

CÉCILE BECCHIA, MARION CHAIGNE-LEGOUY
ET LAËTITIA TABARD (DIR.)

AMBEDEUS

Une forme de la relation à l'autre
au Moyen Âge





AMBEDEUS

Une forme de la relation à l'autre au Moyen Âge

Both, beide, ambos, ambedue : nombre de langues ont encore un mot pour dire le couple comme unité formée par deux entités. Si notre langue a aujourd'hui perdu cette catégorie du « duel » que possédait l'ancien français (*ambedeus*), les couples topiques (le seigneur et son vassal, le chevalier et sa dame, l'homme et son saint patron, le maître et son élève) structurent toujours notre imaginaire du Moyen Âge. Y aurait-il une importance spécifique à former un couple, et plus généralement à être deux, durant l'époque médiévale ?

De la cellule de base qu'est le couple marital, on imagine volontiers qu'elle donne son fondement à la famille, doit refléter l'ordre du groupe et ainsi assurer la stabilité de l'édifice social et politique. Mais là n'est pas la seule image qui se dégage des écrits médiévaux ni de la réalité des pratiques, qui s'écartent bien souvent des normes définissant et encadrant les rapports entre deux individus. Pour repenser la relation duelle, les contributions réunies dans ce volume étudient le couple au sens large, dans la continuité qui lie la relation conjugale à la relation sociale, en tant qu'il engage les catégories de la pensée médiévale.

Dans la littérature, la philosophie, l'art ou l'histoire du Moyen Âge, les duos peuvent ouvrir un espace de liberté où s'insinuent bien souvent la transgression et le désordre, mais où opère également la logique supérieure de l'amour divin : le lien personnel qui se tisse entre deux êtres n'ouvrirait-il pas sur un processus de construction identitaire et sur une réinvention des règles sociales ?

Illustration : Bernger Von Horheim et sa bien-aimée, fol. 178r du Codex Manesse, ca 1300-1310, bibliothèque de l'Université de Heidelberg (Cod. Pal. Germ. 848) © Bridgeman Images/Tarker

ISBN 979-10-231-0535-3



9 791023 105353

SODIS
F388292

23 €

AMBEDEUS



CULTURES ET CIVILISATIONS MÉDIÉVALES
Collection dirigée par Dominique Boutet,
Jacques Verger & Fabienne Joubert

Dernières parutions

- La Dérision au Moyen Âge.*
De la pratique sociale au rituel politique
É. Cruzet-Pavan & J. Verger (dir.)
- Moult obscures paroles.*
Études sur la prophétie médiévale
Richard Trachsler (dir.)
- De l'écrin au cerceuil.*
Essais sur les contenants au Moyen Âge
D. James-Raoul & C. Thomasset (dir.)
- Un espace colonial et ses avatars.*
Angleterre, France, Irlande (v^e-xv^e siècle)
F. Bourgne, L. Carruthers, A. Sancery (dir.)
- Eustache Deschamps, témoin et modèle.*
Littérature et société politique
(xiv^e-xvi^e siècle)
M. Lacassagne & T. Lassabatère (dir.)
- Fulbert de Chartres*
précurseur de l'Europe médiévale ?
Michel Rouche (dir.)
- Le Bréviaire d'Alaric.*
Aux origines du Code civil
B. Dumézil & M. Rouche (dir.)
- Rêves de pierre et de bois.*
Imaginer la construction au Moyen Âge
C. Dauphant & V. Obry (dir.)
- La Pierre dans le monde médiéval*
D. James-Raoul & C. Thomasset (dir.)
- Les Nobles et la ville*
dans l'espace francophone (xii^e-xv^e siècle)
Thierry Dutour (dir.)
- L'Arbre au Moyen Âge*
Valérie Fasseur, Danièle James-Raoul
& Jean-René Valette (dir.)
- De servus à slavus.*
La fin de l'esclavage antique
Didier Bondué
- Cacher, se cacher au Moyen Âge*
Martine Pagan & Claude Thomasset (dir.)
- L'Islam au carrefour*
des civilisations médiévales
Dominique Barthélemy & Michel Sot (dir.)
- Le Texte médiéval*
De la variante à la recreation
C. Le Cornec-Rochelois, A. Rochebouet,
A. Salamon (dir.)
- Hommes, cultures et sociétés à la fin du*
Moyen Âge. Liber discipulorum en l'honneur
de Philippe Contamine
Patrick Gilli et Jacques Pavioit (dir.)
- Les Usages de la servitude.*
Seigneurs et paysans dans le royaume
de Bourgogne (v^e-xv^e siècle)
Nicolas Carrier
- Rerum gestarum scriptor.*
Histoire et historiographie au Moyen Âge.
Mélanges Michel Sot
Magali Coumert, Marie-Céline Isaïa,
Klaus Krönet et Sumi Shimahara (dir.)
- L'Enluminure et le sacré.*
Irlande, Grande-Bretagne, v^e-viii^e siècles
Dominique Barbet-Massin
Préface de Michel Rouche
- Wenceslas de Bohême.*
Un prince au carrefour de l'Europe
Jana Fantysová-Matějková
- Intus et Foris.*
Une catégorie de la pensée médiévale ?
Manuel Guay, Marie-Pascale Halary et
Patrick Moran (dir.)
- Prédication et propagande*
au temps d'Édouard III Plantagenêt
Catherine Royer-Hemet
Préface de Leo Carruthers
- Épistolaire politique I.*
Gouverner par les lettres
Bruno Dumézil & Laurent Vissière (dir.)
- Savoirs et fiction au Moyen Âge et à la*
Renaissance
Dominique Boutet & Joëlle Ducos (dir.)
- Lire en extraits. Lecture et production des*
textes, de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge
Sébastien Morlet (dir.)
- Imja et Name. Aux sources de l'anthroponymie*
germanique, anglo-saxonne et slave
Olga Khallieva Boiché
- Épistolaire politique II.*
Authentiques et autographes
Bruno Dumézil & Laurent Vissière (dir.)

Cécile Becchia, Marion Chaigne-Legouy
et Laëtitia Tabard (dir.)

