veterum sibillarum. »

Dans sa réfutation de Télesphore, Henri de Langenstein ne s'est pas privé d'ironiser sur une telle révélation au rabais qui ne procure aucune connaissance nouvelle²². Mais pour l'historien, un ange qui se contente de donner des indications bibliographiques est le témoin précieux de l'enracinement d'une culture du livre et de l'écrit. Face à la quantité d'oracles et de révélations en circulation au XIV^e siècle, la compétence prophétique privilégiée ne tient plus à la réception de nouvelles révélations ; elle réside plutôt dans la capacité à maîtriser et combiner un ensemble foisonnant dans lequel certains classiques voisinent avec des ouvrages plus rares, auxquels peuvent s'ajouter diverses pièces secondaires. Cet assortiment aux contours incertains s'apparente au corpus d'une discipline extra-universitaire que les véritables experts savent gloser et commenter. En amont de Jean de Roquetaillade et de Télesphore, c'est chez Arnaud de Villeneuve qu'il faut chercher le modèle de cette posture herméneutique. Dans la dernière partie de sa carrière, les efforts du grand médecin catalan pour obtenir la reconnaissance de son statut de théologien avaient été mal accueillis, tant à Paris qu'à Rome, et plus mal encore auprès des dominicains de Montpellier qui se montrèrent particulièrement hostiles à ses vues sur la venue de l'antéchrist. Pour sa défense, il se livra à une intense activité de production d'écrits justificatifs, dont certains prirent la forme de commentaires de prophéties d'origines souvent obscures, dont il était peut-être lui-même l'auteur dans certains cas, appliquant à ces textes hermétiques la technique universitaire du commentaire²³.

Le point d'arrivée étant ainsi clairement posé et daté des alentours de 1300, l'interrogation portant sur les siècles antérieurs peut se subdiviser en deux questions. En premier lieu, il importe de vérifier l'existence ou l'absence de dossiers de textes prophétiques qui auraient circulé de façon coordonnée dans la latinité médiévale avant le XIII^e siècle. Il convient ensuite d'examiner de quelle manière, dans le courant de ce siècle, se sont formées des concrétions textuelles qui méritent d'être qualifiées de « collection » au sens moderne du terme. Afin de répondre à la première question, je me suis proposé d'examiner les contextes dans lesquels a circulé, jusqu'au XIII^e siècle, le plus diffusé des écrits prophétiques médiévaux, les *Revelationes* attribuées à un pseudo-Méthode, évêque de Patara du III^e siècle. Certains résultats de cette enquête apporteront des réponses à la seconde question. On pourra toutefois davantage étayer le propos en étudiant plus particulièrement un cas de collection stable, produite dans la seconde moitié du XIII^e siècle, qui a pour intérêt d'avoir été mise à profit lors de la rédaction du *Liber ostensor* de Jean de Roquetaillade en 1356.

1. Contextes de circulation des Révélations du pseudo-Méthode

Éditées et étudiées une première fois par Ernst Sackur il y a plus d'un siècle²⁴, les *Revelationes* ont suscité au cours des dernières décennies une attention qui a

²² A. Vauchez, « Les théologiens face aux prophéties à l'époque des papes d'Avignon et du Grand Schisme », repris dans Id., *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Age*, Paris, 1999, p. 199-207.

²³ Sur ce versant des activités d'Arnaud, voir en dernier lieu, G. L. Potestà, « L'anno dell'Anticristo. Il calcolo di Arnaldo di Villanova nella letteratura teologica e profetica del XIV secolo », *Rivista di storia del cristianesimo*, 4, 2007, p. 431-463.

²⁴ E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen. Pseudomethodius, Adso und die Tiburtinische*

culminé dans l'édition critique de leurs versions syriaques, grecques et latines²⁵. Gerrit Reinink a pu établir avec précision les circonstances de rédaction du texte, en 691-692, dans la montagne de Sinjâr, à une centaine de kilomètres à l'ouest de Mossoul²⁶. Dans cette ancienne zone frontière entre les empires romains et perses, un auteur chrétien réagissait à l'expansion omeyyade, ayant peut-être déjà à l'esprit la construction exactement contemporaine du dôme du Rocher à Jérusalem. Ses *Revelationes* visaient à entretenir l'espoir d'une prochaine reconquête chrétienne, en annonçant la victoire sur les fils d'Ismaël d'un ultime empereur romain destiné à régner dix ans en paix à Jérusalem, avant de rendre son pouvoir à Dieu sur le Golgotha lors des derniers combats contre l'antéchrist. Les premiers chapitres du récit servent à inscrire les souverains byzantins dans une brève histoire universelle qui prend la forme d'une généalogie remontant à Adam et Ève. La mère d'Alexandre le Grand y est une supposée princesse éthiopienne, Chuseth, qui aurait ensuite épousé Byzas, fondateur mythique de Byzance – ce double mariage permettant de dépeindre le dernier empereur en nouvel Alexandre et de mobiliser, grâce à l'héritage éthiopien, une citation du Psaume 67,32 (*In novissimis diebus Aethiopia praeveniet manus eius Deo*).

Cette apocalypse syriaque a connu une fortune exceptionnelle dans la très longue durée. Y apparaissent pour la première fois deux thématiques qui ont joué un rôle majeur, jusqu'au XX^e siècle, dans l'imaginaire théologico-politique occidental, que ce soit la valeur eschatologique accordée à la lutte contre l'Islam et à la reconquête de Jérusalem ou l'attente d'un empereur des derniers temps, opposé à l'antéchrist. Mais c'est en raison de son actualité brûlante qu'elle a été très rapidement traduite en grec, puis en latin, dès le début du VIII^e siècle, parallèlement au mouvement des conquêtes omeyyades en Afrique du Nord et en Espagne. Avec plus de deux cent copies médiévales conservées pour les quatre différentes recensions de la version latine²⁷, auxquelles s'ajoutent des traductions vernaculaires elles aussi largement diffusées²⁸, le pseudo-Méthode est de loin le texte prophétique le plus répandu en Occident. À titre de sondage conséquent de la circulation de ce genre d'écrits dans le monde latin, il a semblé pertinent de procéder à un examen du contenu des manuscrits contenant les *Revelationes* jusqu'au XIII^e siècle inclus. Par une heureuse coïncidence, dans un ouvrage très récent, Anke Holdenried a mené, de façon bien plus approfondie, une étude

Sibylle, Halle, 1898.

²⁵ W. J. Aerts, G. A. A. Kortekaas, *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen*, Leuven, 1988 ; G. J. Reinink trad., *Die Syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius*, Leuven, 1993. En dernier lieu, voir Hannes Möhring, *Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung*, Stuttgart, 2000, p. 54-104.

²⁶ G. J. Reinink, *Ibid.* et « Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser », in W. Verbeke, D. Verhelst, A. Welkenhuysen, *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Leuven, 1988, p. 82-111.

²⁷ M. Laureys, D. Verhelst, « Pseudo-Methodius Revelationes : Textgeschichte und kritische Edition. Ein Leuven-Groninger Forschungsprojekt », dans *The Use and Abuse*, p. 112-136, comptent 196 manuscrits. Robert E. Lerner, « Millennialism », dans B. McGinn (éd.), *The Encyclopedia of Apocalypticism, II Apocalypticism in Western History and Culture*, New York, 2000, p. 332, en annonce 220.

²⁸ Voir notamment C. D'Evelyn, « The Middle English Metrical Version of the Revelationes of the Methodius », dans *Publications of the Modern Language Society of America*, 33, 1918, p. 135-203.

comparable sur les manuscrits contenant la Sibylle Tiburtine, ce qui permettra de proposer d'utiles parallèles entre les destins de ces deux œuvres²⁹.

Avant de présenter les résultats de cette enquête, il importe d'en marquer les limites. Je n'ai travaillé qu'à partir de la liste des manuscrits compilée par M. Laureys et D. Verhelst, sans prétendre la mettre à jour de façon systématique³⁰. Compte non tenu des codex ne transmettant que des fragments des *Revelationes*, j'ai retenu pour finir 76 manuscrits, appartenant aux quatre différentes recensions du texte. À l'exception de quelques cas dans lesquels les manuscrits ont été étudiés sur microfiches, l'analyse se fonde sur les seules descriptions fournies par les catalogues. Comme on le sait, ces descriptions sont souvent imparfaites, surtout pour les plus anciennes d'entre elles qui n'indiquent pas toujours de façon détaillée le contenu des volumes. De même, les datations sont également souvent sujettes à caution ; de ce fait, pour ce qui est des manuscrits datables de la fin du XIII^e siècle ou du début du XIV^e siècle, les choix de retenir ou d'écarter tel ou tel témoin de l'échantillon pris en considération pourront aisément être contestés. Enfin, face à des volumes composites, j'ai tâché de tenir compte de l'unité codicologique pertinente, en tâtonnant parfois.

Faute d'avoir mené des études plus poussées sur la provenance de ces témoins, je ne peux donner que des indications géographiques très générales. La diffusion initiale du texte, avant l'an mil, se situe pour l'essentiel dans une zone restreinte qui va de Corbie à Saint Gall en passant par Luxeuil, les témoins conservés provenant évidemment tous de milieux monastiques. Par la suite, dès le XI^e siècle, aux espaces germaniques et à la France du Nord s'ajoute le monde britannique, très largement représenté à partir du XII^e siècle³¹. Durant toute la période, les cas de diffusion dans des régions plus méridionales demeurent exceptionnels. Le cod. Vatican, Barberini lat. 671, datable du VIII^e ou du IX^e siècle, a appartenu ultérieurement aux cisterciens de San Salvatore à Settimo, près de Florence ; le cod. Paris, BnF lat. 4871, du XI^e siècle, a été copié à Moissac, tandis qu'une autre copie, produite à l'abbaye de Cava dei Tirreni, près de Salerne, est demeurée sur place. Tout compte fait, au vu des manuscrits conservés, la circulation du pseudo-Méthode en Italie ne paraît pas avoir pris son essor avant la fin du XIII^e siècle.

En ce qui concerne la distribution chronologique, on observe un succès précoce et constant. Il subsiste à ce jour onze témoins antérieurs à l'an mil, la copie la plus ancienne, produite à Corbie, pouvant être datée du milieu du VIII^e siècle (Paris, BNF lat. 13348)³². Trente trois témoins datent des deux siècles suivants, tandis que

²⁹ Ouvrage cité note 3.

³⁰ Je tiens compte de trois nouveaux manuscrits du XII^e s. signalés par A. Holdenried : Cambridge, University Library, Mm. V. 29 ; Lincoln, Cathedral Chapter Library, 98 ; Munich, Clm 17742 et d'un ms du XI^e s. qui avait échappé à Laureys et Verhelst : Oxford, Saint John's College, 128. Parmi les volumes signalés mais non encore étudiés par ces derniers, j'ai retranché de la liste Chaumont, BM 38, qui ne contient pas les *Revelationes* aux folios indiqués et je n'ai pas tenu compte de Paris, BnF lat, n.a. 1595 qui ne contient qu'un fragment du texte. Afin de ne pas alourdir excessivement les notes, je ne reporte pas les références aux catalogues utilisés que l'on pourra trouver dans l'article de Laureys et Verhelst et le livre d'Holdenried.

³¹ Des traces indirectes suggèrent toutefois une pénétration bien plus ancienne, cf. T. D. Hill, « The Myth of the Ark-Born Son of Noe and the West-Saxon Royal Genealogical Tables », *The Harvard Theological Review*, 80, 1987, p. 381, note 11.

³² Le cod. Bern, Burgerbibliothek 611 contient un traité de comput daté de 727, qu'il ne faut pas confondre avec la date de composition du volume. La datation retenue par le dernier catalogue, sur des critères paléographiques et artistiques, suggère le « VIII^e-IX^e siècle », cf. Otto Homburger,

le seul XIII^e siècle en compte un nombre identique. La diffusion explose durant les deux derniers siècles du Moyen Âge, avec plus de 130 exemplaires, soit près du double de l'ensemble des témoins produits auparavant. Cette courbe correspond assez bien à l'évolution globale de la production de livres manuscrits en Occident, à la différence de la Sibylle Tiburtine dont le nombre de reproductions a stagné après le XIII^e siècle³³. Ce succès constant signifie qu'à différentes époques, les copistes et lecteurs médiévaux ont trouvé différentes raisons de s'intéresser aux *Revelationes*.

Le premier résultat de cette enquête permet de confirmer pleinement l'hypothèse initiale. Dans l'échantillon considéré, l'unique manuscrit qui puisse être caractérisé comme « collection de textes prophétiques » (Vatican, vat. lat. 3822) date de l'extrême fin du XIII^e siècle. Dans la mesure où ce type de manuscrit prolifère aux siècles suivants, l'examen de ce volume pourra servir de transition entre les deux parties de cet article. Aucune autre situation ne reflète le cas d'un volume contenant principalement des écrits prophétiques. La proportion de manuscrits dans lesquels le pseudo-Méthode circule en compagnie d'autres textes de même genre est modeste, sans être insignifiante (19 sur 75, soit 24 %). Comme on le verra, certaines de ces situations peuvent correspondre à des collections embryonnaires. Afin de situer précisément ces quelques cas, il est nécessaire de donner en préalable une vue d'ensemble des contextes de circulation du pseudo-Méthode.

La première impression qui se dégage est celle d'une infinie variété. Les *Revelationes* se retrouvent au voisinage des textes les plus divers. Parfois copiées à la suite d'une Bible (Cambridge, Peterhouse 45) ou à la suite du corpus dionysien dans la traduction d'Anastase le bibliothécaire (Oxford, Saint John's 128), elles peuvent également se trouver dans des recueils à dominante médicale, au VII^e siècle (Bern, Burgerbibliothek 611) comme au XIII^e (Berlin, lat. fol. 733, avec des œuvres de Nicolas de Pologne, OP). Plus souvent encore, on les découvre dans des volumes de contenu hétérogène. La meilleure désignation globale qui rende compte de cette situation est fournie par une rubrique d'un manuscrit d'Erlangen (Univers. 176) annonçant, à la suite de l'*Enchiridion* de saint Augustin qui occupe l'essentiel du codex : *Incipiunt diversa de diversis*.

Il faut de plus noter que la présence du pseudo-Méthode dans un manuscrit n'entretient pas nécessairement de rapports avec le reste du contenu. Comme l'a montré Robert Lerner, les écrits prophétiques tendent à se propager rapidement sur des supports légers et sont fréquemment recopiés sur des feuillets vacants de codex préexistants³⁴. Le nombre de cas où le pseudo-Méthode est le dernier item d'un volume n'est pas négligeable (19, soit près d'un quart du total) et ces situations correspondent probablement pour une part à de tels remplissages de cahiers partiellement inutilisés. Des examens codicologiques permettraient sans doute d'identifier d'autres situations analogues. Dans de tels cas, la considération du voisinage n'apprend rien sur les raisons pour lesquelles le pseudo-Méthode a été recopié, ni sur l'intention dans laquelle il a été lu.

Die illustrierten Handschriften der Bürgerbibliothek Bern. Die vorkarolingischen und karolingischen Handschriften, Berne, 1962.

³³ Holdenried, *The Sibyl*, p. 36 : le nombre de copies de la Sibylle produites aux XIV^e-XV^e siècles (42) est inférieur à celui des XI^e-XII^e siècles (46).

³⁴ R. Lerner, *The Powers of Prophecy*.

POÉSIE ET PROPHÉTIE

Ces réserves étant faites, il est néanmoins éclairant de procéder à un tri général de l'échantillon considéré³⁵. Dans son étude des manuscrits contenant la Sibylle Tiburtine, A. Holdenried a choisi de classer les « contenus associés » en deux grandes catégories, en distinguant les matériaux théologiques et historiques. Afin de permettre des comparaisons, la même distinction a été conservée. Bien que la ligne de partage soit difficile à tracer de façon indiscutable, elle permet de faire apparaître un contraste entre deux orientations majeures des volumes considérés. Les matériaux classés comme « théologiques » recouvrent aussi bien des écrits des Pères de l'Église, des traités, des homélies, des textes hagiographiques ou d'exégèse, le droit canon étant très modérément représenté. Les œuvres les plus fréquentes sont l'*Enchiridion* d'Augustin déjà cité et le *De contemptu mundi* d'Innocent III (4 copies chacun), soit deux manuels de théologie ou de dévotion particulièrement bien diffusés durant tout le Moyen Âge. L'observation de ces différents voisinages théologiques ne permet de déceler aucune corrélation concertée avec la présence des *Revelationes*. Des études contextuelles plus poussées de tel ou tel volume pourraient peut-être conduire à nuancer ce jugement mais dans une perspective d'ensemble ces proximités ne paraissent pas significatives. Il n'en va pas de même pour les manuscrits à orientation plus « historique ». Avant de les examiner en détail, on peut jeter un coup d'œil sur la répartition globale des manuscrits, distribuée par périodes.

Siècles	Présence d'écrits prophétiques	Contenus théologiques	Contenus théologiques et historiques	Contenus historiques	Total ³⁶
VIII-X	2	4	5	1	11
XI-XII	9	13	8	11	33
XIII	7	10	7	16	33
Total	18	27	21	26	76

Comme on pouvait l'escompter, la très nette prédominance initiale des manuscrits purement ou partiellement théologiques s'estompe après l'an mil. Après un moment d'équilibre relatif entre les domaines dans la période intermédiaire, les volumes d'orientation historique prennent nettement le dessus au treizième siècle et le nombre de volumes mixtes s'amenuise. On peut conjecturer que cette tendance s'accentuerait encore dans les derniers siècles du Moyen Âge, pour lesquels les manuscrits de contenu exclusivement « prophétiques » demanderaient à être rangés dans une catégorie à part. Pour ce qui est de la seule période considérée, le partage entre les deux grands domaines est équilibré. On note ainsi une nette divergence

³⁵ Voir le tableau récapitulatif présenté en annexe.

³⁶ Au total des colonnes précédentes s'ajoutent le cod. Wien, ÖNB, 4322 (X^e s.) qui ne contient que les seules *Revelationes*, et le cod. Vat. lat. 3822 (XIII^e s.) qu'il faudrait classer à part dans une catégorie « prophétique ».

avec la circulation de la Tiburtine qui est bien plus souvent présente dans un contexte théologique³⁷.

En s'appuyant notamment sur ce résultat, A. Holdenried a pu montrer que la Sibylle Tiburtine n'était pas uniquement lue en tant que prophétie eschatologique mais davantage en tant qu'annonce de la venue du Christ révélée dans un contexte païen. De la même façon, on constate ici que le pseudo-Méthode n'a pas exclusivement retenu l'attention en raison de son récit final concernant l'empereur des temps derniers et l'antéchrist. Son succès s'explique également par le contenu de ses premiers chapitres. La diversité des titres sous lesquels l'ouvrage a été désigné mériterait à elle seule une étude d'ensemble. Si les plus anciens manuscrits font porter l'accent sur la démonstration « certaine » de la fin des temps³⁸, dès le XII^e siècle, la désignation la plus commune parle simplement d'un *Liber Methodii* dont le contenu est parfois précisé de façon révélatrice, tel le cod. Paris, lat. 13700 qui le présente comme *Liber Methodii de principio seculi* ou Troyes, 290 qui le nomme *Cronica Methodii*.

Les volumes identifiés comme principalement « historiques » correspondent en réalité à plusieurs centres d'intérêts. Pour mieux le faire apparaître, j'ai procédé à une subdivision qui n'a de valeur qu'en tant qu'elle permet d'éclairer les contextes de diffusion et de lecture des *Revelationes*. Les trois domaines ainsi retenus sont ceux de l'histoire biblique, des chroniques anciennes ou médiévales et du savoir géographique pris dans un sens très large³⁹.

Un voisin de poids, dont la proximité est hautement significative, est l'*Historia scholastica* de Pierre le Mangeur, qui est trois fois associée au pseudo-Méthode dans des manuscrits du début du XIII^e siècle (Eton College, 125 ; Londres, Lambeth 253 ; Troyes, 290). Pierre le Mangeur était lui-même un grand lecteur du pseudo-Méthode, dont il a retenu l'enseignement sur plusieurs points non explicitement documentés par les livres canoniques. Le premier d'entre eux correspond à la toute première phrase des *Revelationes* : Adam et Ève étaient encore vierges lors de leur expulsion du jardin d'Eden et n'ont engendré Caïn qu'au bout de trente ans. L'autorité reconnue à Méthode permet de confirmer que Gn 4,1 (*Adam cognovit uxorem suam*) est chronologiquement postérieur à l'expulsion (Gn 3,23)⁴⁰. La suite de la généalogie présentée par les *Revelationes*, dans un récit souvent haut en couleurs, rapporte des épisodes qui ne sont fondés dans aucun livre biblique. L'*Historia scholastica* s'en fait l'écho, mentionnant ainsi notamment l'existence de sœurs jumelles de Caïn et d'Abel ou celle d'un quatrième fils de Noé, Jonitus, né après le Déluge, dont la présence dans l'arche n'est pas mentionnée dans la Genèse⁴¹. De même, c'est au pseudo-Méthode que

³⁷ A. Holdenried, *The Sibyl*, p. 75. Les manuscrits « théologiques » représentent plus du double des volumes purement « historiques ». Même en tenant compte de différences d'appréciation dans le classement des manuscrits, l'écart entre les deux profils de circulation reste très notable.

³⁸ La désignation du cod. Paris, lat. 13348, qui parle d'un *Sermo de regno et in novissime temporibus aperta demonstratio* semble le modèle d'un grand nombre d'intitulés.

³⁹ Le détail de cette répartition est présenté dans un tableau en annexe. La catégorie « histoire biblique » aurait aussi bien pu être classée comme « contenu théologique ». Je l'ai placée ici en raison de l'affinité de ce thème avec les deux autres contextes significatifs.

⁴⁰ Le passage de l'*Historia Scholastica*, c. 25, est édité in W.J. Aerts, G.A.A. Kortekaas, *Die Apokalypse*, p. 63.