Ambedeus

Une forme de la relation à l'autre
au Moyen Âge



Ouvrage publié avec le soutien de l'EA 4349 « Étude et éditions de textes médiévaux »
et de l'UMR 8596 « Centre Roland Mousnier. Histoire et Civilisation »
de l'université Paris Sorbonne.

Les PUPS, désormais SUP, sont un service général
de la faculté des Lettres de Sorbonne Université.

© Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2016
© Sorbonne Université Presses, 2020
ISBN DE LA VERSION PAPIER : 979-10-231-0535-3

PDF GLOBAL : 979-10-231-1098-2

ISBN DES ARTICLES SÉPARÉS :

- I Vandamme, 979-10-231-1099-9
- I Chalumeau, 979-10-231-1100-2
- I Deschelle, 979-10-231-1101-9
- I Cheynet, 979-10-231-1102-6
- II Levron, 979-10-231-1103-3
- II Coumert, 979-10-231-1104-0
- II Chamboduc de Saint Pulgent, 979-10-231-1105-7
- II Serra, 979-10-231-1106-4
- II Coquelin, 979-10-231-1107-1
- III Rabier, 979-10-231-1108-8
- III Certin, 979-10-231-1109-5
- III Rouxpetel, 979-10-231-1110-1
- III Quartier, 979-10-231-1111-8

Mise en page ATELIER CHRISTIAN MILLET
d'après le graphisme de Patrick VAN DIEREN
Adaptation numérique 3d2s/Emmanuel Dubois (Issigeac)

SUP

Maison de la Recherche
Sorbonne Université
28, rue Serpente
75006 Paris

tél. : (33)(0)1 53 10 57 60

sup@sorbonne-universite.fr

<https://sup.sorbonne-universite.fr>

AVANT-PROPOS

Jean-Marie Moeglin

À travers la figure du couple, sa construction et sa déconstruction, c'est la relation à l'autre sous sa forme primordiale qui est mise en jeu. C'est ce qui explique son omniprésence dans les réalités comme dans l'imaginaire médiéval.

Les exposés qui vont suivre constituent une série de subtiles et éclairantes variations sur la « vie en couple au Moyen Âge », sa diversité, ses modèles et ses normes, ses éclats et ses crises, sa constitution, sa dissolution et sa reconfiguration, aussi bien telle qu'elle est rêvée dans la littérature courtoise que telle qu'elle agit dans l'épaisseur du social.

Construire un couple, c'est poser que l'autre existe à côté de soi mais qu'il est possible de former une communauté avec lui dans laquelle l'altérité viendra se dissoudre pour laisser place à une nouvelle unité. La figure du couple est la forme élémentaire à travers laquelle se construit le lien social.

Cela conduit à s'interroger sur l'établissement au Moyen Âge d'une figure de l'autre comme catégorie de perception, permettant de faire le partage de l'identité et de la différence ; de la différence radicale, irréductible à la réduction à l'unité, à celle qui peut se prêter à l'alchimie constructive de la constitution d'un couple.

Les Annales de Gênes rédigées au XII^e siècle rapportent un dialogue entre chrétiens et musulmans lors du siège de la ville de Césarée en 1101 par les Génois : les seconds reprochent aux chrétiens de prôner le massacre des musulmans ; en effet la loi des chrétiens prescrit de ne pas tuer ceux qui sont faits à l'image de Dieu ; or les musulmans sont eux aussi en tant qu'hommes à l'image de Dieu (« *et nos formam Dei vestri habemus*¹ »). Donc les chrétiens ne devraient pas avoir le droit de tuer les musulmans.

La réponse donnée à ce syllogisme par le patriarche Daimbert de Pise est sans appel : « il faut tuer par vengeance celui qui combat contre la loi de Dieu

1 *Annales Januenses*, éd. Luigi Tommaso Belgrano, dans *Annali genovesi di Caffaro e de'suoi continuatori dal 1174 al 1224*, éd. Luigi Tommaso Belgrano et Cesare Imperiale Belgrano, Roma, Istituto storico italiano per il medio evo, t. I, 1890, p. 9-10.

et s'efforce de la détruire ; s'il est tué, ce n'est pas contraire à la loi de Dieu² ». On peut sans doute retrouver dans cette réponse l'écho d'une compréhension vulgaire de la *Cité de Dieu* de saint Augustin : depuis l'apparition sur terre de Caïn et Abel, deux espèces d'hommes se partagent le monde, ceux qui cherchent le bien, et ceux qui cherchent le mal, ceux qui sont prédestinés à la béatitude céleste et ceux qui sont prédestinés à l'enfer, ceux pour lesquels les véritables fins sont hors de ce monde, et ceux qui n'ont pas d'autres préoccupations que temporelles. La Cité de Dieu et la Cité terrestre sont deux sociétés mystiques que sépare en principe une ligne de partage indifférente aux frontières entre les peuples et les nations. Les musulmans ont déserté la cité de saint Pierre ; leur meurtre est légitime.

8 L'« autre » irréductible est celui qui est entré en rébellion contre la loi de Dieu. À l'intérieur de la Chrétienté universelle en revanche, les différences existent ; *mores et lingua* séparent les peuples écrivait Isidore de Séville, puisant sa formule dans l'apport de l'ethnologie antique ; elle sera souvent reprise au Moyen Âge. Mais ces différences ne doivent pas empêcher la création du lien social à travers l'établissement de couples de natures variées.

Le monde musulman est en revanche l'adversaire irréductible du chrétien. Avec cet Autre radical, aucun couple ne peut être construit. Comme l'écrit Pierre le Vénéral dans son *Tractatus adversus nefandam haerese[m] sive sectam Sarracenorum* : « les hommes contre lesquels tu veux argumenter sont des étrangers, des barbares, non seulement par les mœurs mais aussi par la langue ; ils reconnaissent qu'il n'existe rien de commun entre eux et les Latins³ », aussi longtemps en tout cas qu'ils n'ont pas accepté de se convertir. Et parmi les musulmans, le peuple des Turcs apparaît comme la matérialisation parfaite de cette altérité radicale. Il devient sous la plume des récits de croisade une sorte de double diabolique du monde chrétien : Mahomet est une réplique du Christ ; le Calife est l'équivalent oriental du pape (« ils ont en effet un pape comme le nôtre » écrit Guibert de Nogent⁴) ; les Turcs et les Francs, au demeurant l'un et l'autre descendant des Troyens, occupent une place symétrique à la tête des nations d'Orient et d'Occident et ils sont venus s'affronter pour et autour du centre du monde qu'est Jérusalem.

2 « *Interficiendus ille quidem per vindictam est, qui legi Dei contrarius est et legem suam destruere pugnat ; si interfectus est, legi Dei contrarium non est* » (*ibid.*).

3 « *Nam homines contra quos agere disponis, alieni sunt, barbari sunt, non solum moribus, sed et lingua ipsa, nil sibi Latinisque commune fatentur esse* » (Jacques-Paul Migne, *Patrologia latina*, Paris, Migne, t. 189, 1854, col. 671).

4 « *Habent enim et papam suum, ad instar nostri* » (*Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux*, publié sous la direction de l'Académie des inscriptions et des belles-lettres, Paris, Imprimerie nationale, t. IV, 1879, p. 189).

Les Grecs en revanche, en tant que chrétiens, ne devraient pas se ranger du côté de l'altérité radicale. Ils devraient être en deçà de la ligne de partage qui sépare la Cité de Dieu de la Cité de Satan. Pierre le Vénérable écrit : « bien que l'éloignement des terres et la division des langues nous empêchent de nous voir et de nous comprendre, néanmoins le fait que nous ayons en commun un même Seigneur, une même foi, un même baptême, une même charité, devrait conjindre ce qui est divisé et unir les affects⁵ ». Mais c'est une apparence trompeuse ; en réalité, comme le fait dire Eudes de Deuil à l'évêque de Langres au cours de la seconde croisade : Constantinople « n'a du christianisme que le nom et pas la réalité⁶ ». Dès la première croisade, les chroniqueurs accusent les Grecs de se réjouir des succès des Occidentaux, de comploter leur perte et de chercher à s'allier avec les musulmans contre les croisés. Les accusations ne feront que s'amplifier lors de la deuxième et de la troisième croisade. La prise de Constantinople en 1204 n'est que la réalisation d'une chute annoncée.

Le portrait des Grecs sous la plume des chroniqueurs francs est en fait une sorte de portrait inversé de ce que les Francs veulent être, un double maléfique : au courage franc répond la lâcheté grecque ; à la virilité franque, la féminité grecque, au sens de l'honneur franc, la perfidie grecque ; à l'humilité chrétienne des Francs la superbe grecque. Cet « Autre » qui se dissimule sous les apparences du même ne mérite plus d'exister.

Après 1453, ce double maléfique, abandonné à son sort par l'Occident, a disparu. Il ne semble plus rester face à l'Europe chrétienne que celui qui est ouvertement l'Autre, l'Ennemi, le Turc musulman.

En 1501, le roi de France Louis XII et l'empereur Maximilien d'Autriche décident de conclure la paix par le biais d'un mariage entre le petit-fils de Maximilien né le 24 février 1500, Charles futur Charles Quint, et la fille aînée de Louis XII née le 14 octobre 1499, Claude. La mère de Claude, Anne de Bretagne, organise un banquet agrémenté d'un bal masqué. Ce bal devait faire comprendre la véritable portée du mariage projeté. Le chroniqueur bourguignon Jean Molinet raconte que l'on fit danser des couples habillés l'un à la française, l'autre à l'allemande, le troisième à l'espagnole, le dernier enfin à l'italienne. Entra alors un personnage seul, de haute stature et à la mine farouche, habillé d'une façon inhabituellement riche et étrange ; il se chercha avec violence une

5 « *Quamvis et terrarum remotio et linguarum divisio, nobis invicem et vultus invadeant et verba subducunt, tamen unus dominus, una fides, unum baptismum, una caritas et divisa conjungere et affectus unire [debent]* » (Petrus Venerabilis, *Epistolae*, dans *The Letters of Peter the Venerable*, éd. Giles Constable, Cambridge, Mass./London, Harvard University Press, t. I, 1967, Lettre 76, p. 210).

6 « *Rem christianitatis non habet sed nomen* » (Eudes de Deuil, *De via Sancti Sepulchri a Ludovico Francorum rege inita*, dans *Eudes de Deuil. La Croisade de Louis VII roi de France*, éd. Henri Waquet, Paris, P. Geuthner, 1949, p. 47).

dame ou une demoiselle pour danser mais fut partout repoussé; de fureur, il lança par terre le sceptre qu'il tenait à la main qui se brisa en morceaux; il se retira alors, mortellement humilié. Il s'agissait bien évidemment d'une allégorie du Grand Turc tandis que les couples de danseurs représentaient l'harmonie et l'union des puissances européennes chrétiennes que ce mariage allait permettre d'établir⁷.

Si donc avec l'Autre qu'est le musulman, aucune construction de couple n'est possible, dans le monde chrétien, le couple devait être le ciment du lien social et politique. Il est temps d'en retrouver les heurs et malheurs dans l'Occident médiéval.

7 Cité par Dieter Mertens, « Europäische Friede und Türkenkrieg im Spätmittelalter », dans Heinz Duchhardt (dir.), *Zwischenstaatliche Friedenswahrung in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Köln/Wien, Böhlau, 1991, p. 45-90.

INTRODUCTION

Cécile Becchia, Marion Chaigne-Legouy et Laëtitia Tabard

Both, beide, ambos, ambedue : nombre de langues européennes ont encore un mot pour dire le couple comme unité formée par deux entités, grâce à cette catégorie du « duel » que notre langue a perdue, mais dont l'ancien français conserve la trace. La relation à l'autre se conçoit alors au sein d'un tout, où les individus se trouvent être deux et se pensent ensemble, ce qu'exprime le mot *ambedeus*. Aujourd'hui encore, les couples topiques (le seigneur et son vassal, le chevalier et sa dame, l'homme et son saint patron, le maître et son élève) structurent notre imaginaire du Moyen Âge. Que signifie donc le lien entre deux personnes durant cette période ? Qu'engage, par-delà les catégories linguistiques, cette conception du couple et de l'autre, que l'on pense aux liens sociaux, aux institutions, aux normes qui régulent les rapports entre deux individus ou aux formes de représentation des relations binaires ? Telles sont les interrogations qui ont donné forme au présent volume.