⁴¹ Ces différents emprunts sont relevés par C. D'Evelyn, *The Revelations*, p. 145, note 32.

Pierre le Mangeur doit l'identification des musulmans aux fils d'Ismaël⁴². On sait l'importance considérable qu'a eu l'*Historia scholastica* dans la culture biblique du Moyen Âge central et tardif. En véhiculant des thèmes uniquement transmis par le pseudo-Méthode, Pierre le Mangeur a encore davantage amplifié sa diffusion.

Comme on le comprend au vu des exemples précédents, la première partie des *Revelationes* peut entrer dans le genre des écrits apocryphes bibliques et c'est en effet un contexte que l'on retrouve fréquemment dans les manuscrits considérés. L'Évangile du pseudo-Matthieu, souvent décrit comme « Livre de la naissance de la Vierge », est présent trois fois (Fulda, B3 ; Engelberg, 44 ; Paris, BnF lat. 3796) ; apparaissent également l'Évangile de Nicodème (Engelberg, 44) et la Révélation de l'apôtre Thomas (Schaffhausen, 74). Il faudrait associer à ce centre d'intérêt quelques autres manuscrits classés comme « théologiques » qui comportent des textes exégétiques portant sur les livres bibliques historiques, Jérôme et Origène étant ici les auteurs privilégiés.

Le deuxième contexte concerne les œuvres proprement historiques, qu'elles soient médiévales ou, plus rarement, antiques. Un exemple précoce est fourni par le cod. Oxford, Bodley 163, manuscrit du XII^e siècle provenant de Peterborough où le pseudo-Méthode figure aux côtés de deux grands classiques de l'historiographie anglaise (l'*Historia ecclesiastica* de Bède et le *De excidio Britonum* de Gildas) et se trouve immédiatement suivi d'une généalogie des comtes de Flandre et des rois de France. Ce volume est apparenté à deux autres manuscrits anglais du XII^e siècle (Cambridge Univ. Mm. V. 29 ; Lincoln, Cathedral, 98) qui reprennent le même contenu et y ajoutent d'autres textes historiques. L'unité de ce groupe de manuscrits se remarque également à la façon dont ils présentent le pseudo-Méthode sous un titre déformé. En outre, alors que saint Jérôme est souvent cité au titre des louanges qu'il adresse à un authentique Méthode, il est ici présenté comme étant le traducteur d'un *Libellus Bemetoli quem beatus Ieronimus de greco in latinum transtulit vel composuit*⁴³. Dans ce type de recueil centré sur l'histoire anglaise (voir aussi Berlin Phill. 1904 ; Londres Arundel 326), le *Liber* semble être retenu au titre d'un abrégé d'histoire universelle, sans que l'on puisse pour autant présager que, dans un tel contexte, la partie finale de l'ouvrage était négligée par ses lecteurs.

Les deux manuscrits Cambridge Mm. V. 29 et Lincoln 98 retiennent également l'attention pour un autre motif. Ils ajoutent en effet à ces matériaux britanniques un dossier sur Alexandre le Grand, contenant notamment l'échange de lettres avec le roi des Brahmans Dindim, la lettre à Aristote sur les merveilles de l'Inde et une *parva recapitulatio de Alexandro et suis*⁴⁴. Le rôle central que tient Alexandre dans le récit de Méthode a probablement quelque rapport avec ce voisinage. Pour la

⁴² Voir aussi M. B. Ogle, « Petrus Comestor, Methodius, and the Saracens », *Speculum*, 21, 1946, p. 318-324.

⁴³ C'est en raison de cet incipit trompeur que les mss. Cambridge Mm V. 29 et Lincoln 98 avaient échappé à Laureys et Verhelst. Pour sa part, Jean de Roquetaillade pense aussi que Jérôme est le traducteur de Méthode, *Liber ostensor*, p. 364.

⁴⁴ Sur ces textes, voir respectivement M. Steinmann (éd.), *Die Collatio Alexandri et Dindimi*, Göttingen 2000 ; M. Feldbusch (éd.), *Der Brief Alexanders an Aristoteles über die Wunder Indiens. Synoptische Edition*, Meisenheim, 1976 ; G. A. Hamilton, « Quelques notes sur l'histoire de la légende d'Alexandre le Grand en Angleterre au Moyen Âge », dans *Mélanges Antoine Thomas*, Paris, 1927, p. 195-202. Au XIV^e siècle, le cod. Cambridge, S. John's, 184 associe également le même type de matériaux.

même raison, il arrive que le texte ait été accompagné des *Gesta Alexandri Magni*, sous forme d'extraits de Quinte-Curce (Wien, ÖNB, 492) ou du poème de Gautier de Châtillon (Engelberg, 86 ; Londres, Lambeth 238). La proximité d'un autre type d'ouvrage historique mérite d'être soulignée. La localisation du règne du dernier empereur à Jérusalem donne un sens très fort à l'association du pseudo-Méthode à des chroniques des Croisades, que ce soit celle de Robert de Reims (Schaffhausen, 74) ou de Jacques de Vitry (Cambridge, Corpus Christi 66 ; Paris, lat. 3768). Dans de tels cas, au-delà de la chronique, c'est la signification eschatologique inhérente à l'idée de croisade qui prime. La présence d'une autre forme de document historique est cette fois destinée à combler un manque ; l'histoire des *Revelationes* est entièrement centrée sur le destin de l'empire, et par définition, la papauté n'y tient aucune place. Aussi est-il intéressant de souligner, à plusieurs reprises, et parfois à côté de généalogies royales ou comtales, la présence de listes de papes qui permettent ainsi de faire courir, en parallèle à la suite des empereurs passés et à venir, la succession des souverains pontifes (Arras, 184 ; Cambridge, Corpus Christi 66 ; Montpellier, 280 ; Paris, Arsenal, 985 ; Wien, 982).

Le troisième et dernier contexte « historique » est plus intéressant encore à observer. Comme l'intérêt manifesté par Pierre le Mangeur en témoigne, le *Liber Methodii* a marqué les esprits occidentaux par sa narration saisissante d'épisodes inhabituels – des fornications de la descendance de Caïn à la biographie du « fils de la perdition » – situés dans un Orient inquiétant. Il n'est donc pas surprenant de constater que le texte a également été lu dans le contexte de savoirs géographiques sur les confins du monde connu. La première rencontre notable remonte au XI^e siècle, avec deux manuscrits de contenu homogène associant au pseudo-Méthode la *Cosmographia* d'Aethicus Ister, récit de voyages aux quatre coins du monde attribué à un sage antique. Cet ouvrage du VIII^e siècle avait lui-même mis à profit les *Revelationes* pour traiter de l'enfermement de Gog et Magog par Alexandre le Grand⁴⁵. Dans le premier cas, le troisième texte associé à ces deux ouvrages est une description des curiosités de Rome (Montpellier, 374)⁴⁶. Le second manuscrit, provenant de Moissac (Paris lat. 4871), débute par les *Histoires* d'Orose et la *Cosmographie* de Julius Honorius⁴⁷ et se poursuit par des fragments de chroniques de Bède et d'Isidore.

Une même focalisation sur des savoirs géographiques, mettant à profit des œuvres moins classiques, se répète plusieurs fois, particulièrement dans des manuscrits anglais. Un exemple remarquable est fourni par un manuscrit du XIII^e siècle provenant de Bury Saint Edmunds, à présent dissocié en deux volumes conservés à Cambridge⁴⁸. Ce démembrement a conduit à séparer deux aspects dont la mise en série éclaire la présence dans cet ensemble des *Revelationes* qui se trouvaient précisément à la jointure de ces deux blocs. La première partie, débutant par un abrégé de l'*Historia Hierosolomitana* de Jacques de Vitry, suivi de l'*Itinéraire* de Guillaume de Rubrouc vers la Chine, est essentiellement préoccupée par des témoignages, authentiques ou fabuleux, sur l'Orient et la Terre Sainte. La

⁴⁵ *Die Kosmographie des Aethicus*, ed. Otto Prinz, Munich, 1993.

⁴⁶ Le même contenu se retrouve dans le cod. Leiden, BUR F 16.

⁴⁷ Sur les liens entre ces deux textes et Aethicus Ister, voir P. Gautier Dalché, « La mesure du monde selon Julius Honorius », *Journal des Savants*, 1986, p. 157-218.

⁴⁸ Cambridge, Univ. Ff. I 27, p. 253-642 - cf. *A Catalogue of the Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge*, vol. II, 1857 (reprint 1980).

seconde est pour sa part centrée sur le monde irlandais, contenant notamment la *Descriptio Hybernie* de Giraud de Barri et le traité d'Henry de Sawltrey sur le purgatoire de Saint Patrick, mais également quelques textes de nature prophétique (une prophétie de Merlin, une exposition de Giraud de Barri présentée sous le titre de *vaticinalis hystoria*⁴⁹ et une brève prophétie débutant par les mots *Arbor fertilis a primo trunco decisa* ...).

Dans cette catégorie, le voisinage le plus fréquent et le plus significatif est sans conteste la lettre du Prêtre Jean. Supposée avoir été envoyée par un souverain chrétien d'Éthiopie à l'empereur byzantin Manuel Comnène au début du XII^e siècle⁵⁰, elle revient quatre fois dans les mêmes manuscrits que le *Liber Methodii* (Arras, 184 ; Cambridge, Corpus Christi 66 ; Fulda, B3 ; Londres, Lambeth 238)⁵¹. Cette association peut s'expliquer pour partie par la section « éthiopienne » des *Revelationes*. Plus généralement, ce rapprochement tient à la même combinaison, présente dans les deux œuvres, d'enjeux politiques et eschatologiques portant sur un Orient chrétien fascinant. Une telle orientation ne se dément pas dans les siècles suivants. Ainsi, pour ne donner qu'un exemple, dans un manuscrit du XIV^e siècle (Alba Iulia, Batthyan. 354), le pseudo-Méthode se trouve placé à la suite de la version latine des *Histoires d'Orient* du prince arménien Hayton.

Les trois différents contextes « historiques » que l'on vient de passer rapidement en revue ne s'opposent pas les uns aux autres. Bien au contraire, il faut les prendre comme des perspectives complémentaires qui éclairent chacune un aspect de la perception du pseudo-Méthode par ses lecteurs médiévaux. Une fois mises en série, elles permettent de mieux appréhender l'ensemble des traits singuliers qui ont fait le succès de ce texte. Par sa relative brièveté et l'ampleur de son propos, il peut en effet être lu comme une courte histoire universelle dont la particularité est d'aller, d'une seule traite, du début à la fin de l'histoire terrestre. Parcourant les générations bibliques avec une vigueur peu habituelle, en ajoutant aux épisodes canoniques des personnages et des actions inconnues, il apporte à l'imaginaire chrétien un renouvellement de certaines figures majeures de l'histoire vétérotestamentaire. L'interaction qu'il met en œuvre entre le destin de l'empire romain et ses marges orientales, dotées de connotations positives (l'Éthiopie de Chuseth) ou négatives (Gog et Magog, les fils d'Ismaël, le fils de la perdition) en fait dans le même temps un témoignage de poids sur les extrémités du monde connu.

Les quelques cas de contextes « prophétiques » qui seront maintenant examinés ne doivent pas être opposés aux précédents. Il faut plutôt les prendre comme une dimension supplémentaire qui ne contredit pas les précédentes. Pour le dire très simplement, le *Liber Methodii* est situé, simultanément, aux marges de l'espace et du temps occidental. La grande nouveauté du texte est d'avoir donné une valeur apocalyptique à l'Islam et d'avoir fait de l'empire romain un acteur crucial de

⁴⁹ Il faudrait évidemment étudier le manuscrit pour comprendre précisément ce que recouvre cette désignation. Voir toutefois M. J. Curley, « A New Edition of John of Cornwall's *Prophetia Merlini* », *Speculum*, 57, 1982, p. 217-249, cf. p. 221.

⁵⁰ L'édition de la lettre et d'autres documents liés, ainsi que des études de référence sont rassemblées dans *Prester John, the Mongols and the Ten Lost Tribes*, C. F. Beckingham et B. Hamilton (éd.), Ashgate, 1996.

⁵¹ Il faudrait y ajouter d'autres témoins plus tardifs. Ainsi, au début du XIV^e siècle, Cambridge, Corpus Christi, 59 associe à la lettre du prêtre Jean, une *Epistola Alexandri regis magni Macedonis ad Aristotelem de situ Indiae*.

l'histoire du salut. Le centre de gravité de l'œuvre est incontestablement logé dans son aboutissement eschatologique. Bien que la prise en compte des contenus associés ne le fasse pas ressortir clairement, il est hors de doute que les *Revelationes* ont principalement été lues en ce sens à toutes époques.

En termes quantitatifs, pour la période considérée, les contextes « prophétiques » pèsent d'un poids sensiblement équivalent à celui des autres domaines « historiques ». La différence notable tient à ce que l'on observe très tôt la pertinence de ce contexte, dès les premières copies attestées. Dans deux manuscrits du VIII^e siècle, le pseudo-Méthode est en effet précédé d'une autre « apocalypse byzantine », attribuée à Ephrem le Syriaque (Paris, lat. 13348 ; Vatican, Barb. lat. 671). La même configuration se retrouve dans un manuscrit du XI^e siècle provenant de Reichenau (Karlsruhe, Aug. 196⁵²) et dans un autre du XIII^e (Paris, BSG 80) qui dépendent tous deux du cod. Paris lat. 13348. Ce *Scarpsum de dictis s. Efram prope fine mundi*, pour reprendre l'incipit du plus ancien témoin, n'est connu que par sa seule traduction latine⁵³. Bien qu'on le trouve en un cas associé à un dossier d'écrits authentiques d'Ephrem (Barb. lat. 671)⁵⁴, il s'agit d'un apocryphe qui assemble différentes sources. Un examen minutieux a permis de montrer qu'il a vraisemblablement été rédigé en grec, par un auteur maîtrisant également le syriaque, dans un milieu comparable à celui dans lequel le pseudo-Méthode a été traduit en grec⁵⁵.

En dépit de quelques parallèles textuels entre les versions latines des deux œuvres – qui présentent des points communs évidents –, il est difficile d'établir qu'elles ont été traduites en une même occasion. En effet, seul le texte du pseudo-Méthode est précédé d'une préface de son traducteur, qui se présente comme un moine du nom de Pierre. Contrairement à ce que pensait E. Sackur, il ne s'agit vraisemblablement pas d'un moine grec réfugié dans la Gaule mérovingienne, mais d'un moine latin ayant une certaine connaissance du grec. Cette traduction aurait été réalisée dans un monastère de Gaule méridionale dans les années 710-720, soit exactement la décennie durant laquelle la péninsule ibérique et la Septimanie sont passées dans le giron musulman⁵⁶.

C'est donc en raison d'une actualité très pressante que le texte est rapidement parvenu dans les monastères de Corbie (Paris lat. 13348) ou de Luxeuil (Bern, 611), accompagnés dans le premier cas du pseudo-Ephrem. L'hypothèse que des exemplaires disparus aient également atteint les cercles proches des pouvoirs mérovingien et pippinide est à prendre très au sérieux. Saint-Pierre de Corbie était une fondation royale du VII^e siècle. Le fait que des textes récents ayant des implications politiques y aient été copiés, à la fin d'un volume principalement

⁵² J'ai écarté ce volume du décompte global car il ne contient qu'un fragment des *Revelationes*.

⁵³ D. Verhelst (éd.), *Scarpsum de dictis sancti Efram prope fine mundi* dans R. Lievens, E. van Mingroot, W. Verbeke (éd.), *Pascua Medievalia. Studies voor Prof. Dr. J.M. De Smet*, Leuven, 1983, p. 518-528.

⁵⁴ Sur la première diffusion de l'Ephrem latin en Occident, cf. D. Ganz, « Knowledge of Ephraim's Writings in the Merovingian and Carolingian Age », *Hugoye. Journal of Syriac Studies*, vol. 2, n. 1, 1999 [en ligne] <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol2No1/HV2N1Ganz.html>.

⁵⁵ G. J. Reinink, « Pseudo-Methodius and the Pseudo-Ephremian *Sermo de Fine Mundi* », dans R. I. A. Nip et al. (éd.), *Media Latinitas: A Collection of Essays to Mark the Occasion of the Retirement of L. J. Engels*, Turnhout, 1996, p. 317-321 et G. A. A. Kortekaas, « The Biblical Quotations in the Pseudo-Ephremian *Sermo de fine mundi* », *Ibid.*, p. 237-244.

⁵⁶ W. J. Aerts, G. A. A. Kortekaas, *Die Apokalypse*, p. 30.

consacré aux œuvres de saint Jérôme, peut laisser penser que les mêmes textes avaient circulé, sur des supports plus fragiles, dans des milieux directement intéressés à mobiliser les esprits face à la menace arabe. Le redoublement emphatique de ces deux apocalypses qui se confortaient mutuellement avait pour but de souligner l'imminence du danger et l'espoir d'une restauration future de l'empire au proche Orient. On peut donc légitimement considérer l'association de ces deux écrits comme une micro-collection de textes prophétiques, conçue dans une intention politico-eschatologique très claire. Cette première collection n'a pas survécu longtemps à son contexte de production. Seul l'ouvrage le plus riche et le plus complexe a fait florès. Le pseudo-Ephrem, dépourvu d'introduction historique, a pu donner l'impression à ses lecteurs de n'être qu'une version allégée du pseudo-Méthode. Il n'a été copié qu'une seule fois de façon indépendante (Sankt Gallen, 108), vers 800.

Ce n'est qu'au douzième siècle que l'on rencontre une autre situation qui peut s'apparenter à la tentative de constituer une collection raisonnée de textes prophétiques. Trois manuscrits d'origine cistercienne (Erlangen, 176 ; Metz, 1212⁵⁷ ; Rein, 40) contiennent en effet ce que l'on peut considérer comme les trois classiques de l'apocalyptique à cette date. Dans les trois cas, l'*Enchiridion* d'Augustin est suivi d'un assemblage de courts textes parmi lesquels figurent, outre le pseudo-Méthode, le traité *De antichristo* d'Adson de Montier-en-Der et la Sibylle Tiburtine. Cette série est complétée, dans le cod. Metz 1212, par les extraits de Lactance concernant les Sibylles⁵⁸. Comme le signale Daniel Verhelst, ces trois manuscrits apparentés dérivent assurément d'une même source puisqu'ils sont les principaux témoins d'une recension spécifique du traité d'Adson⁵⁹.

Ces deux textes, associés ici au pseudo-Méthode, en portaient en réalité déjà l'un et l'autre la marque. Avant de rédiger sa propre biographie de l'antéchrist, vers 950, Adson avait débuté sa carrière religieuse à Luxeuil où il a pu avoir l'occasion de lire les *Revelationes*⁶⁰. Quant à la Tiburtine, qui n'est pas attestée en latin avant le XI^e siècle, si sa source grecque – l'oracle de Baalbek – est daté des environs de 500, une conjecture convaincante de Bernard McGinn suggère que la source du texte traduit en latin avait été remodelé peu après 700 sous l'influence du pseudo-Méthode⁶¹. Un lecteur du manuscrit de Metz ne s'y est pas trompé qui indique, en marge de la biographie de l'antéchrist donnée par Méthode : *Sybilla his concordat*⁶². La convergence de ces trois témoins laisse donc penser à un programme cohérent. Celui-ci ne prend toutefois pas la forme d'une véritable édition, cherchant à figer les trois textes côte à côte et cette association cistercienne

⁵⁷ Ce manuscrit provient d'une collection privée. C'est son affinité avec les deux autres manuscrits (le cod. d'Erlangen provient du monastère d'Heilsbronn) qui permet de conclure en ce sens.

⁵⁸ Le *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France*, t. 48, Paris, 1933, p. 410, ne signale pas la présence du traité d'Adson dans Metz, 1212, p. 356-360, immédiatement à la suite au pseudo-Méthode.

⁵⁹ Adso Dervensis, *De ortu et tempore antichristi*, éd. D. Verhelst, Turnhout (CCCM 45), 1976. Le cod. Wien, ÖNB 1026 (XIV^e s.) fait aussi partie de cette famille mais ne contient ni la *Tiburtine*, ni le *Liber Methodii*.

⁶⁰ Sur la biographie d'Adson, voir en dernier lieu, Adso Dervensis, *Opera hagiographica*, éd. Monique Goullet (CCCM, 198), Turnhout, 2003, p. vii-xxvi. Sur le traité, H. Möhring, *Der Weltkaiser*, p. 144-148.

⁶¹ B. McGinn, *Oracular Transformations*.

⁶² Metz, BM 1212, p. 355, face à : « Nascetur in Babilone, nutrietur in Bethsaida et Chorozaum et regnabit in Capharnym. »

n'a pas eu de descendance aux siècles suivants. Reste maintenant à comprendre le sens de cette mise en collection.

Dans son livre, A. Holdenried n'accorde pas d'attention particulière à cette famille de manuscrits et semble vouloir minimiser l'importance de la réunion de ces trois textes⁶³. On peut certes interpréter ce souci de rassemblement comme l'expression d'une « cross-reference mentality ». Le fait de croiser et de confronter des autorités traitant d'un même sujet, qui est l'une des principales méthodes employée dans les écoles dès la fin du onzième siècle, implique toutefois un intérêt certain pour le thème en question. L'alternative proposée pour interpréter la présence de tels documents dans des manuscrits à contenu théologique, comme relevant d'un « didactical and devotional purpose, rather than as an expression of amorphous apocalyptic anxieties », me semble donc un peu réductrice. Pour comprendre le programme précis de cette famille de témoins, il faut repartir du texte principal que ce dossier vient compléter. L'*Enchiridion* d'Augustin est un abrégé de la doctrine chrétienne qui, comme on peut s'y attendre, passe totalement sous silence les questions apocalyptiques. Le choix de rassembler, à sa suite, les trois opuscules ayant la plus grande autorité sur ce sujet démontre à tout le moins une curiosité qui est digne d'être relevée. Il importe en outre de noter que ce dossier a été constitué et a circulé un milieu cistercien allemand, dans lequel, au début du XIII^e siècle, un intérêt explicite pour le prophétisme et les spéculations apocalyptiques s'est manifesté en la personne de Gebenon d'Eberbach⁶⁴.