La question du couple et du rapport à l'autre est en elle-même très large : débordant du seul modèle du couple conjugal, elle englobe au travers des liens duaux des cas particuliers et des modalités plurielles. À la faveur des études réunies ici, c'est la manière dont se pense la relation entre deux individus, dans toute sa mouvance, que nous avons cherché à éclairer, à travers une réflexion portant sur les dynamiques des différentes formes médiévales de partenariat. La notion de couple est tout aussi glissante que fondamentale, en premier lieu par sa valeur heuristique. Rapprocher des éléments analogues, pour les confronter, les faire dialoguer et les distinguer, est un geste critique. Jean Rousset en trouve la formule dans l'œuvre d'Albert Thibaudet, qui analyse l'histoire littéraire comme dialogue entre des auteurs qui vont par deux : « j'ai le sentiment d'habiter une littérature qui vit sous la loi du couple », « le couple est l'unité féconde, dynamique¹ ». L'image s'impose également lorsqu'il s'agit d'analyser le système des personnages d'un récit, où l'on perçoit des rapports de dualité,

1 Jean Rousset, *Passages, échanges et transpositions*, Paris, José Corti, 1990, p. 13.

que le discours critique construit peut-être autant qu'il les révèle². La notion de couple met en jeu les catégories par lesquelles se pensent les interactions entre les individus, qu'ils soient historiques ou fictionnels. Cela suppose, avant tout, de réfléchir sur les figures de dualité que le Moyen Âge a élaborées et qu'il a parfois théorisées, s'efforçant de les encadrer par des institutions ou des discours qui en délimitent les contours. Il semble crucial de s'interroger sur ce qui fonde les rapprochements établis, et sur la construction de la conception médiévale des relations duelles.

12 L'époque semble avoir été fascinée par l'image de la dualité. Nombre d'œuvres narratives se structurent autour d'un duo héroïque, dont on trouve trace dans les titres : *Ami et Amile*, *Valentin et Ourson*, *Le Roman de Claris et Laris*, *Floire et Blanchefleur*, *Erec et Enide*, pour n'en citer que quelques-uns. On a parfois voulu lire dans la récurrence de ces associations et oppositions la marque d'un manichéisme imprégnant les productions culturelles médiévales. L'idée d'un Moyen Âge où prédominerait une vision binaire du monde se heurte cependant à l'esthétique subtile de la fin de la période, dont Jacqueline Cerquiglini-Toulet a montré le goût pour les états d'ambiguïté et d'entre-deux³. Dans le roman, les personnages construits en miroir, mais saisis dans leurs ambivalences, auraient également tendance à remettre en question les oppositions trop tranchées : Dominique Boutet l'a montré à propos du roi et du tyran⁴. Le face-à-face entre deux êtres n'est donc pas nécessairement à comprendre comme une structure figée exprimant une partition nette des valeurs.

Cette complexité des rapports se retrouve aussi dans l'approche historique. Après avoir privilégié l'étude de la codification et de l'institutionnalisation de la relation duelle, les historiens se sont penchés sur la relation effective qui se négocie entre deux individus, et donc sur la réalité du couple. Du point de vue historiographique, il faut rappeler qu'en délaissant les rigidités structuralistes, le paysage bibliographique a changé et a fait une place fondamentale aux études

2 Rita Lejeune, « La naissance du couple littéraire "Guillaume d'Orange et Rainouard au Tinel" », *Marche romane*, n° 20/1, 1970, p. 39-60 ; Marie-Thérèse Lorcin, « Le couple privilégié mère-enfant dans les *Miracles de Notre-Dame de Chartres* », *Médiévales*, n° 19, 1990, p. 71-75 ; Corinne Füg-Pierreville, « Le couple et le double dans les romans de Gautier d'Arras », dans Marie-Madeleine Castellani et Jean-Pierre Martin (dir.), *Arras au Moyen Âge, histoire et littérature*, Arras, Artois Presses Université, 1994, p. 121-133 ; Francis Dubost, « L'enchanteur et son double, Mabon et Evrain : thématique de la dualité dans *Le Bel Inconnu* », *Senefiance*, n° 42, « Magie et illusion au Moyen Âge », 1999, p. 125-141 ; Francine Mora, « Protheselaüs et Médée, un couple guérisseur ? », *Cahiers de recherches médiévales*, n° 13, 2006, p. 271-286.

3 Jacqueline Cerquiglini-Toulet, « Penser la littérature médiévale : par-delà le binarisme », *French Studies: A Quarterly Review*, n° 64/1, 2010, p. 1-12.

4 Dominique Boutet, « Le tyran et le mauvais roi dans la littérature française des XII^e et XIII^e siècles », dans Danielle Buschinger (dir.), *Pouvoir, liens de parenté et structures épiques*, Actes du deuxième colloque international du REARE (Réseau Eur-Africain de Recherche sur les Epopées), Amiens, Presses du Centre d'études médiévales, 2003, p. 11-19.

de cas, soulignant qu'une relation entre deux individus s'actualise et qu'elle reste dépendante d'un contexte précis⁵. L'analyse profite ici de l'apport des sciences sociales, notamment de la sociologie interactionniste⁶. Ainsi que le rappellent Sylvie Joye et Emmanuelle Santinelli-Foltz dans le numéro que la revue *Médiévales* a récemment consacré au *Couple dans le monde franc*, la notion de couple « n'est que très partiellement institutionnelle et la répartition des rôles, les relations et la constitution du couple ne se réduisent pas aux lois du mariage, pour ne citer que cet aspect⁷ ». Se pencher sur la relation duale ainsi conçue implique de recourir à l'analyse de cas particuliers, sans pour autant perdre de vue que chacune des formes que prennent les relations entre individus peut engager le sens du lien social et du rapport à l'autre.