Le même assemblage textuel se retrouve, de façon indépendante, dans d'autres manuscrits. Il en va ainsi du cod. Londres, Arundel 326 qui associe Adson, Méthode, la Sibylle, en insérant également les prophéties de Merlin, sorties de l'imagination fertile de Geoffroy de Monmouth. Ailleurs, la Tiburtine seule se retrouve dans les mêmes manuscrits que Méthode (Cambridge, Univ. Mm V. 59 ; Lincoln 98 ; Munich, Clm 17742). Ces quatre classiques constituent, jusqu'à la fin du XII^e siècle, l'essentiel des écrits prophétiques en circulation. À leurs côtés figure souvent un bref texte sur les quinze signes précédant le jugement dernier. D'origine irlandaise, très largement diffusé à partir de la fin du X^e siècle et traduit dans la plupart des langues vernaculaires, cet opuscule est généralement attribué à saint Jérôme. On le trouve inséré dans le bref *De novissimis et antichristo* de Pierre Damien, dans l'*Historia scholastica* de Pierre le Mangeur, aussi bien que dans le premier chapitre de la *Legenda Aurea* de Jacques de Voragine⁶⁵.

Avant d'aborder la rencontre, relativement tardive, du pseudo-Méthode avec les traditions joachimites à la fin du XIII^e siècle, puis d'examiner plus attentivement un exemple de collection d'écrits prophétiques produite dans ces milieux, on peut dresser un bilan intermédiaire. L'étude des contenus en compagnie desquels le texte a été copié montre en premier lieu qu'il n'est généralement pas associé de manière stable à d'autres écrits de même genre. Plusieurs configurations

⁶³ A. Holdenried, *The Sibyl*, p. 80-83. Elle avait pourtant bien repéré l'existence de ce groupe de témoins dans un précédent article, « The Bedan Recension of the Sibylla Tiburtina : New Manuscript Evidence and its Implications », dans M. Herren (éd.), *Latin Culture in the Eleventh Century* [= *Publications of the Journal of Medieval Latin* 5, vol. 2], Turnhout, 2002, p. 410-443.

⁶⁴ *La obra de Gebenon de Eberbach*, éd. J. C. Santos Paz, Florence, 2004.

⁶⁵ W. W. Heist, *The Fifteen Signs before Doomsday*, Ann Arbor, 1952. Trois versions différentes ont été publiées dans la Patrologie latine, attribuées respectivement à Bède (PL 94, col. 555), Pierre Damien, (PL 145, col. 840-842) et Pierre le Mangeur, (PL 198, col. 1611).

significatives suggèrent qu'il a été lu en fonction d'autres centres d'intérêt (bibliques, historiques, géographiques). Pour autant, le contenu eschatologique du texte est resté constamment accessible à ses lecteurs. La production d'une première collection composée de deux « apocalypses byzantines », mise en circulation dès leur traduction, au début du VIII^e siècle, dans la Gaule mérovingienne, a pu avoir un impact politique immédiat, mais cette association n'a pas perduré au-delà de 800. Par la suite, le seul rassemblement notable associé au pseudo-Méthode d'autres textes qui lui sont apparentés. *A contrario*, c'est sans doute en raison de cette relative redondance que les *Revelationes* n'ont pas été plus fréquemment transmises en compagnie du pseudo-Ephrem ou du traité d'Adson et de la Sibylle Tiburtine. L'absence de collection s'expliquerait ainsi, en dernier ressort, par une relative pénurie de textes à collecter et par leur répétition monotone. Sans nier l'existence d'un intérêt authentique pour ce type d'ouvrage, la diffusion que l'on a examinée jusqu'à présent n'a pas de commune mesure avec l'engouement pour la littérature prophétique qui se manifeste à partir du XIII^e siècle. Mais les collections ne naissent pas mécaniquement de la profusion textuelle : elles s'organisent d'abord, comme on va le voir, autour d'un noyau doctrinal précis.

Formation des anthologies prophétiques au XIII^e siècle

Les manuscrits subsistants ne révèlent pas de voisinage entre le pseudo-Méthode et Joachim de Fiore avant les toutes dernières années du XIII^e siècle. L'unique témoin de l'échantillon considéré qui correspond à une véritable collection d'écrits prophétiques (Vatican, vat. lat. 3822) appartient à ce que l'on peut présenter comme la troisième génération de manuscrits joachimites. Ce volume complexe contenant exclusivement des matériaux « prophétiques », copié par plusieurs mains, formé de la réunion à une date précoce de deux ensembles apparentés, a été décrit à maintes reprises mais son intérêt est tel qu'il mériterait une étude monographique à part entière⁶⁶. Jeanne Bignami Odier, qui a transcrit un certain nombre de textes rares qui y sont contenus, suggérait, au vu des écritures employées, une provenance italienne que les travaux ultérieurs paraissent confirmer⁶⁷. Le principal élément de datation, repéré par Marjorie Reeves, tient au déplacement de l'échéance apocalyptique fixée en 1260 par Joachim ; la même durée est ici comptée en années de la Passion et non de l'Incarnation, ce qui permet

⁶⁶ O. Holder-Egger, « Italienische Prophetien des 13. Jahrhunderts, III », dans *Neues Archiv*, 33, 1908, p. 97-105 ; J. Bignami Odier, « Notes sur deux manuscrits de la bibliothèque du Vatican contenant des traités inédits de Joachim de Fiore », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 54, 1937, p. 211-241. En dernier lieu, J. E. Wannemacher, *Hermeneutik Der Heilsgeschichte: De Septem Sigillis Und Die Sieben Siegel Im Werk Joachims Von Fiore*, Leyde, 2005, p. 285-295 ; F. Troncarelli éd., *Il Ricordo del futuro. Gioacchino da Fiore e il Gioachimismo attraverso la storia*, Bari, 2006, p. 276-281 ; M. Rainini, *Disegni dei tempi. Il « Liber Figurarum » e la teologia figurativa di Gioacchino da Fiore*, Rome, 2006, p. 271-273.

⁶⁷ En sens contraire, F. Troncarelli, « Il Liber figurarum fra "gioachimiti" e "gioachimisti" », dans R. Rusconi (éd.), *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III*, Rome, 2001, p. 273-77, reproduit dans *Il ricordo del futuro*, p. 280-281, avec des arguments peu convaincants. En dernier lieu, R. E. Lerner et C. Morerod, « The Vision of 'John, Hermit of the Asturias' : Lucas of Tuy, Apostolic Religion, and Eschatological Expectation », *Traditio*, 61, 2006, p. 216, retiennent une provenance d'Italie du Nord, en raison de particularités graphiques qui ne sont toutefois pas incompatibles avec une origine romaine.

de faire parvenir le calcul au-delà de 1290⁶⁸. Des annotations marginales, relevées par Alexander Patschovsky, vont également dans le sens d'une datation dans les années 1290 ainsi que d'une origine italienne, en raison d'une remarque dénotant un intérêt pour la Sicile⁶⁹. Robert Lerner parvient au même résultat, en notant la présence d'une prophétie *ex eventu* postérieure à 1294. Il signale en outre, dans une figure, la présence de frères aux pieds nus, encerclés dans la queue d'un dragon représentant l'antéchrist. Cette représentation offre un indice de poids en faveur d'une production dans un milieu franciscain⁷⁰. L'hypothèse initiale d'Oswald Holder-Egger, qui attribuait la confection de ce volume aux frères mineurs romains, pourrait ainsi se trouver progressivement confirmée⁷¹.

En dépit de la qualité des travaux consacrés à ce riche volume, ce dernier est encore loin d'avoir livré tous ses secrets. Pour notre propos, il importe surtout de noter la stratigraphie de ce manuscrit, composé pour l'essentiel de textes brefs, de figures et de courts extraits, articulés autour d'un seul document d'une certaine ampleur, le commentaire du pseudo-Joachim sur Jérémie, dans sa version longue, qui occupe à lui seul plus de la moitié du codex. Une première strate textuelle, représentée dans chacune des deux parties du volume, est composée d'extraits d'œuvres authentiques de Joachim, provenant aussi bien de ses œuvres majeures telles que la *Concordia*, l'*Expositio super Apocalypsim* ou le *Liber figurarum*, que de textes plus rares comme la *Genealogia*, plus ancien écrit de Joachim. Au *Super Hieremiam*, qui figure dans la deuxième partie du volume, correspond, dans la première unité codicologique, une série d'autres écrits apocryphes produits dans les années 1240, dont des extraits d'une autre version du même *Super Hieremiam*. Ces deux premières strates couvrent l'essentiel du manuscrit. Elles sont complétées par des textes dépourvus de liens supposés ou réels avec Joachim qui viennent se glisser dans les interstices de cette collection. Les « classiques » apocalyptiques des siècles précédents y sont faiblement représentés : le pseudo-Méthode y est amputé de sa partie historique ; les différents écrits attribués à des Sibylles (Érithée, Delphique, Samienne) qu'on y trouve ont tous été produits ou traduits au XIII^e siècle et n'ont, du reste, pas toujours de rapport avec le corpus sibyllin antique⁷². De même, les *Dicta Merlini* qui apparaissent ici appartiennent à une tradition italienne du prophète, dont l'acclimatation dans la péninsule paraît s'être produite la fin du XII^e siècle⁷³.

Après la réunion de ces deux ensembles en un même codex, la feuille de garde du volume a été à son tour remplie de nouveaux écrits prophétiques. Parmi les

⁶⁸ M. W. Bloomfield-M. E. Reeves, *The Penetration of Joachimism into Northern Europe*, dans *Speculum*, 29, 1954, p. 772-793 (voir p. 787).

⁶⁹ Signalées par M. Rainini, *Disegni dei tempi*, p. 294, notes 173 et 175.

⁷⁰ R. E. Lerner, « On the Origins of the Earliest Latin Pope Prophecies. A Reconsideration », dans *Falschungen im Mittelalter*, V, Hannovre, 1988. La figure est reproduite dans *Il ricordo del futuro*, p. 277 et Rainini, *Disegni dei tempi*, fig. 13.

⁷¹ Holder-Egger, *Italienische Prophetien*, p. 97.

⁷² M. Kaup, « Pseudo-Joachim Reads a Heavenly Letter : Extrabiblical Prophecy in the Early Joachite Literature », dans R. Rusconi (éd.), *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III*, Rome, 2001, p. 287-314.

⁷³ L. Lahdensuu, « Predicting History: Merlin's Prophecies in Italian XIIth-XVth Century Chronicles », dans Erik Kooper (éd.), *The Medieval Chronicle III. Proceedings of the 3rd International Conference on the Medieval Chronicle*, Amsterdam-New York, 2004, p. 93-10, et plus généralement, Catherine Daniel, *Les prophéties de Merlin et la culture politique : (XII^e-XVI^e siècle)*, Turnhout : Brepols, 2006.

documents qui y ont été copiés figure notamment un texte, transcrit par J. Bignami Odier, qui mérite davantage de commentaires qu'il n'en a reçu jusqu'à présent⁷⁴. Il s'agit des réponses données par un personnage présenté comme « prophète de Vienne » (*propheta Viennensis*), consulté par un prélat, à l'ouverture du concile de Lyon en 1274. La nature des questions et des réponses ne laisse aucun doute sur l'authenticité de ce dialogue et sa datation à l'orée du concile. On imagine volontiers un évêque italien s'arrêtant à Vienne, à la veille de son arrivée à Lyon, mais rien ne permet de confirmer ou de préciser cette intuition. Cette situation illustre du moins une tendance plus générale. Les grandes réunions ecclésiastiques telles que les conciles et conclaves fournissent une occasion privilégiée pour la diffusion ou la production de textes de nature prophétique. L'incertitude face à des décisions déterminantes pour l'avenir de l'Église et le brassage d'informations provenant des quatre coins de la chrétienté fournissent à un public avide de prédictions une matière abondante pour étancher cette curiosité. Dans le cas présent, les interrogations concernent principalement les affaires internationales, qu'il s'agisse du sort du royaume de Jérusalem ou des négociations avec les Mongols, et l'avenir des différents ordres religieux et de leurs dirigeants. Sur certains points, sans grandes difficultés, le pronostic s'est avéré exact. Bonaventure n'est pas « monté plus haut » (*plus non ascendet*), puisqu'il est décédé durant le Concile, en juillet 1274 ; Grégoire X ne lui a pas survécu longtemps (*non diu uiueret*); il est mort comme annoncé hors de Rome (*extra urbem moreretur*), moins de deux ans plus tard. La consultation prend un tour plus personnel lorsqu'une prédiction implique l'interlocuteur lui-même, qui verra de son vivant la chute de Constantinople aux mains des Turcs et la prise d'Alexandrie par les Latins. Dans l'ensemble, ces réponses relèvent d'une prospective politique et ecclésiastique bien informée, parfois audacieuse, mais dépourvue de toute extravagance qui rendrait ces prédictions invraisemblables.

Le compte-rendu de cette consultation ne permet guère d'entrevoir les techniques divinatoires mises en œuvre par le prophète. Seule sa remarque finale révèle sans ambiguïté un bain culturel joachimite. Elle annonce en effet la formation prochaine d'un nouvel ordre religieux, « l'ordre des enchaînés (*catenatorum*), en comparaison desquels les autres religieux sembleront être des séculiers »⁷⁵. Il est possible que le prophète ait eu à l'esprit les remarques prononcées par Bonaventure un an plus tôt, dans ses *Collationes in Hexaemeron*, au sujet d'un ordre séraphique à venir, qui accomplirait l'ultime degré de perfection religieuse sur terre⁷⁶. Cette annonce est probablement la principale raison qui a motivé la copie de cette consultation dans les feuilles de garde d'un manuscrit joachimite constitué dans les toutes dernières années du XIII^e siècle par un groupe de franciscains italiens. L'insertion de ce document révèle qu'ils devaient entretenir certaines relations avec les milieux curiaux au sein desquels les propos du « prophète de Vienne » avaient pu circuler dans un premier temps. La reprise partielle de cette prophétie dans l'*Historia septem tribulationum* d'Angelo

⁷⁴ J. Bignami Odier, « Notes sur deux manuscrits », p. 219-220.

⁷⁵ Ibid., p. 220 : « Item dixit quod adhuc veniet ordo Catheratorum quorum comparatione ceteri religiosi seculares videbuntur. »

⁷⁶ Bonaventure, *Collationes in Hexaemeron*, 22, 20, éd. in *Opera Omnia*, V, Quaracchi, 1898, p. 440-441 : « Quis enim est iste? Iste est ordo seraphicus. De isto videtur fuisse Franciscus [...] Quis autem ordo iste futurum sit, vel iam sit, non est facile scire. »

Clareno, qui l'attribue sans grande vraisemblance à Hugues de Digne, témoigne de son appropriation ultérieure par les franciscains Spirituels⁷⁷. Ces nouveaux indices permettent de cerner d'encore un peu plus près la provenance du cod. vat. lat. 3822.

Du point de vue des pratiques culturelles, ce document rare a pour intérêt de témoigner de l'existence d'une fonction de « prophète », apportant ès qualités ses conseils à un personnage influent. On peut mettre ces prédictions, transmises hors leur contexte d'énonciation, en regard du cas inverse d'un prophète contemporain dont l'activité est connue sans que des traces écrites en aient été conservées. Le chroniqueur franciscain Salimbene mentionne à plusieurs reprises le cordonnier de Parme, Benvenuto Asdente, devenu « prophète » public, actif dans les années 1280. Cet artisan illettré possédait, dit-il, une intelligence des écrits prophétiques, au premier rang desquels sont cités Merlin, la Sibille, Méthode et Joachim⁷⁸. Il était consulté par l'évêque de Parme, qui l'invitait pour cela à déjeuner, aussi bien que par des ambassadeurs de Reggio Emilia au cours de leurs négociations à Parme, ou des Pisans, venus prendre des nouvelles de leur conflit avec Gênes. La technique employée par Asdente relève clairement de ce que j'ai qualifié plus haut de « divination textuelle » : c'est en interprétant des vers prophétiques de Michel Scot adaptés aux circonstances qu'il invite les ambassadeurs de Reggio à abandonner leur projet d'alliance mal intentionnée pour se préparer à la reprise de la guerre.

En dépit d'un écart évident de niveau culturel et de formalisation interprétative, la fonction que remplit Asdente peut être rapprochée de celle tenue par Jean de Roquetaillade, apportant de sa prison ses conseils aux cardinaux qui venaient lui rendre visite. Conformément au modèle herméneutique pratiqué par Arnaud de Villeneuve, le franciscain refuse d'adopter la posture du prophète pour revendiquer uniquement celle de l'exégète inspiré – alors qu'il lui arrive de commenter des écrits obscurs qu'il a visiblement écrits lui-même⁷⁹. En remontant plus avant, le récit de Salimbene offre un autre exemple similaire avec l'interrogation adressée par Innocent IV à Hugues de Digne en consistoire à Lyon. La réponse mise dans la bouche du théologien franciscain, qui avait récemment acquis la réputation d'être un grand « joachimite », a toutes les chances d'être authentique. Elle énonce le même refus d'assumer une authentique inspiration prophétique : *Non sum propheta, sed credo prophetis*⁸⁰. Si l'on remonte encore le fil du temps, c'est Joachim de Fiore lui-même qui fournit le premier exemple marquant d'une telle attitude, lorsqu'il est requis par le pape Lucius III d'interpréter une prophétie

⁷⁷ Angelo Clareno, *Historia septem tribulationum ordinis minorum*, ed. O. Rossini, Rome, 1999, p. 185. G. L. Potestà, « La duplice redazione della *Historia septem tribulationum* di Angelo Clareno », *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 38, 2002, p. 26, signale la présence de cette prophétie dans le cod. Wroclaw, Rehdiger 280, fol. 6rb-va, attribuée à un « Jean de Vienne » en qui l'on peut reconnaître un proche d'Hugues de Digne. Ni l'un ni l'autre ne sont des candidats acceptables pour ce document qui est assurément datable de la première moitié de l'année 1274, avant le décès de Bonaventure.

⁷⁸ Salimbene de Adam, *Chronica*, ed. Giuseppe Scalia, Turnhout, 1998, p. 776 : « illiteratus, sed illuminatum valde intellectum habebat, in tantum ut intelligeret scripturas illorum qui de futuris predixerunt, scilicet abbas Ioachim, Merlini, Methodii et Sibille, Ysaie, Ieremie, Osee, Danielis et Apocalipsis nec non et Michaelis Scoti, qui fuit astrologus Friderici secundi imperatoris condam ». Voir aussi, p. 801, 803-804. Dante Alighieri, *Convivio*, IV, XVI, vi, le cite comme exemple d'une personne célèbre et non noble.

⁷⁹ Sur ce point, je me permets de renvoyer à S. Piron, « L'ecclésiologie franciscaine de Jean de Roquetaillade », *Franciscan Studies*, 65, 2007, p. 281-294.

⁸⁰ Salimbene, *Cronica*, p. 332.

« inconnue » retrouvée peu de temps auparavant dans les papiers d'un cardinal décédé, ou lorsqu'il se fait ensuite l'interlocuteur des rois et des empereurs⁸¹. Cet aspect de Joachim a été exploité d'abondance dans la littérature pseudépigraphique, qui se présente le plus souvent sous la forme d'ouvrages prétendument adressés à l'empereur Henri VI. Indépendamment du destin spécifique de son style d'exégèse biblique, la fortune exceptionnelle dont a joui l'abbé de Fiore durant les derniers siècles du Moyen Âge tient au brio avec lequel il a su incarner cette figure du prophète textuel, inspiré non pas pour parler de lui-même, mais pour faire parler des textes déjà reçus.

La date tardive de la rencontre entre le pseudo-Méthode et les œuvres de Joachim dans le manuscrit vat. lat. 3822 est pour une part accidentelle ; le rapprochement a pu être effectué bien plus tôt, sans passer forcément par un voisinage dans le même codex. Comme on le verra plus loin, des écrits joachimites ont côtoyés des écrits inspirés du pseudo-Méthode quelques décennies auparavant. Cette datation a toutefois l'intérêt de bien faire ressortir un phénomène crucial : pendant la plus grande partie du treizième siècle, dans une période d'essor rapide de la littérature prophétique, les écrits joachimites, authentiques ou apocryphes, ont formé un ensemble relativement hermétique. Par contraste, on découvre ici ce qui caractérise le type de volumes que je propose de décrire comme troisième génération de manuscrits joachimites : une ouverture de ces collections à des écrits d'autres origines. Le dosage de ces différentes composantes varie fortement selon les cas, mais la formule paraît constante dans les grandes « collections » d'écrits prophétiques des derniers siècles du Moyen Âge. Dans la gamme des combinaisons possibles, le vat. lat. 3822 présente une coloration fortement joachimite. Au contraire, la compilation réunie par Henry de Kirkestede (Cambridge, Corpus Christi College, 404), qui offre une très large palette d'écrits prophétiques de toutes époques et de tous genres ne retient de Joachim que quelques apocryphes.

Avant d'avancer dans l'exploration de telles collections, il est nécessaire de rappeler sommairement les étapes précédentes. La première génération de manuscrits joachimites correspond très simplement à la production de volumes comportant les seules œuvres authentiques de l'abbé de Fiore. Comme la synthèse récente de Gian Luca Potestà le fait nettement voir, Joachim a eu le souci de mettre au point et d'éditer très patiemment ses trois œuvres majeures que sont le *Psalterium decem chordarum*, la *Concordia* et l'*Expositio super Apocalypsim* qui, seules, étaient destinées à une diffusion extérieure. Hormis quelques traités ou sermons de circonstance destinés à un public restreint, ses autres écrits relèvent de notes préparatoires ou de textes abandonnés qui ont parfois été rassemblés dans des unités factices que Potestà qualifie de « récipients »⁸².

Il ne subsiste malheureusement pas de témoin complet d'une première édition qui n'aurait comporté que les seules œuvres majeures⁸³. L'une des meilleures

⁸¹ Kaup, *De prophetia ignota* ; Potestà, *Il Tempo dell'Apocalisse*, *passim*.

⁸² Potestà, *Il Tempo dell'Apocalisse*, p. 10-13 et *passim*. La notion de « conteneur » est déjà employée par Valeria De Fraja, « Percorso storico e significato del monachesimo benedettino nell'*Expositio vite et regule Benedicti* di Gioacchino da Fiore », *Cristianesimo nella storia*, 22, 2001, p. 381-435.

⁸³ Les autres manuscrits qui peuvent être associés à cette première diffusion sont : Florence, Bibl. Medicea Laurenziana, Conv. soppr. 358 (*Concordia*) ; Paris, BnF lat. 427 (*Psalterium*, *Expositio*) ; Rome, Biblioteca Corsiniana, Cors. 797 (*Concordia*) ; Vatican, BAV Chigi A VIII 231 (*Expositio*). Il faut également tenir compte de plusieurs manuscrits ultérieurs, copiés sur des

indications est fournie par le manuscrit d'Oxford, Corpus Christi 255, dans lequel n'est conservé que le *Liber figurarum*, dans sa version que tous les chercheurs considèrent comme la plus proche de l'archétype⁸⁴. Une note du XV^e siècle signale que le volume comportait initialement 236 folios, contenant les trois œuvres majeures, ainsi que les deux documents justificatifs de l'entreprise : la lettre de Clément III invitant Joachim à achever les ouvrages commandés par Lucius III et le *Testamentum* de 1200 adressé à Innocent III, soumettant ces œuvres au jugement du Saint Siège. Ce contenu correspondrait exactement à la diffusion souhaitée par l'auteur. S'y ajoute déjà une première œuvre factice produite par ses disciples, rassemblant des figures illustrant ses différents traités. Très rapidement, ses autres écrits ont été mis en circulation à côté des textes majeurs. Un bon témoin de cette diffusion élargie est le cod. Padoue, Antoniana 322 dans lequel une première section contenant le *Psalterium* et les *Dialogi de praescientia Dei et predestinatione electorum* a été complétée par l'une des plus riches anthologies d'écrits mineurs de l'abbé⁸⁵. Les nombreuses corrections apportées au *Psalterium* correspondent, selon Kurt-Victor Selge, à la dernière strate d'intervention de Joachim sur son œuvre, dans les dernières années de sa vie (1201-1202). Les textes suivants pourraient avoir été adjoints très peu de temps après, probablement avant 1215.

Plusieurs hypothèses ont été avancées quant aux lieux de production de ces premiers manuscrits qui auraient pu être copiés au monastère de Fiore, autour de l'archevêché de Cosenza ou dans des abbayes cisterciennes avoisinantes⁸⁶. Sans trancher la question de la production matérielle, il faut noter que San Giovanni in Fiore a joué le rôle de gardien de la mémoire de Joachim. Lors de l'examen du dossier de Gerard de Borgo San Donnino, c'est de Fiore que la commission des experts a fait venir des copies authentiques de ses écrits⁸⁷. Par ailleurs, quelques indices suggèrent que certaines filiales de l'ordre possédaient elles aussi des copies des œuvres complètes du fondateur⁸⁸. Toutefois, dans les années qui ont suivi la mort de Joachim, un milieu calabrais bien plus vaste que sa seule fondation était réceptif à son œuvre et cherchait à la diffuser. Luca de Casamari, proche de Joachim durant son séjour dans cette abbaye cistercienne et auteur d'un mémoire destiné à favoriser une éventuelle procédure de canonisation, fut abbé de la Sambucina jusqu'en 1203, puis archevêque de Cosenza jusqu'à sa mort en 1227. Son successeur à la Sambucina, Giovanni, était lui-même un fervent *joachita* : sa conversation avec Gebenon d'Eberbach, lors d'un séjour dans cette abbaye allemande en 1217, a convaincu le cistercien allemand de relire les prophéties

manuscrits du début du XIII^e siècle.

⁸⁴ Rainini, *Disegni dei tempi*, reproduit dans son cahier central l'ensemble du *Liber figurarum* contenu dans ce volume. Voir aussi p. 248-258, pour une discussion sur la datation du manuscrit.

⁸⁵ En dernier lieu, *Il ricordo del futuro*, p. 194-199 ; description la plus complète par V. De Fraja, « Un'antologia gioachimita : il manoscritto 322 della Biblioteca Antoniana di Padova », *Studi medievali*, 32, 1991, p. 231-250.

⁸⁶ A. Adorasio, *Codici latini calabresi. Produzione libraria in Val di Crati e in Sila tra XII e XIII secolo*, Rome, 1986. Ses propositions ont été contestées et débattues dans différents travaux de V. De Fraja et F. Troncarelli qui sont, pour un grand nombre d'entre eux, reproduit dans le catalogue *Il ricordo del futuro*.

⁸⁷ H. Denifle, « Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni », *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte*, 1, 1885, p. 49-142.

⁸⁸ Voir l'épisode relaté par Salimbene de Adam, *Cronica*, p. 356.

d'Hildegarde de Bingen à la lumière des théories de Joachim⁸⁹. Dans une autre abbaye cistercienne voisine, à Corazzo, au sud de Cosenza, un certain maître Roger copiait en 1215 l'*Expositio super Apocalypsim*⁹⁰.

Outre les milieux de production, il faut tenir compte des lieux de réception de l'œuvre. L'un des grands apports de la biographie de Gian Luca Potestà est de faire ressortir les liens constants qu'a maintenus Joachim avec la papauté durant toute sa carrière. Ces liens sont exemplifiés plus étroitement encore par Rainier *de Pontio*, cistercien de Casamari, compagnon de Joachim lors de la fondation de Fiore, qui a par la suite été confesseur d'Innocent III puis légat pontifical. Il est notable que certains des plus anciens apocryphes joachimites soient associés à son nom, qu'ils lui soient attribués ou adressés⁹¹. Par son intermédiaire, ou celui de quelques autres, l'imprégnation des milieux curiaux a pu débiter à une date très précoce ; elle ne s'est toutefois révélée au grand jour qu'en temps de crise, dans la propagande pontificale hostile à Frédéric II diffusée à partir des dernières années du pontificat de Grégoire IX (1239-1241), que l'on peut attribuer pour partie à l'influence du cardinal cistercien Rainier Capocci de Viterbe. C'est dans ce même contexte que s'est effectuée, quelques années plus tard, l'appropriation franciscaine des thèmes joachimites⁹². Cet affrontement de la papauté avec un empereur décrit comme prédécesseur de l'antéchrist, voire comme l'antéchrist même, et acceptant volontiers cette fonction messianique, constitue la toile de fond d'une myriade d'écrits attribués à Joachim produits au cours des années 1240 qui se présentent souvent sous la forme de réponses de l'abbé, datées de 1197, à des sollicitations de l'empereur Henri VI⁹³.

Le cas le plus complexe est celui du *Super Hieremiam*. Si des travaux récents ont éclairci la question, ils ne l'ont encore pas totalement résolue⁹⁴. On distingue habituellement une « version longue » et une « version brève » mais ces désignations sont trompeuses. Il conviendrait davantage de parler de deux « rédactions » qui portent sur les mêmes sujets sans pour autant posséder de grandes affinités littéraires. Chacune d'entre elles semble à son tour avoir été transmise en plusieurs versions, les plus brèves n'étant pas nécessairement les plus anciennes. Seule une édition critique de ces deux œuvres jumelles permettra de comprendre toute la complexité de leur genèse. Les parties les plus anciennes, produites à Fiore ou dans une abbaye cistercienne de sympathisants telles que la Sambucina ou Corazzo, visent à défendre Joachim et sa fondation ; des strates plus récentes sont pour leur part préoccupées de Frédéric II, avec parfois quelques intonations franciscaines. La chronique de Salimbene, qui fut au premier rang de la

⁸⁹ *La obra de Gebenon de Eberbach* p. 5 ; Pratesi, *Carte latine*, p. xxix, signale que Giovanni fut déposé lors du chapitre général suivant, pour avoir incité plusieurs cisterciens allemands à le suivre en Calabre, cf. J. M. Canivez, *Statuta capitulorum ordinis Cisterciensis*, I, Louvain, 1933, p. 501, n. 7 et p. 508, n. 24.

⁹⁰ M. Reeves, « The Abbot Joachim and the Cistercian Order », *Sophia*, 19, 1951, p. 355-371.

⁹¹ M. Reeves, *Influence of Prophecy*, p. 57, n. 3. Sur Raniero, voir les articles réunis dans *Florensia*, 11, 1997 et en dernier lieu M. Rainini, *Disegno dei tempi*, p. 162-163.

⁹² R. E. Lerner, « Frederick II, Alive, Aloft and Allayed in Franciscan-Joachite Eschatology », dans *The Use and Abuse of Eschatology*, p. 359-384

⁹³ En dernier lieu, Jostmann, *Sibilla Erithea Babilonica*.

⁹⁴ S. E. Wessley, *Joachim of Fiore and Monastic Reform*, New York, 1990, p. 101-135, qui complète et corrige R. Moynihan, « The development of the "Pseudo-Joachim" commentary Super Hieremiam : new manuscript evidence », *MERFMA*, 98, 1986, p. 109-142.

conversion joachimite des élites franciscaines dans les années 1247-1248, permet de suivre la diffusion des textes sur un axe nord-sud qui va de Naples, Pise et Parme à Hyères, Aix, Lyon et Provins, où le jeune Gérard de Borgo San Donnino et un confrère, durant leurs études parisiennes, disposaient déjà du *Super Hieremiam*⁹⁵. Hugues de Digne, personnage majeur de cette appropriation franciscaine, peut légitimement être soupçonné d'être lui-même intervenu dans la rédaction des pages les plus récentes de cet écrit malléable.

De cette étape subsistent quelques exemples de collections textuelles. On peut notamment s'attarder sur le cod. Paris BnF lat. 16397 qui est parvenu à Paris entre les mains de Pierre de Limoges entre 1260 et 1280 et auquel Nicole Bériou a consacré une belle étude⁹⁶. Cette collection se compose d'un dossier cohérent d'extraits des trois œuvres majeures de Joachim, suivi de six textes qui sont peut-être pour partie authentiques, comme la *Littera universis Christi fidelibus*, dans une recension longue, ou clairement apocryphes, ces derniers étant soit bien diffusés comme le *Super Hieremiam* (dans une version brève de la rédaction longue), soit presque inconnus par ailleurs comme le *Super Ezechielem*. Pierre de Limoges, docteur en médecine et en théologie, lecteur curieux de toutes sciences disposant d'une belle bibliothèque personnelle, a choisi d'ajouter à cette collection deux autres documents : une brève prophétie en français qui se présente comme issue de la *Concordia* et le texte du protocole d'Anagni condamnant Gérard de Borgo San Donnino. Dans ce volume, postérieur à 1260, certaines gloses cherchent à fixer une nouvelle échéance cruciale, marquant le début du règne du premier antéchrist, qui pourrait être placé en 1282 ou avant 1291. Par ce type de préoccupation, cette collection se rapproche de celle du ms. vat. lat. 3822, avec laquelle elle possède plusieurs textes en commun. Ce qui l'en distingue, dans la typologie sommaire que j'essaie de mettre en place, est l'absence d'écrits non joachimites. En réalité, nous sommes ici à la limite extrême de ce modèle. Dans un premier temps, Pierre de Limoges avait en effet intégré à ce volume un bref traité *De antichristo* d'inspiration astrologique, qu'il a ensuite préféré déplacer dans un autre codex⁹⁷. Son attitude montre au final que les écrits d'inspiration joachimite constituaient à ses yeux un ensemble clos. Dès la même période, et plus encore dans les décennies suivantes, la composition de collections comparables témoigne d'un éclectisme croissant, qui fait entrer dans le même cadre des textes de provenance bien différentes.

Bien qu'il ait accepté d'expliquer et de commenter une prophétie retrouvée dans les dossiers d'un cardinal décédé à la curie, Joachim était très réservé face aux prophéties non canoniques⁹⁸, sa démarche consistant à ne travailler que sur la lettre biblique en vue d'établir une concordance entre les deux testaments. Cette méfiance n'a été levée que très progressivement dans les courants qui se réclamaient de lui. Dans la première phase de production d'écrits pseudépigraphes (1240-1248), seule la Sibylle Érithée et les prophéties de Merlin ont bénéficié d'une grande attention, étant entourés de commentaires attribués à Rainier *de*

⁹⁵ Salimbene de Adam, *Cronica*, p. 351-361 et *passim*.

⁹⁶ N. Bériou, *Pierre de Limoges et la fin des temps*, dans *MEFRMA*, 98, 1986, p. 65-107. La même collection est, pour l'essentiel, également présente dans Milan, B. Ambros., H. 15 inf. misc (XIIIe s.) ; le cod. parisien a été copié dans Londres, BL, Royal 8. F. 16.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 83-84 et 96-102 pour l'édition du texte.

⁹⁸ M. Kaup, *De prophetia ignota*.

Pontio et à Joachim lui-même. Le cœur de cette production était toutefois encore fortement lié à la pratique du commentaire biblique, sous la forme d'interprétations de Jérémie ou d'Isaïe. Dans une phase ultérieure, un certain courant du joachimisme, illustré principalement par le grand exégète que fut Pierre de Jean Olivi, demeura très hostile à l'accueil d'écrits non canoniques, à tel point que l'on peut se demander si le théologien languedocien n'était pas informé de la nature apocryphe de certains textes qui circulaient assurément dans son entourage, mais dont il ne fait jamais usage. Nombre de ses contemporains et de ses proches ne partageaient guère ses réticences. Qui plus est, ils ont fait entrer Olivi lui-même, à son corps défendant, dans la nébuleuse des prophéties non bibliques. Dans un nouveau moment d'intense production d'écrits prophétiques (1295-1305), l'un des faux les plus notables, l'*Oraculum Cyrilli* (ca. 1298) a fait de la vie du théologien franciscain la matière d'une prophétie *ex eventu* qui occupe son premier chapitre⁹⁹.

Une collection produite dans les années 1270 permet d'illustrer cette ouverture du corpus joachimite dans les dernières décennies du XIII^e siècle. L'un des deux manuscrits qui en témoignent est postérieur d'un siècle. Le cod. Paris BnF lat. 2599 (désormais cité P) est bien connu des chercheurs, du fait qu'il contient l'unique copie conservée du long commentaire de Jean de Roquetaillade sur l'*Oraculum Cyrilli*. Il est suivi d'un dossier d'écrits prophétiques et astrologiques (fol. 244v-270v) dont la première partie se retrouve à l'identique dans le cod. Bourges, BM 367 (désormais B), fol. 20r-30r, qui n'avait pour sa part guère retenu l'attention¹⁰⁰. Avant d'entrer dans le détail de cette anthologie, quelques précisions doivent être apportées au sujet du manuscrit parisien. Ce volume a été copié d'une seule main par un scribe nommé « Garnier ». Le dernier texte inclus dans ce volume permet de dater avec certitude cette copie des tous premiers moments du Grand Schisme. Il s'agit d'une courte prophétie attribuée à « Barthélemy l'intrus », qui se réfère ainsi à Urbain VI sous son nom de baptême afin de dénier la légitimité de son élection pontificale¹⁰¹. Composé peu après cette élection contestée (avril 1378), ce texte suffit à révéler la coloration politique de l'ensemble du codex. Selon toute vraisemblance, il a été commandité par un prélat d'obédience française, cherchant à rassembler des matériaux prophétiques susceptibles d'appuyer le parti de Clément VII. Dans sa thèse de l'École des chartes, Marc Boilloux apporte des précisions importantes qui vont dans ce sens. Le traité sur la conjonction astronomique du 22 octobre 1365, rédigé après cette date, contient des éléments prédictifs qui courent jusqu'en 1378. Les filigranes montrent que le papier employé a été produit à Florence, dans les années 1375-1379¹⁰². Se confirme ainsi l'hypothèse d'une confection du manuscrit dans les milieux cardinalices, probablement à Avignon.

⁹⁹ Angelo Clareno, *Historia*, ed. Rossini, p. 195-196 affirme que la premier chapitre de l'oracle a pour sujet la vie d'Olivi, ce qu'un décryptage minutieux du texte me semble confirmer.

¹⁰⁰ Je sais gré à Robert Lerner d'avoir attiré mon attention sur ce volume. H. Möhring, *Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung*, Stuttgart, 2000, p. 128, signale son existence.

¹⁰¹ J. Pou y Marti, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (Siglos XIII-XV)*, Vich, 1930, p. 376.

¹⁰² M. Boilloux, *Etude d'un commentaire prophétique du XIV^e siècle: Jean de Roquetaillade et l'Oracle de Cyrille (v. 1345-1349)*, thèse de l'École des chartes, 1993, p. 123-127. Je suis particulièrement reconnaissant à l'auteur de m'avoir permis de mettre à profit son travail inédit.

Jeanne Bignami Odier qui en a donné une description dans ses études sur Jean de Roquetaillade n'a pas tenu compte d'une indication révélatrice qui permet de préciser encore davantage la genèse de ce manuscrit. À la suite de ce traité astrologique figure un extrait des prophéties de Merlin accompagné du commentaire qu'en a donné Roquetaillade. La rubrique qui introduit l'extrait s'exprime ainsi : *Prophetia Merlini cuius partem posuit supra folio .201. frater Johannes de Rupecissa*. Le texte complet de la prophétie de Merlin est certes présent plus avant dans le volume, mais il figure aux folios 263r-266r. Le scribe Garnier a donc reproduit mécaniquement la rubrique du manuscrit qu'il avait sous les yeux, dans lequel la prophétie de Merlin se trouvait au folio 201. Plus important encore, il révèle que ce volume avait été édité, sinon copié, par Roquetaillade lui-même. Si le dossier astrologique figurait déjà dans ce manuscrit, il faudrait en situer la composition dans les tous derniers mois de la vie du visionnaire franciscain, qui était hospitalisé en 1365 et décéda avant juillet 1366. Il est plus vraisemblable de penser que le prélat anonyme a fait ajouter par son scribe, à la copie d'un manuscrit hérité de Roquetaillade, tant le dossier astrologique que la prophétie d'Urbain VI.

Ces déductions successives permettent de formuler la conclusion suivante : Jean de Roquetaillade a copié, durant son séjour dans les geôles pontificales, à la suite de son commentaire sur l'Oracle de Cyrille, une courte collection d'écrits prophétiques, formée de cinq pièces, qui correspond à la lettre au dossier présent dans le cod. Bourges 367. Plusieurs de ces textes ont été commentés dans le *Liber ostensor*, rédigé durant l'été 1356. L'autographe du commentaire de l'Oracle et les pièces qui l'accompagnaient, après un parcours indéterminé dans les milieux pontificaux, a ensuite été copié en 1378, avec l'adjonction de nouveaux éléments qui pouvaient être tenus comme annonciateurs du schisme¹⁰³.

Les rapports entre le *Liber ostensor* et le cod. lat. 2599 avaient souvent été soulignés, sans que l'on parvienne à un résultat satisfaisant, puisque le second ne pouvait être la source d'un ouvrage rédigé plus de vingt ans avant sa date de copie. Jose Carlos Santos Paz a ainsi longuement montré dans sa thèse la similitude parfaite des extraits de Gebenon d'Eberbach transmis par P avec les passages que cite Roquetaillade avant de les commenter dans le dixième traité du *Liber ostensor* qui est exclusivement consacré à l'interprétation des prophéties d'Hildegarde de Bingen mises en forme par l'abbé allemand. Pour sa part, B contient une sélection en tous points identiques et cette recension inhabituelle d'une œuvre largement diffusée ne semble pas se retrouver ailleurs¹⁰⁴. Plus notable encore, les deux manuscrits commettent, dans leur rubrique, la même erreur sur le nom de l'abbaye cistercienne de Gebenon¹⁰⁵. Une collation complète des deux exemplaires et leur confrontation avec les extraits cités dans le *Liber ostensor* apportent les indications suivantes. Le texte transmis par les deux manuscrits est rigoureusement identique à

¹⁰³ Aux pièces déjà signalées, il faut ajouter deux brèves prophéties politiques en vers copiées aux fol. 266r-267r : *Leo surgit yspanus* et *Nardus plorat antiqua*.

¹⁰⁴ J. C. Santos Paz, *La obra de Gebenon de Eberbach*, ne relève pas les proximités entre P et B et ne signale pas d'autre manuscrit présentant la même version.

¹⁰⁵ Bourges, BM 267, fol. 24rb : *Frater Gebeno prior Cisterciensis Meberbath magistro Raymundo et magistro Reinerio, canonicis Sancti Stephani in Maguntia* ; Paris BnF lat. 2599, fol. 254v : *Frater Gebeno dictus prior Cisterciensis Neberbach magistro Raymundo et magistro Raynerio, canonicis sancti Stephani in Maguncia*.

celui que Roquetaillade avait sous les yeux ; le franciscain a cependant introduit quelques variantes rédactionnelles qui lui sont propres. P commet un nombre important d'erreurs de lectures, tandis que B ne contient qu'un nombre infime de leçons variantes¹⁰⁶. Ces quelques cas impliquent toutefois que B n'est pas la source directe du dossier copié par Roquetaillade, puis recopié en P. Il a donc dû exister un ancêtre commun, dont B est sans doute très proche.