Cela est d'autant plus net que la question du couple a gagné une actualité et une densité nouvelles dans les dernières années, en raison des débats politiques houleux sur la famille et le mariage. Ceux-ci ont montré que la définition du couple au sens restreint, comme alliance entre deux êtres que la société reconnaît comme une unité, ne renvoie pas uniquement à des choix individuels mais porte une représentation de la famille et du lien social dans son ensemble. De la cellule de base qu'est le couple médiéval, où l'homme et la femme sont censés former une seule chair, on imagine d'autant plus volontiers qu'elle assure la stabilité de l'édifice social et politique, qu'elle donne son fondement à la famille et reflète ainsi l'ordre du groupe. C'est ainsi qu'il a été théorisé par les diverses autorités carolingiennes « comme atome essentiel de la société et le modèle des bonnes relations entre individus dans tous les domaines⁸ ». Examiner la question de la conjugalité exige toutefois ne pas se référer uniquement aux constructions idéologiques, mais de tenter d'appréhender la réalité des relations entre hommes et femmes⁹, renvoyant à la complexité et à la variété des rapports individuels en tant qu'ils peuvent être donnés en modèles et en miroirs à une société, afin de comprendre plus largement comment le Moyen Âge perçoit et vit les relations interpersonnelles.

5 Voir Agnès Fine, Christiane Klapisch-Zuber et Didier Lett (dir.), *Clio. Histoires, femmes et sociétés*, n° 34, « Liens et affects familiaux », 2011, p. 9.

6 Sur cette question nous renvoyons aux travaux de Thierry Dutour : « La fécondité d'un tournant critique. Malentendus anciens et tendances récentes dans les usages croisés de l'histoire et de la sociologie en France », *Tracés. Revue de sciences humaines*, n° 15, 2008, p. 67-84 ; « La réhabilitation de l'acteur social en histoire médiévale. Réflexions d'après une expérience de terrain », *Genèses*, n° 47/2, 2002, p. 21-41 ; « Le mariage, institution, enjeu et idéal dans la société urbaine. Le cas de Dijon à la fin du Moyen Âge », dans Josyane Teyssot (dir.), *Le mariage au Moyen Âge, colloque de Clermont-Ferrand, 2 mai 1997*, Montferrand, CHEC-CHEL, 1997, p. 28-54.

7 Sylvie Joye et Emmanuelle Santinelli-Foltz, « Le couple : une définition difficile, des réalités multiples », *Médiévales*, n° 65, automne 2013, p. 5-18, ici p. 7.

8 *Ibid.*, p. 9.

9 C'était la perspective adoptée par Diane Chamboduc de Saint Pulgent et Blandine Longhi dans le numéro 20 du bulletin *Questes*, consacré au thème « Maris et femmes » (janvier 2011).

Pour repenser la question, les contributions réunies dans ce volume ont étudié les couples au sens large, dans la continuité qui lie relation conjugale et relation sociale, en faisant droit à la complexité que l'attachement entre deux individus introduit dans l'application des normes qui définissent et encadrent leurs rapports. Ont été examinées au plus près la réalité des pratiques, ainsi que leurs régulations et, à travers les dérives qui se font jour, les limites de leur contrôle. Les liaisons interpersonnelles ouvrent en effet l'analyse à la prise en compte de la subjectivité et de l'affectivité, qui introduisent le désordre, bousculent les règles ou suscitent de nouvelles conventions¹⁰. Selon Jacques Le Goff, c'est là un des problèmes fondamentaux que soulèvent les rapports d'amitié dans le monde médiéval, lesquels « tournent autour des rapports entre les communautés et les individus, autour de la question de la relation entre un comportement social codifié et une éventuelle affectivité de caractère individualisé ». L'amitié, « établissant une parenté spirituelle, non biologique, non charnelle [...] est-elle de même nature que les liens féodo-vassaliques, et impose-t-elle des obligations dépendant de réseaux d'alliances codifiés ou bien est-elle différente, issue de l'espace de liberté consenti à l'individu par le code féodal, et davantage fondée sur l'affectivité entre individus¹¹ » ? Dans la littérature, l'art ou l'histoire du Moyen Âge, la relation de couple peut donc dessiner un espace de liberté où s'insinuent bien souvent la transgression et le désordre¹², comme les contributions ici réunies en rendent compte.

La première partie du volume est consacrée à l'analyse du couple conjugal, de ses normes, mais aussi des pratiques et des représentations plurielles, parfois transgressives, qu'il peut offrir en miroir à la société.

L'article de Sarah Vandamme, consacré à l'évolution du couple royal dans la Naples angevine au XIV^e siècle, présente, en partant de la littérature morale, une esquisse des normes régissant le fonctionnement du couple royal et le rôle de la reine en son sein. Elle rappelle que les souverains ont une fonction de modèle pour le reste de la société. Or, la norme étant constamment redéfinie par la pratique, les couples royaux réels de la première Maison d'Anjou (XIII^e-XIV^e siècles) fournissent des modèles plus déterminants que les textes normatifs. À partir de la représentation du principe dynastique dans la Bible

¹⁰ On peut sur ce point renvoyer aux analyses de Leah Otis-Cour, *Lust und Liebe. Geschichte der Paarbeziehungen im Mittelalter*, trad. Elisabeth Vorspohl, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 2000, et « Mariage d'amour, charité et société dans les "romans de couple" médiévaux », *Le Moyen Âge*, n° 111/2, 2005, p. 275-291.

¹¹ Jacques Le Goff, introduction à l'ouvrage d'Huguette Legros, *L'Amitié dans les chansons de geste à l'époque romane*, Aix-en-Provence, Publications de l'université de Provence, 2001, p. 9.

¹² Voir par exemple Danielle Buschinger et André Crépin (dir.), *Amour, mariage et transgressions au Moyen Âge*, Göppingen, Kümmerle Verlag, 1984.

de Robert d'Anjou, l'auteur dégage trois formes de couples, construits par un dialogue entre représentation stéréotypée et identité propre : le modèle du couple mythique (fondateur, fertile et conquérant), celui de la collaboration conjugale harmonieuse, et enfin celui, anormal, de la supériorité de la reine-héritière sur son époux.