Précédant immédiatement les extraits de Gebenon dans ce dossier figure un autre texte qui a joué un rôle important pour Roquetaillade. Le *Liber Mariaon monachi de revelationibus factis Sergio Barre in monte Synai* est la traduction latine d'un texte, circulant par ailleurs en arabe et en syriaque, qui associe à une légende concernant le moine Serge, supposé précepteur chrétien de Mahomet, un récit apocalyptique inspiré, entre autres, du pseudo-Méthode¹⁰⁷. Cet opuscule a lui aussi fait l'objet d'un traité à part entière dans le *Liber ostensor*, visant à montrer la concordance entre ses prophéties concernant un antéchrist oriental et un roi venu d'Occident avec d'autres textes plus familiers aux latins, notamment les visions de Robert d'Uzès et, inévitablement, les révélations du pseudo-Méthode. De façon très intéressante, le franciscain signale qu'un religieux dévot lui a transmis un exemplaire de cette œuvre qu'il ne connaissait pas, ce qui lui a permis de comprendre le sens d'une vision qu'il avait eue le 27 décembre 1355¹⁰⁸. Ce personnage a donc dû remettre l'ensemble du dossier au frère emprisonné dans les premiers mois de l'année 1356, peu avant que débute la rédaction du *Liber ostensor*.

Ce dernier ouvrage n'a pas fait usage des trois autres textes contenus dans la même collection. Les prophéties de Merlin, transmises ici dans leur version originale due à Geoffroy de Monmouth, ont pourtant fait ailleurs l'objet d'un commentaire de la part de Roquetaillade, dont un court extrait est transmis par le cod. lat. 2599. En revanche, le franciscain s'est totalement désintéressé du premier texte de la collection que sa rubrique présente comme *Prophetia abbatis Joachim ordinis Cisterciensis transmissa Henrico imperatori Alemannie de tribus statibus sancte Ecclesie*. Sous ce titre se cache une série de onze chapitres liés au *Super Hieremiam*, qui en reprennent et reformulent certains points dans une rédaction originale¹⁰⁹. Les religieux du troisième âge y sont dans un premier temps associés aux cisterciens, juste avant que soient annoncés les ordres des mineurs et des

¹⁰⁶ Sur l'ensemble des passages communs, le *Liber ostensor* a 37 leçons variantes, P en compte 19 et B seulement 4, les trois manuscrits étant discordants en deux cas.

¹⁰⁷ J. Bignami-Odier, G. Levi della Vida, « Une version latine de l'apocalypse syro-arabe de Serge Bahira », *Melanges d'archéologie et d'histoire*, 62, 1950, p. 125-148, éditent le texte à partir du seul manuscrit P. Le texte latin est traduit sur l'arabe et représenterait une version plus ancienne que les versions syriaques et arabes subsistantes. [NB : Voir à présent Barbara Roggema, *The Legend of Sergius Bahīrā. Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leyde, 2009.]

¹⁰⁸ *Liber ostensor*, p. 327 : « Cum autem qualibet die revolverem in corde meo quid Deus de bestia ista intenderet, cum prefatum Librum Sergii monachi antea non vidissem, portavit eum michi sine providencia mea unus religiosus devotus ». La vision est datée de la fête de saint Jean évangéliste, troisième jour de l'année 1356 de la Nativité dont le point de départ est donc le 25 décembre 1355.

¹⁰⁹ Cf. M. Reeves, *The Influence of Prophecy*, p. 521-522, qui propose une datation « 1250-1260 ». Ce texte inédit et peu étudié n'est connu que par les deux manuscrits B et P. Dans sa description, J. Bignami Odier, *Roquetaillade*, p. 235-236, ne relève pas le sixième chapitre, introduit par la rubrique : *Quanto tempore durabit persecutio contra ecclesiam* (B, fol. 20vb, P, fol. 246r).

prêcheurs, ce qui paraît indiquer que l'auteur a puisé dans les différentes strates du commentaire¹¹⁰. Le principal élément de datation du texte semble être le maintien de l'échéance de 1260¹¹¹. Une formule ambiguë pourrait faire allusion au prolongement de l'œuvre néfaste de Frédéric II par sa descendance, indiquant ainsi une rédaction postérieure à 1250¹¹². La Terre Sainte, entre Égypte et Euphrate, est décrite comme terrain d'action d'un empereur romain, qui s'emparera des biens temporels et spirituels avant de s'allier aux sarrasins¹¹³. Le désintérêt de Roquetaillade à l'égard de cet ouvrage peut s'expliquer par le peu d'importance qu'il accorde à la descendance de Frédéric II, et plus encore par le fait que l'empereur romain des derniers temps, qui selon lui descendra de Pépin le Bref, devra s'opposer à l'antéchrist et non pas s'allier avec lui, conformément au schéma annoncé par le pseudo-Méthode et repris à la lettre dans le *Liber Mariaon*.

Le dernier document de cette collection, les *Verba filii Achab philosophi* est un nouvel écrit d'origine orientale. La fortune de cette prophétie arabe chrétienne du IX^e siècle tient à sa découverte fortuite lors de la prise de Damiette en 1220, et à sa traduction française par Jacques de Vitry qui a été très largement diffusée¹¹⁴. Moins fréquent en latin, ce court texte peut servir de marqueur intéressant, puisqu'on le retrouve dans d'autres collections prophétiques d'inspiration joachimite du XIII^e siècle, dans le cod. vat. lat. 3822 examiné plus haut ou dans le Borgh. 190, manuscrit annoté par Gérard de Borgo San Donnino¹¹⁵.

Après avoir passé en revue le contenu de cette collection, il est maintenant nécessaire de revenir au manuscrit de Bourges. Ce volume qui provient de l'abbaye bénédictine Saint-Sulpice se compose de quatre ensembles ayant des objets nettement différenciés, mais qui semble pourtant avoir été conçu comme une unique entité codicologique¹¹⁶. Les premiers folios contiennent l'œuvre du poète

¹¹⁰ B, fol. 20rb : « in tertio vero <statu> retorquendum est totum ad Cysterციensēs et alios religiosos qui post antichristum multiplicandi sunt ; fol. 20 rb-va : Hii duo ordines designantur in Moyse et Aaron, in duobus exploratoribus Iericho, in Iohanne Baptista et Christo, in Petro et Iohanne, in duobus missis ad solvendum asinam, in duobus angelis missis ad subvertendum Sodomam, in corvo et columba emissis ex archa ecclesie per obedientiam summi pontificis. Et quia corvus est niger et columba discolor, datur intelligi quod erunt diversi quoad habitum, non quoad animum. » Ce dernier passage est très proche d'une citation du *Super Hieremiam* par Salimbene, *Cronica*, p. 29-30.

¹¹¹ La date présente, à partir de laquelle court une durée future de 64 ans, est 1207 (B, fol. 20vb et P, fol. 246r), ce qu'il convient de corriger en 1197, dernière date possible d'un dialogue fictif entre Henri VI et Joachim, en supposant une erreur de copie banale (.mccvii. pour .mxcvii.).

¹¹² Cette phrase (B, fol. 21ra, P, fol. 247r) parle ainsi du successeur d'Henri VI : *videtur quod sub eo fastigium imperiale deficiat et protendetur vita eius quasi vita unius regis in sexaginta annis*, ce que l'on pourrait comprendre comme désignant un prolongement de la vie de Frédéric en ses fils, comme en un règne de soixante ans. Frédéric II décédant en 1250 dans sa 58^e année et la 52^e de son règne, l'échéance pourrait courir jusqu'en 1258.

¹¹³ B, fol. 21rb, P fol. 247v : « ... a rivo Egipti qui spectat ad provintiam Normannorum usque ad flumine Eufraten, non solum que Franci principes ecclesie dederunt, sed etiam que Alemani principes contulerunt et non tantum sua, ipse romanus princeps exiget, scilicet temporalia sed etiam spiritualia que non sunt sua. Revera federabitur romanum imperium cum Sarracenis et gentibus infidelibus, additis sibi pseudo prophetis et falsis christianis. »

¹¹⁴ R. Röhricht, *Quinti belli sacri scriptores minores*, Genève, 1879, p. 214-222. La version latine contenue en B et P correspond à la deuxième version française éditée ici.

¹¹⁵ *Il ricordo del futuro*, p. 242-246

¹¹⁶ Le volume semble être l'œuvre de deux scribes, le second prenant le relais du premier à partir du folio 30r, et intervenant également dans les gloses des fol. 1r-19v. Les initiales ornées sont de même facture sur l'ensemble du codex.

toscan du XII^e siècle, Arrigo da Settimello, dont la diffusion a été principalement italienne. Cette longue élégie sur les revers de la fortune et la consolation de la philosophie est entourée de nombreux commentaires interlinéaires et marginaux¹¹⁷. Le dossier prophétique est ensuite copié sur deux colonnes, sans la moindre rupture entre ses différents éléments. Il est suivi d'une description des *Mirabilia urbis Romae* et des *Mirabilia mundi*, le premier texte étant mis à jour par l'indication du nombre de papes qui se sont succédé jusqu'à Nicolas III (1277-1280)¹¹⁸. Cette note fournit ainsi une date très précise pour la composition du volume. Les derniers folios du codex contiennent le *Decretum electionis* d'Hostiensis, entouré de sa glose¹¹⁹. Un tel intérêt pour l'élection pontificale converge avec les indices précédents pour suggérer une production de ce volume en Italie, dans les milieux curiaux romains, sous le pontificat de Nicolas III. En revanche, rien ne permet de déceler les raisons et la date de l'arrivée de ce manuscrit à Bourges¹²⁰.

Comme on l'a remarqué plus haut, le dossier prophétique contenu dans ce manuscrit dépend d'un modèle antérieur. Le texte le plus récent qu'il contient est la version révisée du *Super Hieremiam*, sans doute composée dans les années 1250. La production de différents témoins autour de la curie pontificale au XIII^e, puis au XIV^e siècle, incite assez fortement à penser que c'est dans le même milieu que la collection a été initialement constituée. C'est en tout cas là qu'elle a été conservée, et qu'elle s'est peut-être transmise au sein d'une lignée de cardinaux apparentés. Ses traits remarquables tiennent à la présence de textes peu connus qui n'ont pas connu de diffusion autonome. La véritable rareté est ici le *Liber Mariaon*. La présence à ses côtés du *Liber filii Agap*, davantage diffusé, ne signifie donc pas que les deux œuvres auraient été traduites de l'arabe dans les mêmes circonstances. Ce dossier oriental est encadré de deux classiques de la littérature prophétique latine du XIII^e siècle, qui sont ici reformulés dans des versions qui ne se retrouvent nulle part ailleurs, si ce n'est dans la descendance directe de ce dossier. L'importance accordée aux événements futurs du proche Orient dans la réécriture du *Super Hieremiam* pourrait être prise comme un signe marquant l'unité des textes réunis ici.

Conclusion

L'examen des différents volumes étudiés au fil de cet article fait comprendre la difficulté intrinsèque que rencontre le genre des « collections de textes prophétiques ». Par définition, ces assemblages textuels sont produits dans des circonstances spécifiques, en vue d'un horizon eschatologique particulier. C'est presque par accident que certains ensembles se retrouvent à l'identique dans différents manuscrits. Le cas du dossier présent dans les manuscrits B et P peut donc faire figure de contre-exemple. Sa stabilité pourrait s'expliquer par un long

¹¹⁷ Enrico da Settimello, *Elegia*, éd. G. Crevaschi, Bergame, 1949.

¹¹⁸ B, fol. 33r : Expliciunt mirabilia Rome. A tempore sancti Petri usque ad tempus Nicholai pape .III.i fuerunt .CLXXXIII. or pape in ecclesia Romana.

¹¹⁹ B, fol. 35r : *Decretum electionis, editum a domino Hugone cardinali*. L'erreur sur le prénom d'Hostiensis (Hugo au lieu de Henricus) n'est pas significative.

¹²⁰ Les notes indiquant la possession du volume par Saint-Sulpice de Bourges sont tracées par une main du XV^e siècle.

sommeil de cette collection, entre le moment où elle fut copiée sous Nicolas III et sa réapparition, entre les mains du religieux qui l'apporta à Roquetaillade dans sa prison en 1356. La véritable nouveauté des bibliographes-collectionneurs du XIV^e et surtout du XV^e siècle pourrait résider dans une volonté plus systématique de conserver l'ensemble des matériaux qu'ils rencontrent.

La grande exception à cette règle concerne le corpus des œuvres authentiques de Joachim de Fiore. Ces textes ont connu une édition que l'on peut définir comme une « mise en collection ». Plus précisément, il s'agit d'une double édition, d'abord restreinte aux œuvres majeures, puis étendue dans un second temps à l'ensemble des écrits ou des figures attribuées à l'abbé. Peu à peu, cette extension s'est prolongée par une production d'écrits apocryphes. Toutefois, jusqu'au milieu du XIII^e siècle, cette littérature circule dans des ensembles clos qui ne se mélangent guère à d'autres matériaux, si ce n'est ceux qu'elle incorpore en les glosant, comme la Sibylle Érithée et les prophéties de Merlin. Ce n'est que dans un troisième temps que ces volumes s'ouvrent plus largement à des textes de provenances diverses. Les collections purement joachimites cèdent alors le pas à des anthologies prophétiques composites. Les dosages varient fortement selon les cas, mais l'élément joachimite y est toujours présent, d'une façon ou d'une autre.

Ce phénomène peut se comprendre sous deux aspects complémentaires. En un premier sens, il témoigne du fait que cet élément joachimite a été initialement et est longtemps demeuré le noyau autour duquel se sont formés ces ensembles textuels. De ce point de vue, Joachim semble avoir fourni à la culture médiévale un cadre herméneutique à partir duquel ont pu être rassemblés, compris et interprétés une très vaste gamme d'écrits prophétiques. Mais il faut sans doute nuancer cette première impression, en dissociant les deux facettes qui ont fait la fortune de ces textes. Les premiers cercles de lecteurs des œuvres de Joachim y ont certes trouvé un modèle de connaissance de l'avenir fondé sur la concordance des générations de l'ancien et du nouveau testament, susceptible d'aider à déchiffrer les situations politiques contingentes. C'est d'ailleurs en ce sens que ces milieux, florentins, cisterciens, pontificaux ou franciscains, ont été tour à tour tenté de produire des écrits apocryphes prolongeant la démarche initiale. Dans un second temps, cette prolifération a elle-même contribué à transformer et banaliser le sens du message religieux de Joachim. Sa mise en concordance des Testaments a pu donner lieu à des approfondissements rigoureux, qui ont par exemple permis à Olivi de formuler sur cette base une véritable théologie de l'histoire, mais de telles lectures paraissent nettement minoritaires ; l'usage le plus courant semble n'avoir principalement gardé de lui que la figure d'une autorité prophétique majeure, faisant l'impasse sur le cœur de sa doctrine. Les manuscrits que l'on rencontre à partir des dernières décennies du XIII^e siècle témoignent d'un éclectisme qui cherche à prendre en compte des matériaux variés. Au rebours du souci de maintenir une cohérence de la démarche interprétative qui caractérisait les collections de la première moitié du siècle, la recherche d'une diversité d'horizons culturels des écrits prophétiques semble valorisée pour elle-même. L'accentuation de cette curiosité tient pour partie au besoin de dépasser les calculs initiaux de l'abbé de Fiore, une fois franchie l'échéance de 1260. Ce n'est donc pas un hasard si la rencontre entre Méthode et Joachim s'est produite seulement dans cette période. La lecture des anciennes sibylles, des prophéties pontificales grecques et des apocalypses orientales s'est prolongée, à la fin du siècle, par une production de nouveaux oracles qui ont à leur

POÉSIE ET PROPHÉTIE

tour constitué le socle autour duquel s'est développé le prophétisme textuel du XIV^e siècle.

Annexe : Contenus associés aux *Revelationes* du pseudo-Méthode, VIII^e-XIII^e siècles

Abréviations employées pour désigner les textes prophétiques : A = Adson, *De antichristo* ; M = *Prophetia Merlini* ; E = Ps. Ephrem, *De fine mundi* ; S = Sibylle Tiburtine ; XV = *De XV signis iudicii*.

Manuscrits	siècle	Présence de textes prophétiques	Matériaux théologiques	Histoire biblique	Chroniques	Géographie, savoirs naturels ¹²¹
Bern, 611	VIII		x			x
Paris, lat. 13348	VIII	E	x	x		
Trier, 564/806	VIII		x			
Sankt Gallen, 225	VIII/IX		x			
Vatican, Barb. lat. 671	VIII/IX	E	x			
Karlsruhe, Aug. 254	IX		x		x	
München, Clm 18525b	X		x	x		
Sankt Gallen, 569	X		x		x	
Wien, 4322	X					
Wien, 492	X				x	
Zürich, C 65	X		x			
Cava, 3	XI				x	
London, Roy. 5.F.XVIII	XI		x			
Montpellier, 374	XI					x
München, Clm 14445	XI		x			
Oxford, Saint John's 128	XI		x			
Paris, lat. 4871	XI			x	x	x
Paris, lat. 1655	XI/XII		x	x	x	
Poitiers, 121	XI/XII		x			
Berlin, Phill. 1904	XII		x		x	
Bern, 377	XII	XV	x			
Cambridge, Gg.IV. 15	XII		x			
Cambridge, Mm. V. 29	XII	S			x	
Erlangen, B. 176	XII	A, S, XV	x			

¹²¹ Cette catégorie englobe également les contenus médicaux et astrologiques.

ANCIENNES SIBYLLES ET NOUVEAUX ORACLES

Le Mans, BM 84	XII		x		x	x
Lincoln, Cath. 98	XII	S			x	
Metz, BM, 1212,	XII	A, S, XV	x	x		
München, Clm 17195	XII		x			
München, Clm 17742	XII	S	x			
München, Clm 19112	XII	XV	x	x		
Oxford, Bodl. 163	XII				x	
Oxford, Laud. Misc. 270	XII					
Paris, Arsenal, 769	XII		x			
Paris, lat. 12942	XII		x		x	
Paris, lat. 13700	XII				x	
Paris, lat. 3796	XII			x		
Rein, Stiftsbib. 40	XII	A, S, XV	x			
Wien, 982,	XII		x			
Bruxelles, 10147- 10158	XII/XIII				x	
Fulda, B3	XII/XIII	XV	x	x		x
London, Lambeth 253	XII/XIII				x	
London, Lambeth, 238	XII/XIII		x			x
Zwettl, 232	XII/XIII		x	x	x	
Arras, BM 184	XIII	M			x	x
Berlin, lat. fol. 733	XIII		x			x
Cambridge, C. Christi, 66	XIII	M		x	x	x
Cambridge, Magd. F. 4. 15	XIII		x			x
Cambridge, Peterh. 45	XIII		x			
Engelberg, 44	XIII	A	x	x		
Engelberg, 86	XIII				x	
Eton College, 125	XIII			x		
Firenze, Laur. Plut. 66.27	XIII				x	
Leipzig, Univ. 453	XIII		x			
London, Add. 34018	XIII				x	
London, Arundel 326	XIII	A, S, M		x	x	
London, Lambeth 542	XIII		x			
London, Royal 8.F.VIII	XIII	A	x			

POÉSIE ET PROPHÉTIE

Montpellier, 280	XIII				x	
München, Clm 12658	XIII		x			
Oxford, Magd. 53	XIII				x	x
Oxford, Ms. e Mus 62	XIII		x			x
Oxford, Rawlin. poet. 241	XIII		x			x
Paris, Arsenal, 391	XIII		x			
Paris, Arsenal, 985	XIII				x	
Paris, BSG, 80	XIII	E	x			
Paris, BnF, lat. 3768	XIII		x			x
Schaffhausen, 74	XIII		x		x	x
Troyes, 290-II	XIII			x		
Vatican, Ottob. lat. 222	XIII		x			
Vatican, Ottob. lat. 609	XIII		x			
Vatican, Palat. lat. 1357	XIII					x
Vatican, Reg. lat. 838	XIII				x	
Vatican, Reg. lat. 88	XIII				x	
Vatican, Vat. lat. 3822	XIII	varia				
Wien, 400	XIII				x	
Wilhering, 132	XIII		x			

XXXVIII

Chez Daniel Pain, Amsterdam, 1700

Nicolas de Cues et Pierre de Jean Olivi, renforts tardifs du millénarisme

huguenot*

(avril 2006)

L'histoire de la réception des œuvres d'Olivi et de sa postérité intellectuelle à l'époque moderne est un terrain encore peu fréquenté. On sait que Sixte IV (1471-1484) avait levé l'interdiction qui pesait depuis 1299 sur la lecture de ses écrits, ou plutôt, comme l'indique une référence ultérieure à ce décret qui n'est pas conservé, le pape avait autorisé qu'on en « extraie les roses en ôtant les épines »¹. Cette décision entérinait un intérêt marqué pour Olivi dans les milieux de l'observance franciscaine, imputable notamment à Bernardin de Sienne ; elle est à l'origine d'une circulation de textes plus intense, principalement en Italie du Nord², qui a donné lieu à l'édition d'un volume contenant les *Quodlibets* et un ensemble de textes polémiques et apologétiques, publié à Venise en 1505 par Lazaro Sardi³. Les épines, quant à elles, ont rapidement attiré l'attention des courants les plus radicaux de la Réforme. La *Lectura super Apocalypsim* a ainsi constitué une forte inspiration pour un auteur anabaptiste du XVI^e siècle tel que Melchior Hoffman⁴ ;

* [Paru dans *Oliviana*, 2, 2006 – avec la collaboration de Warren Lewis pour la reproduction du volume de Daniel Pain]

¹ *Sixtus tamen concessit opera dicti Petri Joannis legi et ex illis rosam exerpri, spinis obmissis*, cité par Livier Oliger, « Petri Iohannis Olivi de renuntiatione papae Coelestini V quaestio et epistola », *Archivum Franciscanum Historicum*, 11 (1918) p. 319-320. La formule apparaît dans une décision d'un chapitre général des conventuels de 1500 qui répète l'interdiction de lire *tous* les ouvrages.

² Roberto Rusconi, « La tradizione manoscritta delle opere degli Spirituali nelle biblioteche dei predicatori e dei conventi dell'Osservanza », *Picenum Seraphicum*, 12 (1975), p. 63-157.

³ *Quodlibeta Petri Joannes Provenzalis doctoris solennissimi ordinum minorum*, Venetiis [L. Sardi, 1505]. Voir D. E. Rhodes, « The Quodlibeta of Petrus Joannes Olivi », *Papers of the Bibliographical Society of America* 50 (1956), p. 85-87.

⁴ Werner O. Packull, « A Reinterpretation of Melchior Hoffman's Exposition against the Background of Spiritualist Franciscan Eschatology with Special Reference to Peter John Olivi », in Irvin B. Horst ed., *Dutch Dissenters: A Critical Companion to Their History and Ideas*, Leiden,

au-delà, la carrière de ce texte dans les différents groupes anabaptistes, chez les puritains anglais⁵ ou les frères moraves demanderait à être retracée en détail. Mais, comme le remarquait Raoul Manselli, en dépit des fortes critiques de la papauté contenues dans cette œuvre, Olivi n'a guère intéressé les savants et historiens protestants⁶. Dans la première moitié du XVIIe siècle, des érudits franciscains irlandais, Anthony Hickey et Luke Wadding, ont cherché à dresser de lui un portrait plus précis et flatteur que la simple qualification d'hérétique transmise par les manuels d'inquisiteurs⁷. Mais c'est Étienne Baluze qui, le premier, a donné accès à son œuvre la plus controversée, en publiant le rapport de la commission des huit théologiens qui avaient examiné la *Lectura super Apocalypsim* en 1318, à la demande de Jean XXII. Pendant longtemps, ce texte n'a été lu qu'à travers le prisme de cette soixantaine d'extraits, plusieurs fois republiée, par Charles Du Plessis d'Argentré dans sa *Collectio judiciorum de novis erroribus*, puis dans la réédition des *Miscellanea* de Baluze procurée par G. D. Mansi⁸.

Dès sa première édition, le dossier publié par Baluze a eu pour effet notable la découverte d'Olivi par les huguenots du Refuge hollandais. Le document qui en témoigne est un petit volume in 8° dont la page de titre décrit précisément le contenu :

Conjecture de Nicolas de Cusa, Cardinal, touchant les derniers temps, écrite l'an 1452. Avec la traduction d'une Piece extraite des Oeuvres Mêlées de M. Baluze, imprimées à Paris en 1678. Contenant la censure faite à Rome en 1318 de 60 articles extraits du Commentaire de Frere Pierre Jean Olive de l'Ordre des Freres Mineurs sur l'Apocalypse. Et des Remarques sur ces deux Pieces curieuses.

A Amsterdam, chez Daniel Pain, Marchand libraire sur le Voorburgwal. MDCC⁹.

Brill, 1986, p. 32-65. Voir aussi, Id., « 'A Hutterite Book of Medieval Origin' Revisited : An Examination of the Hutterite Commentaries on the Book of Revelation and Their Anabaptist Origin », *Menonite Quarterly Review* 56 (April 1982), p. 147-168.

⁵ Marjorie Reeves, « History and Eschatology : Medieval and Early Protestant Thought in Some English and Scottish Writings », *Medievalia et Humanistica. Studies in Medieval and Renaissance Culture*, new series, 4, Paul Maurice Clogan ed., *Medieval and Renaissance Spirituality*, Denton (Texas), North Texas State University, 1973, p. 99-123, voir p. 104-108, à propos de John Bale, possesseur des commentaires sur la Genèse et l'Apocalypse. Sur ce courant, voir plus généralement Richard Bauckham, *Tudor Apocalypse. Sixteenth century apocalypticism, millenarianism and the English Reformation : from John Bale to John Foxe and Thomas Brightman*, Abingdon, Sutton Courtenay Press, 1978.

⁶ Raoul Manselli, *Spirituels et béguins du Midi*, trad. J. Duvernoy, Toulouse, Privat, 1989 (ed. orig. Rome, 1959), p. 9. Dans son *Catalogus testium veritatis*, Basileae, per Ioannem Oporinum, 1556, Flacius Illyricus se contente de reproduire quelques informations tirées du *Directorium inquisitorum* de Nicolas Eymerich.

⁷ Dermicius Thadaei (Antony Hickey), *Nitela franciscanae religionis*, Lugduni, C. Landry, 1627, p. 331-335, répond longuement aux informations imprécises, tirées du manuel d'inquisiteur de Nicolas Eymerich, que venait de publier le dominicain polonais Abraham Bzovius, en soulignant qu'avant la condamnation par Jean XXII, Olivi n'avait jamais été jugé hérétique, et avait été disculpé de cette accusation par le concile de Vienne. Luke Wadding poursuit la même entreprise de réhabilitation dans le deuxième tome des *Annales Minorum* parues l'année suivante à Lyon chez le même éditeur.

⁸ Charles Du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Paris, 1724, t. 1.

⁹ Sans prétendre avoir mené une enquête exhaustive, signalons que ce volume est disponible dans les bibliothèques suivantes : Berlin, Staatsbibliothek ; Cambridge, University Library ; Carlisle

L'ensemble de ce volume est reproduit ci-après, en distinguant chacune des nombreuses pièces qui le composent. Comme l'explique le libraire au lecteur, « c'est par hasard, et non par dessein » que ce recueil a été constitué. Dans un premier temps, un « savant Théologien » avait apporté à Daniel Pain une traduction française de la *Conjecture* de Nicolas de Cues, accompagnée d'un bref éclaircissement. À peine ce texte imprimé, quelques « personnes curieuses », informées de son existence, transmirent au libraire une autre traduction inédite du même texte, due cette fois à un « Auteur célèbre ». Celui-ci, comme on le verra, n'est autre que Pierre Jurieu. Sa traduction, de qualité supérieure à la précédente, est suivie d'un exposé du « Système » de Nicolas de Cues, qui fait ressortir une forte convergence avec le programme millénariste de Jurieu, énoncé dans son *Accomplissement des prophéties* paru en 1686¹⁰. Cette seconde pièce venait à peine d'être imprimée lorsque l'on apporta au libraire un autre document. Il s'agissait cette fois d'une traduction de la *Littera magistrorum* publiée par Baluze, accompagnée d'une reconstitution de la vision de l'histoire d'Olivi. L'auteur de ce dossier, que Daniel Pain présente comme « un habile homme laïque, très versé dans l'Histoire », est Isaac de Larrey, avocat normand devenu historiographe au Refuge hollandais avant de finir sa carrière à Berlin¹¹. La copie de cette traduction lui ayant paru « défectueuse en quelques endroits », le libraire s'est efforcé de la corriger. Mais ce n'est qu'après l'avoir imprimée qu'il a eu entre les mains un exemplaire des *Miscellanae* de Baluze : afin de compenser les infidélités du traducteur, Daniel Pain a choisi d'ajouter le texte latin à la fin du volume. Et s'il a renoncé à publier, faute de place, le reste du dossier sur les Spirituels rassemblé par Baluze, les dernières pages de son adresse au lecteur en donnent une description assez complète.

Daniel Pain, marchand libraire

Avant d'aborder le feuilletage textuel ainsi rassemblé au cours de l'année 1700, il faut d'abord considérer la personne même de l'imprimeur-libraire. La carrière éditoriale de Daniel Pain à Amsterdam fut brève, mais intense. Entre 1698 et 1701, il publia une vingtaine d'ouvrages relevant de genres très différents¹². Les textes de controverse théologique y tiennent une part prépondérante, mais ils côtoient des réimpressions de textes littéraires français (Cyrano de Bergerac) ou occitans

(Pennsylvania), Dickinson College, Isaac Norris Collection ; Helmstedt, Kloster St. Marienberg ; Konstanz, Wessenberg-Bibliothek ; London, British Library ; Mannheim, Universitätsbibliothek ; Paris, Bibliothèque nationale de France, Bibliothèque de l'Observatoire ; Rostock, Universitätsbibliothek ; Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek ; Weimar, Herzogin Anna Amalia Bibliothek ; Wien, Österreichische Nationalbibliothek ; Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek ; Yverdon, Bibliothèque publique. L'exemplaire reproduit est celui de Dickinson College. Il faut également saluer le catalogue informatique de la Bibliothèque nationale de France qui, en dépit de ses innombrables lacunes et défauts, a permis de découvrir ce volume.

¹⁰ Pierre Jurieu, *L'Accomplissement des prophéties ou la Délivrance prochaine de l'Eglise*, Rotterdam, chez Abraham Acher, 1686. Une réédition récente, P. Jurieu, *L'Accomplissement des prophéties*, présentation de Jean Delumeau, Paris, Imprimerie Nationale, 1994, ne contient que la seconde partie.

¹¹ Eugène et Emile Haag, *La France protestante, ou vie des protestants français qui se sont fait un nom dans l'histoire (1877-1888)*, repr. Slatkine, Genève, 1966, t. 6, p. 362-367.

¹² Une liste de ses publications figure en annexe.

(Goudelin, Lesage). L'une de ses premières publications, sinon la toute première, offre une clé pour comprendre ses activités à cette époque. Il s'agit d'un recueil des trois derniers sermons délivrés par son père, Daniel Pain, pasteur de la seconde église Wallonne d'Amsterdam, anciennement ministre à Fontenay-le-Comte, réfugié depuis 1686 aux Pays-Bas¹³. En quelques pages, le jeune libraire dédie l'ouvrage à son oncle, « Monsieur Élie Pain, Marchand, réfugié à Londres »¹⁴. Puis, dans un « Avis au lecteur pieux », Jacques Gousset dresse le portrait du défunt, dont il avait été l'intime, en soulignant autant son érudition que son courage lors des persécutions subies en Poitou au début des années 1680. Gousset lui-même était un personnage de premier plan du Refuge hollandais. Pasteur à Poitiers, émigré en 1686, il était depuis 1691 professeur de théologie, grec et philosophie à Groningue. Il est possible qu'il ait joué un rôle dans les débuts de la carrière de Daniel Pain, après le décès de son père. À considérer la suite des événements, on peut se demander si le choix de la librairie n'a pas été également inspiré ou encouragé par un autre proche de la famille. En effet, en 1701, Daniel épousa la fille de Henry Desbordes, l'un des plus importants libraires français d'Amsterdam, éditeur entre autres des *Nouvelles de la République des Lettres*¹⁵. Peu après ce mariage, Daniel Pain cessa ses activités autonomes pour devenir l'associé de son beau-père¹⁶. Les relations entre les Desbordes et les Pain paraissent avoir été fort anciennes. Daniel Pain, père, avait été étudiant à Saumur à l'époque, où le père d'Henry Desbordes, Isaac, y était l'imprimeur-libraire des principaux auteurs de l'Académie protestante¹⁷. Il publia notamment, en 1670, quatre dissertations théologiques qu'un professeur de l'Académie, Étienne Gausson, dédiait précisément à Daniel Pain, son élève et ami¹⁸. Durant ses dernières années

¹³ Eugène et Emile Haag, *La France protestante*, t. 8, p. 65 ; Hans Bots, « Les pasteurs français au refuge des Provinces-Unies: un groupe socio-professionnel tout particulier, 1680-1710 », in *La vie intellectuelle aux refuges protestants*, Actes de la table ronde de Münster, réunis par Jens Häselser et Antony McKenna, Paris, Champion, 1999, p. 56, n° 312. Le père de ce Daniel, prénommé lui-même Daniel, et ministre à Chatellerauld, avait fait ses études à Genève dans les années 1620.

¹⁴ *Les Trois derniers sermons de feu Monsieur P***, ci-devant ministre de l'Eglise de Fontenay-le-Comte en Bas-Poitou et depuis réfugié à Amsterdam*, A Amsterdam, Chez Daniel Pain, 1698, dédicace, p. 2-3 « Monsieur mon très honoré Oncle. La véritable amitié que vous avez toujours marquée pour feu mon Pere et pour toute notre famille, nous a persuadé que nous vous ferions un présent agréable en vous dédiant les trois derniers sermons d'un Frere qui reciproquement vous aimoit avec toute la tendresse imaginable. La juste vénération que nous aurons toute notre vie pour sa mémoire nous a poussez à rendre ces Sermons publics, afin de perpétuer autant qu'il nous est possible, les précieux enseignemens de notre cher Pere ... ». Le premier des trois sermons fut prononcé « devant son excellence M. Le Fort, premier ambassadeur de sa majesté le Czar de Moscovie », les circonstances du second ne sont pas précisées, et le troisième fut « trouvé sur la table de l'auteur après sa mort ».

¹⁵ Cette information, comme d'autres détails biographiques, sont fournis, sans indications de sources, par Isabella Henrietta van Eeghen, *De Amsterdamse Boekhandel, 1680-1725, IV, Gegevens over de vervaardigers hun internationale relaties en de iutgaven N-W, papierhandel, drukkerijen en boekverkopers in het algemeen*, Amsterdam, Scheltema & Holkema, 1967, p. 31-32.

¹⁶ De janvier 1702 à mars 1705, les *Nouvelles de la République des Lettres* sont publiées « Chez Henry Desbordes et Daniel Pain, dans le Kalver Straat ».

¹⁷ Isaac Desbordes (1606-1682), actif de 1630 à 1675, est notamment l'imprimeur de Moyse Amirault et de Josué de la Place, en concurrence avec Jean Lesnier, les deux libraires étant parfois associés.

¹⁸ Stephani Gaussoni, *Quatuor dissertationes theologicae*, Salmurii, apud Isaacum Desbordes, 1670.

d'activité, en 1675-1677, Isaac Desbordes s'associa à son fils Henry, qui publia seul quelques volumes en 1678 à Saumur. Après avoir émigré, ce dernier reprit le métier d'imprimeur-libraire à Amsterdam, en 1682. L'un des premiers volumes qu'il publia fut un ouvrage de polémique anti-janséniste d'un autre grand théologien du Refuge, Pierre Jurieu¹⁹.

Ces indications permettent de situer sommairement Daniel Pain dans un réseau social de pasteurs, libraires et théologiens. Elles ont aussi le grand intérêt de révéler une empreinte qu'il a sans doute reçu lors de sa formation intellectuelle. À Saumur, Moïse Amyraut avait été l'un des principaux critiques de l'apocalyptique savante et du prophétisme populaire, tels qu'ils se déployaient principalement en Angleterre au milieu du XVII^e siècle²⁰. Comme Gausson et Gousset, Daniel Pain père a été marqué par cette prise de position méthodologique très ferme. On en trouve d'ailleurs la trace au détour de l'un de ses sermons²¹. En publiant un recueil de textes dont l'orientation millénariste était claire, deux ans à peine après le décès de son père, Daniel Pain ne trahissait pas forcément cet héritage. En tant que libraire, il se contentait de mettre à la disposition du public deux documents dans lesquels des auteurs médiévaux avaient formulé des pronostics sur la fin des temps que les protestants pouvaient lire comme une annonce prophétique de la Réforme et d'une victoire prochaine sur l'Église romaine.

La Conjecture de Nicolas de Cues

La *Coniectura de ultimis diebus* figure depuis le XVI^e siècle dans toutes les éditions des œuvres complètes de Nicolas de Cues ; on peut à présent la lire dans une édition critique²². Cet opuscule n'a pourtant guère intéressé les commentateurs²³. La brièveté de ce texte et son sujet apparemment marginal par

Cette dédicace est signalée par François Laplanche, *L'écriture, le sacré et l'histoire. Erudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVIII^e siècle*, Amsterdam & Maarsen, Holland University Press, 1986, p. 533.

¹⁹ Pierre Jurieu, *Le Janséniste convaincu de vaine sophistication, ou Examen des Réflexions de M. Arnauld sur le « Préservatif contre le changement de religion »*, Amsterdam, H. Desbordes, 1682. La carrière d'Henry Desbordes se poursuit jusqu'en 1710. Est également imprimeur à Amsterdam (son frère ?) Jacques Desbordes, actif de 1697 à 1720, dont la veuve continue à tenir boutique en 1723-1726. Un autre Jacques Desbordes (fils du précédent ?) est imprimeur-libraire à Amsterdam de 1730 à 1749, publiant Montesquieu, Voltaire et Rousseau.

²⁰ Cf. François Laplanche, *L'écriture, le sacré*, p. 453-462. Moïse Amyraut, *Du règne de mille ans ou de la prospérité de l'Église*, Saumur, chez Isaac Desbordes, 1654, p. 305 : « La conclusion de ce propos est, que ny l'opinion de ceux qu'on appelle Millenaire, qui se promettent en la terre une prospérité universelle de mille ans, ny le sentiment de ces derniers qui limitent cette prospérité à peu de temps [...] ne me semblent point fondés en la Parole de Dieu, ny mesmes avoir de proportion avec le génie de la religion chrétienne ».

²¹ *Les Trois derniers sermons*, B4v : « C'est une curiosité temeraire d'assurer que ce jugement arrivera dans un tel ou dans un tel siecle, puisqu'il ne nous appartient pas de connoître les tems que le pere a mis en sa puissance. Mais ce qu'il y a de certain, de necessaire et d'important pour notre bonheur éternel, c'est qu'il faut regler toutes nos pensées, toutes nos paroles, et toutes nos actions sur ce principe que JC le juge Souverain de tout l'univers recompensera selon son travail chacun de nous, sans avoir aucun egard à l'apparence des personnes »

²² Nicolai de Cusa, *Opuscula I, De deo abscondito, de quaerendo deum, de filiatione dei, de dato patris luminum, Coniectura de ultimis diebus, de genesi*, edidit Paulus Wilpert, Hamburgi, in Aedibus Felicis Meiner, 1959, p. 91-100.

²³ Cf. Ovidio Capitani, « Per il significato dell'attesa della nuova età in Nicolò da Cusa », in

rapport aux intérêts principaux de l'auteur suffisent à expliquer cette négligence. Pourtant, comme son titre même peut le suggérer, cet opuscule n'a rien d'une anomalie dans sa production littéraire. L'approche suivie met en application, sur un terrain particulier, l'une de ses doctrines centrales. Le caractère conjectural de toute connaissance ne permet d'approcher la vérité que par approximations successives²⁴. Cette démarche vaut aussi bien pour la connaissance de l'avenir. Par ailleurs, la vision de l'histoire de l'Église qui se dégage de ce texte n'est pas négligeable du point de vue de l'ecclésiologie cusaine.

En contraste avec ce désintéret relatif, la *Coniectura* a été l'œuvre de Nicolas de Cues la plus fréquemment, mais aussi le plus rapidement imprimée. Une première édition est parue moins de dix ans après le décès de l'auteur, dès 1471, à Nuremberg, à la suite du *Tractatus de victoria Christi* d'Hugues de Novocastro²⁵. Au milieu du XVI^e siècle, un évêque de Saint-Malo fit paraître une première traduction française²⁶. Mais c'est l'approche des deux échéances annoncées par la *Conjecture* pour la chute finale de l'Antéchrist (1700 et 1734) qui explique son succès soudain à la fin du XVII^e siècle. Outre les deux versions françaises réunies par Daniel Pain, une traduction anglaise est datée de 1695²⁷. Le même phénomène s'est répété à proximité du second terme. Ce sont alors les milieux jansénistes qui s'emparèrent de l'opuscule, diffusant des copies manuscrites²⁸ tandis que la première traduction française était réimprimée en 1733²⁹. De fait, la date ultime conjecturée par Nicolas de Cues pour la chute de l'Antéchrist est précédée par un sommet de la fièvre convulsionnaire ; la *Conjecture* apportait de nouveaux aliments à un mouvement religieux à forte composante prophétique³⁰.

Au sein de l'apocalyptique médiévale, la singularité de cet opuscule tient surtout au mode de calcul employé pour la supputation des temps futurs. La principale typologie mise en œuvre, qui présente la vie du Christ comme modèle de celle de l'Église, n'a rien d'inédit (§ 3-4). L'originalité se trouve du côté de la clé

L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del medioevo, Todi, 1962, p. 191-216 et D. D. Sullivan, « Apocalypse tamed : Cusanus and the Traditions of Late Medieval Prophecy », *Journal of Medieval History*, 9 (1983), p. 227-238. Kurt Flasch, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 1998 y fait de rares allusions

²⁴ Voir en dernier lieu, Maurizio Merlo, « Conjectures de paix », in David Larre dir., *Nicolas de Cuse, penseur et artisan de l'unité*, ENS éditions, 2005.

²⁵ Hugonis de Novo Castro *Tractatus de victoria Christi contra Antichristum*, Nicolai de Cusa *conjectura de ultimis diebus mundi*, Norimbergae, J. Sensenschmidt et J. Kefer, 1471 (Hain, *8993).

²⁶ *La Conjecture des derniers jours du très docte cardinal de Cusa*, traduite par François Bohier, evesque de Saint Malo, Paris, Vascosan, 1562.

²⁷ *A coniecture concerning the last days made circa 1452 – The sonship of God*, trad. Daniel Foot, 1696, Le seul exemplaire connu est British Museum, cod. Sloane, 169 5/6.

²⁸ Edmond Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464): l'action, la pensée*, Paris, 1920, p. 469, signale plusieurs manuscrits comportant des versions latines ou françaises de la *Coniectura* : Rennes, 46, p. 329, la *Coniectura*, dans un volume concernant le Jansénisme ; en trad. française, dans le mss Troyes, BM, 259, Eprenay, BM 160, Rouen, BM 3113. Le cod. Avignon, BM 3188, contient une « Remarque sur la prétendue prophétie du card. de Cusa que les jansénistes font courir ».

²⁹ *Conjectures des derniers temps par le cardinal de Cusa*, extraites fidèlement de ses ouvrages, traduites autrefois par M. Bohier, evesque de Saint Malo, (s.l) 1733.