La figure du héros ne s'inscrit pas non plus dans une représentation normée et normale de la relation conjugale. Chloé Chalumeau analyse ainsi le couple dynamique formé par Tristan et Blanchandine dans *Tristan de Nanteuil*. Cette relation en recomposition permanente – ils sont amants puis époux avant de devenir compagnons d'armes, après que Blanchandine a changé de sexe – est tendue entre les figures de l'autre et du même : ces figures complémentaires, qui se construisent dans la relation à l'autre, deviennent au fil du récit des figures jumelles. L'évolution des héros accompagne et reflète le sens général de l'œuvre, du désordre du monde épique à la rédemption spirituelle.

Émilie Deschellette confronte quant à elle quatre exemples littéraires de procréations hors normes pour montrer que le couple, pensé comme le lieu de l'engendrement d'un troisième être, est en fait celui d'une interrogation sur la possibilité d'une fusion avec l'autre et sur le mystère de l'altérité. C'est en particulier le cas dans les relations qui donnent naissance à un héros et engagent un schéma mythique qui valorise aussi la déviance, signe d'élection. La relation de couple se présente dès lors comme une union qui doit être dépassée par l'intervention d'une force extérieure, mais cette conception trouble ne peut pas faire l'objet d'une explicitation, et se dit par l'hésitation et la mouvance des textes.

L'espace de la relation conjugale, troublé par le mystère de la conception et de l'identité sexuelle, semble donc s'opposer à l'ordre social plutôt qu'en être le socle. Magali Cheynet observe en ce sens le fonctionnement des relations duelles dans un texte qui unit deux traditions issues des chansons de geste du cycle de Charlemagne, où le couple sert de paradigme pour penser l'alliance entre deux systèmes de valeurs. La présence d'une scène de séduction, où une femme qui s'offre perturbe les alliances matrimoniales établies par les hommes, fait du couple, déstabilisé par un personnage extérieur, le lieu par où s'introduisent la transgression et le désordre. Les textes hésitent alors entre normalisation par le récit et diabolisation d'une figure féminine manipulant les signes, dont le désir porte atteinte aux duos sociaux et, à terme, à la transmission des valeurs.

Cette représentation du couple conjugal comme modèle problématique de la relation à l'autre invite à analyser les relations sociales entre deux individus comme autant de lieux où l'ordre hiérarchique peut être mis en suspens. La seconde partie explore cette question en abordant différents types de face-à-face entre deux figures prises dans une relation inégale.

L'étude de Pierre Levron porte sur les figures mélancoliques dans une série de romans, et sur la manière dont s'élabore un lien entre l'atrabilaire et celui qui le soigne en s'efforçant de reconstruire la relation entre le malade et la société. L'auteur s'intéresse à la typologie littéraire des pathologies mélancoliques, puis aux méthodes autoritaires (qui échouent) et aux liens affectifs qui sont rétablis dans les récits littéraires, grâce à des médiateurs qui favorisent l'individu au détriment des normes collectives.

Isabelle Coumert se penche ensuite sur trois formes de la relation entre maître et élève dans le *Lancelot en prose*, pour montrer que le texte s'interroge sur la juste distance qui doit exister entre les deux individus dans cette relation dont les normes ne semblent pas fixes. Dans le récit, ce n'est pas l'autorité qui est mise en avant. Elle est même souvent récusée dans le rapport qui engage un futur chevalier et un maître de condition inférieure. C'est davantage l'usage des affects et de l'écoute qui est prôné, afin de permettre à l'élève d'exprimer les bonnes dispositions qu'il porte naturellement.

16

La relation duelle apparaît bien comme un lieu de renégociation des places, même si le processus ne va pas nécessairement dans le sens d'une libération. L'article de Diane Chamboduc de Saint-Pulgent prend ainsi en compte la dimension économique de la relation entre deux partenaires en se penchant sur les mécanismes du crédit dans la ville de Lucques. Le crédit, surtout sous forme d'avance sur paiement, est employé comme un instrument de contrainte contre les artisans par les marchands lucquois, qui appartiennent à l'élite communale. Le délai nécessaire au remboursement du crédit permet aux seconds de dominer socialement les premiers et de leur imposer économiquement des cadences ou des délais d'exécution. C'est seulement par la spécialisation technique que les artisans parviennent à opposer une résistance, voire à faire preuve d'indépendance.

Deux articles abordent enfin le domaine politique. Sophie Serra propose une analyse du *Songe du Vergier* et de sa composition dialoguée du point de vue de l'histoire de la philosophie médiévale. La structure du face-à-face, qui organise aussi bien le monde social que le mode de la réflexion, permet à l'auteur du *Songe* d'appréhender le divers et d'investir de sens les événements historiques. L'examen de quatre oppositions, celle du clerc et du chevalier, celles du roi et de l'empereur, du souverain et du pape ensuite, et enfin du roi et de son conseiller, montre que la relation duale, démultipliée, soutient l'exploration d'un problème dans toute sa complexité, tout en faisant signe vers l'unité nécessaire du corps politique.

Morwenna Coquelin analyse de son côté l'évolution de la relation entre une personne morale, la ville d'Erfurt, et son seigneur, l'archevêque de Mayence. La richesse de la ville, sa situation périphérique et l'autorité qu'elle acquiert sur son plat pays lui donnent les moyens de relâcher la soumission qu'elle doit

à son seigneur et de s'intégrer, grâce aux relations qu'elle noue avec des acteurs politiques tiers, dans un espace politique régional. L'autonomie de fait qu'Erfurt acquiert reste toutefois conditionnée à l'absence de réaction des archevêques, qui permettent au processus de suivre son cours.

La question d'une reconfiguration des identités individuelles au sein de la relation duale est finalement posée dans la troisième partie. Le rapport avec l'autre invite en effet à des jeux de miroir et de ressemblance. Delphine Rabier étudie ainsi la relation entre le dévot et son saint patron dans la peinture flamande du xv^e siècle. Elle en déchiffre les supports et la mise en scène en abordant la question du choix du patron représenté et de sa fonction d'intercesseur avec l'au-delà, introduisant le dévot dans le monde divin.