³⁰ Catherine Maire, *Les Convulsionnaires de Saint-Médard. Miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard-Julliard, 1985 et Ead., *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1998, p. 237-365.

de la périodisation de l'histoire, fournie par l'annonce que fait Jésus que s'accomplissent en lui les prophéties d'Isaïe (Lc 4, 21) et notamment « la figure du Jubilé, appelé l'an de liberté, dont les prophètes ont parlé sous le nom de l'An du Seigneur ». Si le Christ se présente lui-même comme le sabbat, on peut en déduire que, dans le « pèlerinage » de l'Église, « chaque année de la vie de Jésus-Christ en représente cinquante de nos années communes » (§ 5). L'histoire de l'Église devrait alors s'étendre durant trente-quatre jubilé, soit une durée de 1700 ans³¹. Dans ce décompte, Nicolas de Cues se place dans le vingt-neuvième, qui correspond au temps de la prédication de Jean-Baptiste. Les cinq jubilé suivants verront une nouvelle prédication de la vérité, grâce à laquelle le nombre des fidèles s'accroîtra et plus aucune région au monde n'ignorera la foi chrétienne. Mais « ces premiers prédicateurs venus dans l'esprit de sévérité d'Élie souffriront persécution » (§ 6). La plus grande de toutes les tribulations aura lieu lors du dernier jubilé. Alors, « l'Église semblera être éteinte » (§ 7). Sur le modèle du reniement de Pierre, toute la hiérarchie ecclésiastique, jusqu'au pape, perdra la foi et désertera, pour s'en repentir amèrement après la victoire finale contre l'Antéchrist. La fin n'interviendra pas aussitôt, mais après un temps donné à l'Épouse pour qu'elle efface ses rides et lave ses taches (§ 8). Cette victoire contre l'Antéchrist devrait être placée avant la fin du trente-quatrième jubilé, en comptant à partir de la résurrection du Christ³², entre 1700 et 1734. En revanche, personne ne sait quand aura lieu la dernière venue du Christ qui mettra fin à la période de paix qui suivra (§ 10). C'est à cette date ultime que s'applique donc l'interdiction de connaître « le jour et l'heure », rappelée au début du texte (§ 1). La seconde partie, plus brève, redouble cette conjecture en s'appuyant sur une deuxième typologie classique, qui fait du Christ un second Adam³³, et en tenant compte des prophéties du livre de Daniel. Ces considérations permettent d'insérer la durée obtenue dans un calcul global de la durée du monde qui retrouve trois autres périodes d'une même durée de 1700 ans, de la Création au Déluge, du Déluge à la mort de Moïse et de ce moment à la venue du Christ.

Les raisons qui ont poussé à la composition de ce court texte, écrit à la demande d'un certain prêtre (« ad preces devoti cujusdam sacerdotis ») nous échappent largement. En retardant de plus de deux siècles la lutte finale contre l'Antéchrist, le cardinal cherchait peut-être à contrer des attentes apocalyptiques ou millénaristes plus impatientes. Sur bien des points, sa solution paraît très éloignée des spéculations de type joachimite. Quelques convergences sont néanmoins frappantes – notamment dans la description de la dernière persécution de l'Antéchrist,

³¹ Une variante textuelle fait comprendre aux deux commentateurs que la durée entière de l'Église doit être de cinquante fois cinquante jubilé, soit 2500 ans. Voir note 34.

³² C'est ce que remarque bien le premier commentateur, *Remarques sur la conjecture du Cardinal de Cusa touchant les derniers tems*, p. 43 : « Il marque donc la résurrection du Seigneur pour l'Époque de la naissance de l'Église, où il commence la supputation des 34. Jubilé. En effet, ce n'est proprement qu'en ce tems là que l'Église a commencé de faire un Corps visible », URL En revanche, le second commentateur, *Observations sur la conjecture du cardinal de Cusa touchant les derniers jours*, p. 96, suppose que les calculs partent de l'année de l'Incarnation, « Mais parce qu'il a conçu que la glorieuse victoire de l'Église ne sauroit produire la conversion des Nations en si peu de tems après la délivrance, il allongé son terme de 40 ou 50 ans, ce qui n'est pas mal pensé ».

³³ La proposition qui l'exprime le plus clairement est omise des éditions anciennes : « Unde cum Christus sit ipse secundus Adam », ed. Wilpert, p. 97.

marquée par des reniements, et suivie d'une réunion du « troupeau » sous un seul berger. De même, le rôle que doivent tenir certains « saints », prêchant dans l'esprit d'Élie, au cours des derniers Jubilés présente quelques affinités avec les « viri spiritales » à venir annoncés par Joachim. Par delà d'innombrables divergences de détail, deux éléments associés témoignent du moins de l'appartenance à une même structure de pensée : la démarche typologique et l'idée d'une progression dans le dévoilement de la vérité, culminant dans une perfection finale de l'Église.

En raison de plusieurs corruptions du texte, les anciennes éditions donnaient comme date de rédaction l'année 1452. L'édition critique a permis de retrouver la date correcte de 1446, et Paul Wilpert a fixé plus précisément encore le moment de la rédaction durant l'été, à Mayence³⁴. Or, c'est pendant ce même été, le 8 juillet, que fut finalement condamné au bûcher Nicolas de Buldesdorf, laïc illuminé, formulant sa propre version du joachimisme en s'attribuant le rôle du « pasteur angélique »³⁵. Nicolas avait été initialement jugé lors du Concile de Bâle, en 1431, avant la venue de Nicolas de Cues. Sa condamnation finale n'est intervenue que quinze ans plus tard, peu de temps après un nouveau passage de Nicolas de Cues à Bâle, cette fois comme envoyé du pape Eugène IV auprès du concile schismatique. La coïncidence des dates pourrait n'être qu'un hasard total. Mais on ne peut exclure l'hypothèse que la reprise de ce procès ait amené le cardinal de Cues à prendre une position plus générale face aux suggestions apocalyptiques ou millénaristes. Dans son commentaire, Pierre Jurieu suggère une autre hypothèse, en s'appuyant sur sa lecture de l'historien protestant Flacius Illyricus. Ce dernier rapporte que, durant sa légation en Allemagne, Nicolas de Cues aurait trouvé et combattu un écrit d'un provincial franciscain, visiblement inspiré par des positions d'origine olivienne, identifiant l'Église romaine à la grande prostituée de l'Apocalypse³⁶. Jurieu a factuellement tort de croire que cette lecture providentielle

³⁴ Ed. P. Wilpert, p. 94 : « Tali enim ratione conicimus plus quam quinque usque ad ecclesiae resurrectionem instare iubilaeos, et sic nos nunc annum XII iubilaei 28 agere, cum a Christi ascensione 1412 anni hoc tempore numerentur effluxi ». Ed. D. Pain : « Tali enim ratione conicimus plusquam 50. usque ad Ecclesiae resurrectionem instare Jubilaeos, et sic nos nunc annos Jubilaei 29. egisse cum a Christi ascensione 1452. anni hoc tempore numerantur effluxi ». Pour la datation, Wilpert, *op. cit.* p. XI-XII.

³⁵ Alexander Patschovsky, « Nikolaus von Buldesdorf : Zu einer Ketzerverbrennung auf dem Basler Konzil im Jahre 1446 », in J. Helmrath, H. Müller ed., *Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift für Erich Meuthen*, München, 1994, p. 269-290, reprint in Id., *Ketzer, Juden, Antichrist. Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag* [http://www.uni-konstanz.de/FuF/Philo/Geschichte/Patschovsky/aufsaeetze/Inhalt/xxiv/hauptteil_xxiv.html]. Voir aussi Robert E. Lerner, *The Feast of Saint Abraham : medieval millenarism and the Jews*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001, ch. 8. Patschovsky pensait à une lecture directe d'Olivi, mais Lerner montre que Nicolas connaissait plutôt le *Breviloquium*, texte catalan fortement inspiré de la *Lectura super Apocalypsim*.

³⁶ [Pierre Jurieu] *Observations sur la conjecture du cardinal de Cusa touchant les derniers jours*, p. 91-92 : « L'auteur <du livre> intitulé *Catalogus testium veritatis* de l'édition 4. de 1597 dit que ce Cardinal étant en Allemagne Légat du Pape, eut de violens démêmez avec les Moines Mendians ; de quoi cet Auteur dit avoir en main une Histoire abrégée ; il dit que dans cet abrégé, il y trouve que le Cardinal Cusan rencontra un Ouvrage d'un Provincial des Moines Mendians dans lequel il étoit prouvé que l'Église Romaine étoit la grande Prostituée de l'Apocalypse, qui étoit assise sur une grande multitude d'eaux ; Peut-être que le cardinal a profité de cet Ouvrage que Dieu lui avoit fait tomber entre les mains et lui persuada l'Anti-christianisme de Rome ». Cf. Flaccius Illyricus, *Catalogi testium veritatis qui ante nostram aetatem Pontifici romano atque Papismi erroribus reclamarunt*, Lugduni, Antonii Candidi, 1597, p. 871-872 : « Est porro in ea, pervenisse in manus Cusani scriptum cuiusdam provincialis mendicantium in quo

aurait pu persuader le cardinal légat d'une corruption totale à venir de l'Église, puisque cette légation s'est déroulée après la rédaction de la *Conjecture*, de 1450 à 1452. Il a, en revanche, certainement raison de penser que ce texte représente une forme de réponse aux thèses millénaristes d'inspiration joachimite, réponse qui reprend, à sa façon, une partie de l'héritage qu'elle rejette.

Pierre Jurieu, lecteur de Nicolas de Cues

Cette annonce d'une grande persécution de l'Antéchrist, destinée à s'achever en 1700 ou dans les décennies suivantes, présentait une actualité troublante pour des protestants français, effectivement soumis depuis le début des années 1680, à la répression la plus féroce qu'ils aient jamais connue et que la révocation de l'Édit de Nantes, en octobre 1685, avait contraints à l'exil, l'abjuration ou la clandestinité. Ces circonstances étaient propices à une interprétation apocalyptique des événements. Le cas le plus notable est celui de Pierre Jurieu, théologien renommé de l'Académie de Sedan, réfugié à Rotterdam depuis 1681. C'est sous l'effet de cette ultime étape de l'éradication du protestantisme de France qu'il publia son *Accomplissement des prophéties* en 1686, annonçant la chute imminente de « l'empire du papisme », qui devait commencer à partir de 1690. L'ouvrage eut un succès considérable et fut rapidement traduit en anglais. Il suscita d'innombrables critiques, aussi bien dans les rangs catholiques que protestants, provoquant notamment comme réaction la traduction commentée de l'Apocalypse par Bossuet. C'est également de cet épisode que date la rupture de Pierre Bayle avec Jurieu, dont il avait été proche auparavant³⁷. La démarche du théologien de Rotterdam n'était pourtant pas totalement isolée et l'écho qu'il a rencontré suffit à montrer qu'il touchait une corde très sensible. Ainsi, Jacques Philipot fut poussé par les mêmes motifs à rédiger des *Eclaircissements sur l'Apocalypse*, publiés en 1687, qui vont globalement dans le même sens, en dépit de divergences ponctuelles³⁸.

Outre le poids des circonstances, Jurieu reconnaît avoir été incité à mener cette interprétation de l'Apocalypse par la lecture de nombreuses prophéties annonçant une prochaine « délivrance de l'Église »³⁹, notamment celles qu'il avait trouvées

assertum probatumque fuit, Romanam Ecclesiam esse illam Apocalypticam meretricem, sedentem super aquas multas. Utinam illud scriptum haberemus. Fuerunt haud dubie et multa alia memoratu digna in eodem. Quare non sine causa eum Antichristum ministri oppresserunt. Affirmatur etiam ibi dem, multum tunc solitos esse mendicantes concionari contra sedem Apostolicam, seu potius Apostaticam. »

³⁷ Elisabeth Labrousse, « Le Refuge hollandais : Bayle et Jurieu », *XVIIe siècle*, 76-77, 1967, p. 75-93

³⁸ [Jacques Philipot], *Eclaircissements sur l'Apocalypse de St. Jean*, Amsterdam, D. Du Fresne, 1687 (achevé de rédiger en août 1685) et *Défense des éclaircissements sur l'Apocalypse de St. Jean au sujet de l'effusion des phioles, contre l'Apologie pour l'accomplissement des prophéties*, Amsterdam, D. Du Fresne, 1687. Philipot a publié quelques années plus tard *Les Justes bornes de la tolérance*, Amsterdam, P. Chayer, 1691.

³⁹ Pierre Jurieu, *L'Accomplissement des prophéties*, Amsterdam, A. Acher, 1686, fol. 3v-4 : « Deux choses m'ont portées là. La première, c'est la cruelle et l'horrible persécution qui fait aujourd'hui de si terribles ravages dans l'Église. L'âme abîmée dans la plus profonde douleur que j'aye jamais ressentie, j'ay voulu pour ma consolation trouver des fondemens d'espérer dans une prompte delivrance pour l'Église, et ne les pouvant trouver ailleurs, je les ay cherchés dans ces oracles qui nous prédisent les destinées de l'Église et les notables changemens à travers lesquels elle doit passer. La seconde chose qui m'a déterminé à sonder ces oracles sacrés, c'est le concours de tant

dans le recueil d'écrits de visionnaires publié par Comenius⁴⁰. Sa lecture de l'Apocalypse ne s'appuie que sur un unique guide, la *Clavis apocalyptica* de John Mede⁴¹, qu'il connaissait sans doute depuis son séjour en Angleterre dans les années 1650. Il en retient comme principe général que le onzième chapitre de l'Apocalypse contient à lui seul le récit du règne de l'Antéchrist, sa chute et le règne final des saints sur terre. Les 1260 jours durant lesquels les deux témoins prophétisent vêtus de sacs (Ap. 11, 3) correspond à la durée du règne de l'Antéchrist, identifié à l'Église romaine. La difficulté est d'en fixer le point de départ en déterminant la date précise marquant l'introduction de l'idolâtrie dans la pureté de l'Église ancienne, que ce soit par la vénération des reliques ou le culte des saints. La date retenue de 455 permet de placer la chute du papisme au début du XVIII^e siècle. En accordant un surplus d'une trentaine d'année afin que s'effectue la réunion des communions chrétiennes, puis encore 45 ans pour obtenir la conversion des païens et des infidèles, le règne du Christ sur terre devrait débiter en 1785. Interprétant l'épisode des deux anges moissonnant et vendangeant (Ap. 14, 14-20) comme la réformation de l'Église, Jurieu y distingue deux moments successifs : la moisson correspond à la première phase de la Réforme, la vendange est celle qui aura bientôt lieu, et dont un calcul tortueux permet de fixer le début dès l'année 1690. Par conséquent, « la France doit rompre avec le Pape, selon ma pensée, avant la fin du siècle et dans le commencement de l'autre, le reste de l'Empire antichrétien s'abolira partout »⁴². Parmi les critiques protestants, c'est précisément Jacques Gousset qui se livra à un examen implacable de ses supputations, fondées sur des lectures forcées du texte johannique⁴³.

Cet espoir d'une délivrance si proche, et si peu vraisemblable aux yeux de ses critiques, n'est pas la seule originalité de Jurieu ; un autre trait marquant tient au message spécifique qu'il délivre aux juifs. Dès l'ouverture du livre, une adresse « A la Nation des Juifs » les invite à lire sans préjugés les derniers chapitres. De fait, ces pages renversent un des piliers de l'apologétique chrétienne, en reconnaissant que les prophéties bibliques ne doivent pas être interprétées en un sens spirituel, comme annonce de la venue du Christ. Le règne du Messie, qui a été promis au peuple juif, et à lui seul, reste encore à venir, « car ce seroit se moquer de Dieu et de nous que de dire que ces promesses ont été accomplies dans ce petit nombre de Juifs qui furent convertis au Christianisme »⁴⁴. Dans Jérusalem rebâtie, le Messie viendra régner sur la nation juive qui sera elle-même exaltée au-dessus de toutes les nations dans le règne final de Dieu sur terre. Cette interprétation

de Prophéties, obscures à la vérité, et d'une origine incertaine et douteuse, qui nous prédisent une délivrance de l'Église prompte, entière et parfaite. »

⁴⁰ Jan Amos Comenius, *Lux in tenebris*, (s.l.) 1657.

⁴¹ Joseph Mede, *Clavis apocalyptica ex innatis et insitis visionum characteribus eruta et demonstrata*, Cantabrigiae, [J.Buck], 1627. Nombreuses rééditions en 1632 et à partir de 1649.

⁴² P. Jurieu, *L'Accomplissement*, ed. 1994, p. 134.

⁴³ Jacques Gousset, *Examen des endroits de l'accomplissement des prophéties de M. J. qui concernent la supputation des temps ; et de quelques autres endroits considérables, par lequel il paroist que l'on ne peut conter sur ses explications, avec un semblable examen de son apologie nouvellement imprimée*, (s.l.) 1687.

⁴⁴ P. Jurieu, *L'Accomplissement*, ed. 1994, p. 199 : « Il faut donc qu'il vienne un tems qui sera ce règne du Messie et des Juifs, dans lequel cette Nation soit élevée, comme il lui a été promis, au dessus de toutes les Nations, il faut qu'elle règne par ses Saints, par ses Prophètes, par ses Apôtres. Autrement, j'ose dire que tous les oracles donnez à ce peuple sont trompeurs et ne lui ont été donnez que pour lui servir de piège. »

littérale des prophètes hébraïques a suscité une réplique cinglante de la part du savant bibliste Richard Simon, sous la forme d'un savoureux canular : de prétendues *Lettres des rabbins des deux synagogues d'Amsterdam* félicitaient chaleureusement le « docteur illuminé de la secte des Chrétiens de Rotterdam » d'avoir si parfaitement compris les prophètes, et l'invitaient à « joindre [ses] prières aux nôtres dans nos Synagogues »⁴⁵.

Les deux versions de la *Conjecture* réunies par Daniel Pain sont précédées de remarques ou d'observations qui soulignent, toutes deux, l'étonnante conformité du résultat auquel parvenait Nicolas de Cues avec des pronostics plus récents, en pensant évidemment aux propositions de Jurieu, et accessoirement à celles de Philipot. Le « savant théologien », auteur de la première traduction, note ainsi cette rencontre avec « d'autres Auteurs qui sont parvenus à la même supputation, par des routes fort différentes ». Cette coïncidence elle-même doit avoir une certaine valeur providentielle. Toutefois, ce théologien dont aucun indice évident ne trahit l'identité se refuse à donner un commentaire complet de la *Conjecture*. Il refuse en particulier de proposer la moindre application aux temps présents afin de « demeurer dans une entière neutralité » et respecter ainsi « les droits du Lecteur »⁴⁶.

Les traits du second traducteur et commentateur offrent davantage de prise. La précision, donnée par le libraire, qu'il s'agit d'un « auteur célèbre » fixe d'emblée la barre assez haut. Le récit qu'il fait des circonstances de sa découverte du texte le fait apparaître au centre d'un réseau. C'est un pasteur français de Berlin, M. Rupey, qui lui a parlé le premier de ce document curieux, dont il fit ensuite faire une copie par deux théologiens, à la bibliothèque d'Utrecht. C'est « pour satisfaire tant de personnes qui avaient ouy parler de cette Piece » qu'il en réalisa la traduction, en l'accompagnant d'un exposé du « Systeme de Cusanus ». À la lecture de ce texte, on peut rapidement se convaincre que l'auteur célèbre n'est autre que Jurieu. Quelques premiers indices pointent en ce sens. L'insistance avec laquelle est montrée la similitude de la *Conjecture* avec le onzième chapitre de l'Apocalypse laisse entendre que l'auteur accorde, comme Jurieu et Philipot, une importance privilégiée à ce texte⁴⁷. De même, la prolongation du terme du trente-quatrième jubilé jusqu'en 1734 est interprétée comme un délai supplémentaire accordé pour la conversion des nations, « ce qui n'est pas mal pensé », ajoute-t-il, en pensant assurément au délai comparable prévu par *L'Accomplissement des prophéties*. On pourrait également invoquer dans le même sens la valeur universelle attribuée aux persécutions subies par les protestants de France, présente et justifiée dans les deux textes. Une indication plus précise encore est fournie par un parallèle textuel. La liste des personnages médiévaux « qui disoyent rondement et sans façon que le pape étoit l'Antéchrist, et Rome la Prostituée de l'Apocalypse » donnée dans les

⁴⁵ *Lettres des rabbins des deux synagogues d'Amsterdam à Monsieur Jurieu*, traduite de l'espagnol, suivant la copie imprimée à Amsterdam, chés Joseph Attias, A Bruxelles, 5546. À ce propos, voir Myriam Yardeni, « La vision des juifs et du judaïsme dans l'oeuvre de Richard Simon », *Revue des Études Juives*, 129 (1970), p. 179-203.

⁴⁶ Avertissement au lecteur, non paginé.

⁴⁷ *Observations*, p. 94 « Toutes ces pensées sont si parfaitement semblables aux images de l'onzième Chapitre de l'Apocalypse qu'il est bien clair que nôtre Cardinal y a eu égard ; encore qu'il formât sa conjecture non sur cet onzième chapitre mais sur le Type de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ. » Le même chapitre est invoqué trois fois dans le cours des ces observations.

Observations reprend des noms déjà cités dans *L'Accomplissement des prophéties* et puisés aux mêmes sources⁴⁸. Il paraît donc infiniment probable que cet « auteur célèbre », actif aux Pays-Bas, partageant les convictions millénaristes et les lectures de Jurieu, ne soit autre que Jurieu lui-même.