À partir de deux textes relevant de la culture humaniste et du témoignage de soi, Aude-Marie Certin cherche de son côté à comprendre pourquoi le père devient un enjeu de mémoire à la fin du Moyen Âge et comment la relation père-fils participe à la construction identitaire du second. Concernant la *vita* de l'empereur Charles IV, l'enchevêtrement des niveaux de paternité – consacrant celle de nature divine – est analysé comme un moule dans lequel doivent se couler ses descendants. Toutefois, l'empereur ne se constitue comme souverain qu'à la faveur d'une autonomisation progressive vis-à-vis de la figure de son père. La chronique du peintre Albrecht Dürer se construit quant à elle autour de son géniteur, dans la perspective humaniste de l'imitation, non pas servile mais créatrice, du père par le fils. Les deux auteurs ne se pensent donc pas en dehors de la relation au père et leurs écrits permettent d'appréhender le cheminement de leur construction personnelle, cheminement dont ils transmettent la mémoire à leurs descendants, endossant à leur tour le rôle de père.

Pour conclure, deux articles abordent la caractérisation de l'autre et de l'étranger qui naît de la relation entre deux groupes. Camille Rouxpetel étudie la question de l'altérité à travers l'exemple du couple missionnaire/hérétique et du regard porté au xiii^e siècle par un prédicateur dominicain, Riccold de Monte Croce, sur les chrétiens d'Orient. Celui-ci appréhende nestoriens et jacobites de trois manières, qui correspondent à trois temps de l'action missionnaire : préparation à la mission, au cours de laquelle il tente d'identifier l'altérité théologique et liturgique de ces communautés ; prédication, au cours de laquelle il est confronté à cette altérité, et réflexion *a posteriori*, à partir de laquelle l'altérité est nuancée et des règles de réactions pratiques édictées.

Cédric Quertier examine enfin le couple citoyen/étranger dans les communes italiennes. Les sources politico-juridiques distinguent à partir du xiii^e siècle de manière de plus en plus tranchée l'étranger du citoyen, sans pour autant le définir autrement qu'en creux et en lui appliquant une série de restrictions

de droits. Alors que le couple *cittadino/forestiero* structure les représentations politiques, la réalité est plus nuancée, car différents degrés de citoyenneté et d'extranéité se superposent dans le temps, l'espace et la documentation.

Au-delà des normes de nature juridique, familiale, sociologique, morale, politique ou encore économique qui unissent deux individus dans un couple et des rituels qui leur sont associés, les acteurs acceptent, enrichissent ou détournent les rôles sociaux attendus d'eux, sans pour autant que cet aspect soit à concevoir strictement comme une mise en cause de l'ordre social¹³. Il faut rappeler sur ce point que le christianisme tend à favoriser le détachement à l'égard du monde, ainsi que des formes de relation sociale fondées sur l'amour, sur la charité et sur la fraternité – autant de relations horizontales qui viennent dans une certaine mesure compenser la hiérarchie des rangs. Le lien personnel qui se tisse entre deux êtres peut ainsi ouvrir à une réinvention des règles, sociales ou littéraires, et à une reconfiguration des définitions de soi et de l'autre.

18

13 Voir par exemple Sara M. Butler, « "I will never consent to be wedded with you!": Coerced Marriage in the Courts of Medieval England », *Canadian Journal of History*, n° 39, 2004, p. 247-270.

PREMIÈRE PARTIE

**Normes, crises et transgressions
du couple conjugal**

« SE.LLA MOGLIE ARÀ IL PRINCIPATO, DIVENTERÀ CONTRARIA
AL SUO MARITO¹ » : L'ÉVOLUTION DU COUPLE ROYAL
DANS LA NAPLES ANGEVINE (XIV^e SIÈCLE)

Sarah Vandamme

Un survol rapide de la littérature morale consacrée à l'éducation des jeunes filles à la fin du Moyen Âge suffit à constater que les reines et les princesses sont constamment prises comme modèles pour les autres femmes. Dans le *Livre des trois vertus*, Christine de Pizan consacre à ces dames de haut rang un long chapitre, qu'elle introduit en insistant sur leur rôle exemplaire :

Et tout premierement pour ce que estat de majesté royale et de seigneurie est eslevé sur tous estaz mondains, et que il est de necessité que ceulx et celles, tant femmes comme hommes² que Dieux a establiz es haulz sieges de poissance et dominacion soient mieulz moriginéz que aultre gent afin que la reputacion d'eulx en soit plus venerable et que ilz puissent estre a leurs subgiéz et a ceulx qui les frequentent et hantent si comme mirouer et exemple de toutes bonnes mœurs³ [...].

De la même manière que les jeunes filles de la très haute noblesse se doivent d'être des exemples de sainteté et de moralité, le couple royal se présente souvent à la fin du Moyen Âge comme un modèle d'union et d'équilibre. L'imbrication de la sphère publique et de la sphère privée, propre au statut royal, confère en effet au couple et à la vie domestique une évidente portée politique, et la famille royale devient le miroir du royaume. Il s'agit d'une idée classique, que l'on trouve déjà dans *La Cité de Dieu* de saint Augustin :

[...] comme la famille est l'origine de la cité, et qu'elle en est partie, comme toute origine se rapporte à une fin du même ordre, toute partie à l'intégrité de l'ensemble dont elle dépend, il est manifeste que la paix de la famille se

1 « Si la femme a le pouvoir, elle devient contraire à son mari » (je traduis). Matteo Villani, *Cronica*, éd. Giuseppe Porta, Parma, Fondazione Pietro Bembo, coll. « Biblioteca di Scrittori Italiani », vol. 2, 1991, p. 26-27.

2 C'est nous qui soulignons.

3 Christine de Pizan, *Le Livre des trois vertus*, éd. Charity Cannon Willard et Eric Hicks, Paris, Honoré Champion, 1989, p. 9.

doit rapporter à la paix de la cité, c'est-à-dire que l'accord de l'autorité et de l'obéissance entre les hôtes du même foyer doit se rapporter à l'accord de l'autorité et de l'obéissance entre les habitants de la cité⁴.

Ce qui vaut ici pour la famille en général vaut *a fortiori* pour la famille royale : elle est le noyau de l'État, et doit lui servir de modèle⁵. L'entente et l'harmonie au sein du couple royal deviennent ainsi une affaire d'État.