Ses commentaires sur la *Conjecture* de Nicolas de Cues ne se limitent pas à se féliciter de la concordance de leurs intuitions. Il apprécie la subtilité de son usage des typologies, mais il ne se prive pas de marquer les limites de ses déductions. En effet, prisonnier de ses préjugés, le cardinal n'a pas su tirer les conclusions qui s'imposaient. En toute rigueur, le strict parallélisme des années de la vie du Christ et des jubilés de l'Église auraient dû conduire à placer, dans le vingt-neuvième jubilé, une prédication répondant à celle de Jean Baptiste, précurseur du Christ. Dans les jubilés suivants, c'est la correspondance avec la prédication du Christ lui-même qu'il fallait attendre. Or, trop timidement, Nicolas de Cues n'annonce, à partir du trentième jubilé, que de nouveaux prédicateurs conçus sur le modèle de Jean Baptiste. Une application plus rigoureuse de ces principes aurait permis d'identifier, au cours du vingt-neuvième jubilé (entre 1400 et 1450) ces précurseurs des nouveaux prédicateurs en la personne de Jean Hus et Jérôme de Prague. Et s'il fallait chercher des « Docteurs qui répondent à Jean Baptiste dans le désert, vestu de cuir, et vivant de miel et de sauterelles », les taborites auraient parfaitement répondu au modèle. De la sorte, et au prix d'une légère contorsion qui permet de faire l'impasse sur le trentième jubilé, Jurieu peut trouver sans difficulté les nouveaux prédicateurs dans le trente-et-unième, avec Luther, Calvin et Zwingli.

Une dernière question qui reste à soulever concerne la date à laquelle Jurieu aurait entrepris cette traduction et ce commentaire. Si l'on en croit ce qu'écrit Daniel Pain, il « y avoit travaillé il y a plusieurs années [dans le] dessein de la donner au public. Mais des occupations plus importantes lui avoient fait oublier cette Piece, laquelle il a bien voulu abandonner à ces mêmes personnes qui la lui ont demandée, sans vouloir être garand de rien que de la fidelité de la traduction »⁴⁹. On comprend alors la raison de l'anonymat. À cette date, Jurieu ne souhaitait plus être associé à la publication d'écrits d'inspiration millénariste. Dans les trois ou quatre années qui avaient suivi *L'Accomplissement des prophéties*, il avait déployé une intense activité de polémiste, notamment pour répondre à ses critiques, sur cette question comme sur d'autres terrains. Il avait également tenu un rôle de premier plan en adressant des *Lettres pastorales* aux fidèles de France, abondamment diffusées⁵⁰. Elle permettaient de transmettre aussi bien des encouragements que des argumentaires dans diverses polémiques, notamment en

⁴⁸ *L'Accomplissement des prophéties*, ed. 1994, p. 87 « L'abus de la puissance ecclésiastique dès le neuvième Siècle avoit bien fait sentir à quelques gens que Rome estoit la Babylon mystique ; ainsi l'appeloient Gontier évêque de Cologne et Tetgaut archevêque de Trèves dans ce neuviesme siecle. Mais apres l'onzième Siècle on poussa cette vérité si loin qu'aujourd'hui nous ne le disons pas plus fortement ni plus clairement. On peut voir ce beau passage d'Eberard évêque de Saltsbourg, que nous avons tiré d'Aventin et cité dans le chapitre 10 de la I partie de nos préjuges ». Dans les *Observations*, p. 92-93, sont notamment invoqués « Gonthier évêque de Cologne, Tergaud Archevêque de Trèves, dans Aventin [...] Eberard Evêque de Saltbourg ». Les variantes orthographiques sont la meilleure indication que l'auteur des *Observations* ne cite pas ces noms en ayant sous les yeux *L'Accomplissement*.

⁴⁹ Le libraire au lecteur [p. 2].

⁵⁰ Pierre Jurieu, *Lettres pastorales adressées aux fidèles de France qui gémissent sous la captivité de Babylon*, présentation, introduction de Robin Howells, Hildesheim, Georg Olms, 1988.

réponse à Bossuet. Mais cet outil servait également à diffuser les nouvelles qui parvenaient aux Pays-Bas des persécutions subies dans différentes régions de France, ainsi que de manifestations singulières. C'est dans ce cadre qu'en 1689, Jurieu se fit l'écho des extases et prophéties d'une bergère du Dauphiné, Isabeau Vincent, jeune femme illettrée de quinze ou seize ans, en déclarant, après mûr examen que « le fait est réel ». Cette authentification savante a certainement contribué en retour à susciter d'autres vocations de prophétisme adolescent. Au cours de la décennie suivante, on assista en effet, en Dauphiné puis surtout en Vivarais et dans les Cévennes, à une véritable contagion qui touchait des adolescents et parfois même de très jeunes enfants, prophétisant en français, dans la langue des psaumes traduits par Calvin. L'insurrection des Camisards de 1702 est directement issue de l'inflexion guerrière prise par ce mouvement prophétique, en réponse à la répression qu'il subissait⁵¹.

La première série des *Lettres pastorales* s'était interrompue en 1690. La production surabondante de Jurieu se tarit presque totalement à partir de 1691 pendant quelques années. Après quatre ans de silence, la dernière série de *Lettres pastorales*, en 1694-1695 consista principalement en une entreprise d'auto-justification et de défense face à ses critiques. Il y a donc de bonnes raisons de penser que c'est dans la période d'enthousiasme, vers 1687-1689, que la *Conjecture* lui avait été transmise et qu'il y avait trouvé une confirmation de ses propres vues.

Olivi, prophète de la Réforme

La deuxième partie du volume publié par Daniel Pain offre un exemple plus saisissant encore d'une vision médiévale de l'avenir capable de rendre parfaitement compte de l'histoire de la Réforme et d'apporter aux huguenots exilés la consolation d'une prochaine délivrance. Isaac de Larrey, historiographe des États généraux, travaillait alors à une volumineuse *Histoire de l'Angleterre*⁵². C'est sans doute à cette occasion qu'il a pu lire, dans les *Mélanges* de Baluze, le dossier de censure de la *Lectura super Apocalypsim*. Le texte, providentiellement préservé par ses censeurs⁵³, et tout aussi providentiellement publié au moment de la dernière grande persécution de l'Antéchrist⁵⁴, a pourtant semblé être comme enseveli à nouveau dans un recueil de documents historiques. L'importance de mettre davantage en lumière ce document était rendue plus forte par l'oubli total dans lequel était tombé son auteur et le courant qu'il représentait. Lorsque John Locke avait découvert à Montpellier le registre d'inquisition de Bernard Gui, puis lorsqu'il avait convaincu son ami Philip van Limborch d'en donner une édition en annexe à son histoire de l'inquisition, parue à Amsterdam en 1692, leur intérêt

⁵¹ Sur ce prophétisme, voir les témoignages rassemblés in Maximilien Misson, *Le théâtre sacré des Cévennes*, Londres, R. Roger, 1707 (repr. Montpellier, 1978 ; Paris, 1988) et les travaux de Daniel Vidal, *Le Malheur et son prophète : inspirés et sectaires en Languedoc calviniste : 1685-1725*, Paris, Payot, 1983.

⁵² Isaac de Larrey, *Histoire d'Angleterre, d'Ecosse et d'Irlande ; avec un abrégé des événemens les plus remarquables dans les autres états*, Rotterdam, Reinier Leers [puis] chez Fritsch et Böhm, 1707-1713, 4 vol.

⁵³ Avant-propos, p. 6. Les mêmes remarques sont reprises par Daniel Pain, *Le libraire au lecteur*.

⁵⁴ Avant-propos, p. 6.

exclusif portait sur les vaudois, seuls dignes précurseurs de la Réforme, sans s'attarder un instant sur le cas des béguins pourtant largement représentés dans le registre⁵⁵. Ayant lu l'ensemble du dossier publié par Baluze, Isaac de Larrey ne signale le caractère collectif de ce mouvement que par une brève allusion au bûcher de Marseille. Son but est avant tout de mettre en avant un visionnaire solitaire.

Jurieu disait à propos de Nicolas de Cues : « Ce n'est pas un Prophète qui prononce des Oracles, c'est un homme qui fait des Conjectures ». Pour Larrey, au contraire et sans le moindre doute, Olivi est doté d'un « esprit prophétique », c'est « un Prophète qui prêche hautement la restauration de l'Évangile »⁵⁶. S'il ne peut être mis au même rang que le « savant Auteur » d'un « commentaire moderne » de l'Apocalypse (certainement Jurieu en personne), l'ancienneté de sa parole, venant du sein même de Rome et « d'un ordre entièrement dévoué à ses Pontifes » le rend particulièrement précieux⁵⁷. La seule difficulté à lever, pour s'en rendre compte, réclame de dépasser l'application du renouveau évangélique à son seul ordre religieux alors qu'elle concerne à l'évidence les réformateurs des XIV^e et XV^e siècles⁵⁸. Les noms par lesquels Olivi désigne les héros qui résisteront à la corruption universelle de la nouvelle Babylone, « pauvres » ou « évangéliques », sont d'authentiques désignations de protestants⁵⁹. Larrey note également une proximité doctrinale avec les théologies réformées. L'idée d'une conservation de l'Église spirituelle dans un petit nombre d'élus au cours des tribulations à venir se retrouve, comme en un miroir inversé, dans la doctrine des premiers réformateurs d'une continuité historique en la personne d'un petit nombre d'élus, demeurés indemnes au plus fort de la corruption⁶⁰.

La reconstitution de la *Lectura super Apocalipsim* à laquelle se livre l'historien offre ainsi l'exemple spectaculaire de l'application d'un texte prophétique vieux de quatre siècles aux événements intervenus entre temps. La conformité est telle, aux yeux de Larrey, qu'il le répète plusieurs fois : Olivi a « narré plutôt que prédit les sanglantes Tragédies » de la persécution des réformés ; il l'a « représentée comme s'il l'avait vue de ses propres yeux », il a parlé « plutôt en Historien qui rapporte une chose passée qu'en Prophète qui en prédit une à venir »⁶¹. L'une des illustrations les plus frappantes est fournie par l'article 51, qui traite des « trois esprits immondes » envoyés par le Dragon. Leur nombre, dit Olivi, représente les trois espèces d'émissaires envoyés par un roi païen, un faux pape et le diable lui-même : soldats, meurtriers et moines hypocrites. Or, s'écrie Larrey, « n'est-ce pas ce que nous avons vu [lors des dragonnades des années 1680] lorsque les Prélats entroient dans les Villes où ils alloient faire leurs conversions, à la tête des Dragons et des blasphémateurs [...] Qui a pu faire prédire à un Moine, qui vivoit il y a 400 ans, des choses si étranges ? une armée de Dragons, de Scelerats et de Moines,

⁵⁵ A. E. Nickson, « Locke and the inquisition of Toulouse », *The British Museum Quarterly*, 36 (1973), p. 83-92.

⁵⁶ Avant-propos, p. 6, 11, 26.

⁵⁷ Avant-propos, p. 7-8.

⁵⁸ Avant-propos, p. 9-11.

⁵⁹ Avant-propos, p. 32.

⁶⁰ Avant-propos, p. 34.

⁶¹ Avant-propos, p. 4-5. Ou encore, p. 27 « N'est-ce pas l'histoire plutôt que la prédiction des tragédies ? »

pour forcer les hommes à embrasser le Papisme ? Chose néanmoins accomplie à la lettre dans le Royaume de France »⁶².

Le travail de reconstitution de l'ensemble du programme millénariste d'Olivi à partir des extraits censuré est habile et correct dans ses grandes lignes. Sans chercher à entrer ici dans un examen détaillé de cette opération de reconstruction à partir d'une série de fragments, il suffira d'indiquer brièvement le moyen que trouve Larrey pour faire d'Olivi un prophète exact de la Réforme. Entre plusieurs possibilités suggérées pour marquer le début de la cinquième période, Larrey retient la date de l'accession au trône de Pépin le Bref, en 751. En acceptant que la durée de cette période soit de 666 ans, son terme peut être fixé au début du XVe siècle. Il remarque, à juste titre, une certaine ambiguïté dans les définitions des sixième et septième périodes, qui sont souvent prises ensemble, et parfois l'une pour l'autre. C'est que la sixième est le principe de la septième. Afin de distinguer ce qui revient en propre à chacune, l'historien comprend la sixième période comme celle des combats de la Réforme, la septième comme celle « de son parfait rétablissement et de ses triomphes ». Et puisque ces deux périodes couvrent ensemble six à sept cent ans, c'est autour de l'an 1700 que doit se faire le basculement de l'une vers l'autre⁶³. Les différentes manifestations de l'ouverture du sixième sceau sont identifiées aux Hussites (qui prennent la place assignée à saint François), à Luther et Calvin, puis à l'établissement de la religion en France, avec l'édit de Nantes, et en Angleterre. Après avoir reçu ces premières plaies, l'Antéchrist livrera encore deux batailles. Or ces combats, écrit Larrey, sont ceux « que nous voyons de nos yeux dans la France et le Piémont ». Sa défaite, après ces violents mais brefs combats, ouvrira aux fidèles une période de long et grand repos, destinée à durer jusqu'en l'an 2000⁶⁴.

En gommant du propos d'Olivi toute référence à la figure de saint François et au rôle historique dévolu à l'ordre des frères mineurs, Larrey impose évidemment une torsion considérable au texte qu'il décrypte. Mais la parenté du vocabulaire et des concepts oliviens avec sa propre culture est tel qu'il est capable d'opérer cette transposition sans la moindre difficulté. Ne serait-ce qu'à ce titre, la question de la continuité entre les courants Spirituels franciscains et la Réforme mérite d'être prise au sérieux.

Conclusion cévenole

Nous avons laissé plus haut Daniel Pain, en laissant planer un doute sur ses intentions. Certes, on ne peut jamais inférer du fait d'une publication que l'éditeur partage ou approuve pleinement le contenu du texte qu'il publie. Dans le cas présent, le soin qu'il a apporté à la constitution du dossier suggère néanmoins un certain degré d'implication personnelle. On peut tenter d'en suggérer le motif, en observant la suite de ses activités. À partir du mois d'avril 1705, le nom de Daniel Pain cesse d'être associé à celui de son beau-père dans les parutions mensuelles des *Nouvelles de la République des Lettres*. Au sujet de ses occupations ultérieures, Isabella Henrietta van Eeghen fournit deux indications, sans citer les sources qui

⁶² Avant-propos, p. 28-29.

⁶³ Avant-propos, p. 36-41

⁶⁴ Avant-propos, p. 46.

auraient permis de poursuivre l'enquête : Daniel se trouve d'abord en Angleterre, « dans l'armée », et à la fin de la guerre de succession d'Espagne, en 1713, il est « présentement au service en Espagne »⁶⁵. Le contexte permet de suggérer une hypothèse, sans doute fragile, mais qui mérite d'être exposée. Après avoir signé un armistice avec les armées de Louis XIV, Jean Cavalier, le « colonel » des Camisards, quitta les Cévennes pour se mettre au service des alliés dans la guerre de succession d'Espagne. Après un séjour à Genève, il se rendit aux Pays-Bas afin d'y constituer un régiment de réfugiés huguenots. La troupe s'embarqua pour le Portugal, dans l'espoir qu'une campagne victorieuse permettrait de rejoindre les Cévennes à travers la Catalogne. L'armée anglo-portugaise fut décimée par les armées françaises lors de la bataille d'Almansa, en avril 1707⁶⁶. Le peu que nous sachions de la carrière militaire de Daniel Pain suggère qu'il fut l'un des rescapés du régiment huguenot. Cet engagement n'autorise pas à préjuger des motifs qu'il aurait eu, quelques années auparavant, pour publier le volume que l'on a présenté ici. C'est peut-être après coup seulement que s'est exprimée sa solidarité avec la cause camisarde. Mais que ce soit dans sa personne même, ou seulement dans les liens qu'il a tissés dans l'assemblage de son précieux volume prophétique de l'an 1700, Daniel Pain est parvenu à réunir, sans en avoir probablement conscience, deux fragments d'histoire contigus et étrangement apparentés. Il serait probablement impossible de prouver l'existence de la moindre continuité historique entre le mouvement des Spirituels et béguins de bas-Languedoc au début du XIV^e siècle et celui des prédicants et des enfants prophètes des Cévennes dans les décennies qui suivent la révocation de l'Édit de Nantes. La proximité géographique et les ressemblances sont telles qu'il est pourtant difficile d'exclure qu'il y ait entre eux la moindre parenté.

Conclusion générale

Au-delà de ces circonstances micro-historiques, le recueil publié par Daniel Pain présente un intérêt évident pour l'histoire des courants millénaristes et apocalyptiques. En associant des textes médiévaux des XIII^e et XV^e siècles et leurs commentaires de la fin du XVII^e siècle, il suggère des affinités entre ces strates de discours, indépendantes les unes des autres, qui témoignent pourtant d'une même structure interprétative de l'histoire et de l'avenir chrétien. En cherchant à désigner de la façon la plus large possible un ensemble de perspectives qui parfois ne doivent rien ou presque aux écrits de l'abbé de Fiore, Marjorie Reeves proposait de parler de « visions de type joachimite »⁶⁷. Il serait peut-être moins équivoque de parler d'une conception « progressiviste » de l'histoire de l'Église, à laquelle Joachim de Fiore a certes donné une première expression, mais qui a pu être

⁶⁵ I. H. van Eeghen, *De Amsterdamse Boekhandel*, p. 31-32.

⁶⁶ Hillel Schwartz, *The French Prophets. The History of a Millenarian Group in Eighteenth-Century England*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1980, p. 73, 125.

⁶⁷ Marjorie Reeves, « English Apocalyptic Thinkers (c. 1540-1620) », in R. Rusconi, ed., *Storia e figure dell'Apocalisse fra '500 e '600. Atti del 4o Congresso internazionale di studi gioachimiti*, Roma, Viella, 1996, p. 259-273 : « Perhaps we should call these "Joachimist-type" visions [...] I have come to think that the urge to believe in a positive apotheosis of history before the End has arisen spontaneously in various ages and places without any apparent link with Joachimism, although the Abbot provided the most coherent and solid theological basis for it. »

retrouvée indépendamment, à partir des mêmes ingrédients, dans des situations et avec des intentions très diverses.

Sans être en rien millénariste, Nicolas de Cues admet une certaine durée de l'Église réunifiée après la chute de l'Antéchrist. Il se refuse à en supputer l'extension temporelle, mais le modèle qu'il élabore lui impose de penser une durée terrestre, correspondant au délai entre la résurrection et l'ascension du Christ, pendant lequel doivent se réaliser l'union et la perfection du peuple de Dieu. De son côté, Jurieu s'inscrit dans une tradition anglaise qui tire davantage son inspiration du premier millénarisme chrétien que des courants joachimites. L'exégèse « figuriste » des jansénistes du XVIII^e invente un autre modèle dont l'originalité est de dissocier la conversion des juifs des conflits apocalyptiques, pour en faire l'occasion d'une rénovation spirituelle de l'Église⁶⁸. Les inspirations, les instruments, les intentions sont à chaque fois divers, et pourtant quelque chose de commun se retrouve dans chacune de ces démarches.

Pour n'en donner qu'une formulation très sommaire, le nœud de ces réinventions multiples pourrait se résumer à un problème inépuisable, destiné à resurgir au cours des siècles : l'Église chrétienne face au fait de l'histoire. Depuis le XII^e siècle au moins dans le monde latin, la même question se pose régulièrement, en des termes différents et dans des circonstances incomparables. Comment réconcilier l'unité et l'immutabilité de l'Église avec les schismes, les mutations et les innovations qui se sont produits et se produisent encore en son sein ? Une adhésion sans faille à l'institution peut conduire à rejeter ces apparences de perturbation comme des péripéties sans importance. Mais une autre lecture est toujours possible, qui accorde à ces événements une signification forte. Elle est d'autant plus attirante pour des groupes dont l'identité au sein de l'Église est mal assurée, qui se trouvent pris dans une tension entre un particularisme affiché et un désir d'universalité – la situation franciscaine au XIII^e siècle ayant ici une valeur paradigmatique. Pour ceux-ci, la tentation est grande de donner à cette tension une réponse de caractère historique : l'unité manquante se réalisera sur terre avant la fin des temps, après qu'auront été surmontés des conflits plus ou moins profonds. Et puisque la question est traitée à partir des mêmes données – la mise en regard des deux Testaments, l'interprétation des prophéties bibliques et de l'Apocalypse – il n'y a pas à s'étonner que les esprits qui l'affrontent retrouvent presque inévitablement un nombre limité de solutions.

⁶⁸ Catherine Maire, *De la cause de Dieu*, p. 163-204 ; et Ead., « Les jansénistes et le millénarisme. Du refus à la conversion », à paraître

Table des matières

1. [Daniel Pain] *Le libraire au lecteur.*
2. [Théologien anonyme] *Avertissement au lecteur sur la première traduction.*
3. Nicolas de Cusa, *Conjectura de novissimis diebus, Conjecture touchant les derniers tems*, [trad. théologien anonyme].
4. [Théologien anonyme] *Remarques sur la conjecture du Cardinal de Cusa touchant les derniers tems.*
5. Nicolas de Cusa, *Conjecture sur les derniers jours* [trad. Pierre Jurieu].
6. [Pierre Jurieu] *Observations sur la conjecture du cardinal de Cusa touchant les derniers jours.*
7. [Pierre Jurieu] *Système du cardinal de Cusa.*
8. [Isaac de Larrey] *Avant-propos, Traduction d'une piece extraite du Premier livre des Oeuvres Mêlées de M. Baluze, Imprimées à Paris chez François Muguet en 1678 et dédiées à M. Colbert Contenant la censures Faite par les docteurs de Rome en 1318 de 60 articles tirez des Notes d'un Religieux de l'Ordre des Freres Mineurs sur l'Apocalypse.*
9. [Isaac de Larrey trad.] *Lettre écrite au Pape par les Docteurs en Theologie sousignez, au sujet de la Censure qu'ils ont faite, de 60. articles Extraits de l'Apostille ou Commentaire de Frere Pierre Jean Olive, de l'Ordre des Freres Mineurs, sur l'Apocalypse, et qu'ils ont declarez, partie temeraires, et partie hérétiques.*
10. [coll.] *Littera magistrorum.*