LE COUPLE ROYAL, MODÈLE D'ENTENTE ET D'HARMONIE

Rappelons que si, de toute évidence, les mariages royaux à la fin du Moyen Âge ne sont pas dictés par l'amour mais bien par les exigences de la diplomatie, cela n'exclut pas la possibilité, voire le devoir, d'une forme d'affection entre les deux époux. Leur mésentente peut d'ailleurs avoir des conséquences politiques désastreuses. Citons par exemple le cas extrême du roi Philippe Auguste, dont les territoires furent frappés de l'interdit pontifical à la suite du délaissement de son épouse Ingeborg, en 1200. Le pouvoir royal ne s'incarne pas dans la seule figure du roi, mais bien dans un couple, noyau de la famille royale, elle-même noyau de l'État. Il suffit pour s'en convaincre de considérer le cérémonial royal, qui n'est pas conçu pour le seul roi, mais bien pour le couple, et accorde le plus souvent une place capitale à la reine. Jacques Le Goff a insisté sur le caractère bicéphale de la cérémonie du sacre royal : « [...] je ne méconnaissais pas le fait que, si le roi est le grand héros de la cérémonie, l'onction et le couronnement royal normal dans la France du Moyen Âge concerne un couple, un roi et probablement une reine, future mère de roi⁶ ». Cependant, si le cérémonial du sacre royal est bien pensé pour le couple et non pour le seul roi, la reine étant présente tout au long de la cérémonie, la hiérarchie n'en est pas moins marquée et la symétrie n'est pas parfaite : le trône sur lequel la reine prend place après la consécration dans le chœur de l'église est un peu moins élevé que celui du roi, elle n'est ointe que sur la tête et la poitrine, avec une simple huile sanctifiée, et le sceptre qu'elle reçoit est différent de celui du roi⁷. En définitive, la présence de la reine est nécessaire à l'équilibre symbolique de la fonction royale, mais elle n'est jamais mise sur un pied d'égalité avec le roi.

4 Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, éd. Jean-Claude Eslin, trad. Louis Moreau, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Seuil », 1994, XIX, 16.

5 Geneviève Bühner-Thierry, « La reine adultère », *Cahiers de civilisation médiévale X^e-XII^e siècles*, n° 35/4, 1992, p. 302.

6 Jacques Le Goff, « La structure et le contenu idéologique du sacre », dans Jean-Claude Bonne, Marie-Noëlle Colette, Jacques Le Goff et Éric Palazzo (dir.), *Le sacre royal à l'époque de Saint Louis*, Paris, Gallimard, coll. « Le Temps des Images », 2001, p. 25.

7 Éric Palazzo, « La liturgie du sacre », dans *ibid.*, p. 69.

La répartition des rôles au sein de ce couple n'est pas toujours bien définie. Traditionnellement, le roi gouverne et dirige les armées tandis que la reine enfante et se charge de l'éducation religieuse de ses enfants, tâche pastorale qui peut être symboliquement élargie à l'ensemble de ses sujets. Au roi, la sphère politique, et à la reine, la sphère domestique. Mais les frontières entre le domestique et le politique sont extrêmement poreuses, et la reine peut, plus ou moins directement, acquérir un pouvoir politique considérable. Par exemple, lorsqu'elle fonde une église, ou un hôpital, elle ne se démarque pas de son rôle traditionnel qui est de propager la foi chrétienne⁸, mais elle accomplit également un acte politique, en contribuant au rayonnement de sa dynastie. En outre, il y a souvent, dans ce domaine, un écart considérable entre la prescription et les pratiques, et la prescription elle-même n'est jamais uniforme. Ainsi, dans le *Reggimento e costumi di donna* de Francesco da Barberino, probablement rédigé entre 1318 et 1320⁹, on trouve dans le chapitre consacré à la reine des informations très détaillées sur le maintien, la toilette et le comportement qu'elle doit adopter dans l'intimité avec son époux, mais une éventuelle participation de la reine aux affaires du royaume, en l'absence de son mari, n'est que très furtivement évoquée¹⁰. Elle peut tout de même très légèrement influencer son mari en lui recommandant de ne pas trop se battre¹¹, mais son rôle se limite la plupart du temps à être discrète, humble et, surtout, très pieuse. L'arrivée de la reine dans la cour de son mari est d'ailleurs narrée comme un épisode de roman courtois – la vraisemblance ne semble pas être le premier souci de l'auteur. En définitive, la reine a bien un rôle de représentation, mais il se limite la plupart du temps au superficiel et à l'anecdotique¹². Un peu moins d'un siècle plus tard¹³, dans le *Livre des trois vertus*, même si la piété, le maintien de la maison et le soin apporté à la toilette doivent être les principaux soucis de

8 Ce rôle traditionnel est plus globalement celui des mères dans la société médiévale. Voir par exemple Danièle Alexandre-Bidon, « Des femmes de bonne foi. La religion des mères au Moyen Âge », dans Jean Delumeau (dir.), *La religion de ma mère. Le rôle des femmes dans la transmission de la foi*, Paris, Éditions du Cerf, 1992, p. 91-122.

9 Claude Cazalé, « Le *Reggimento e costumi di donna* de Francesco da Barberino. Un miroir truqué », *Médiévales*, n° 6, 1984, p. 70.

10 Francesco da Barberino, *Reggimento e costumi di donna*, éd. Giuseppe E. Sansone, Torino, Loesher, 1957, p. 107-108.

11 *Ibid.*, p. 101 : « [...] *che in fatti d'arme/induca lui a non combattere sempre* » (je traduis : « [...] pour ce qui est des armes, qu'elle le [son mari] dissuade de combattre tout le temps »).

12 Francesco da Barberino évoque par exemple le cas, évidemment fantaisiste, d'une reine de France qui voulait marier sa fille au roi d'Angleterre, mariage qui devait marquer la paix entre les deux pays. Or, la jeune fiancée n'avait presque pas de cheveux et n'était pas blonde, alors que le roi voulait que son épouse ait une belle chevelure blonde. La reine trouva donc pour sa fille un remède pour faire repousser les cheveux, puis un autre pour les blondir (*ibid.*, p. 234). Même si l'enjeu est bien ici une affaire d'État (conclure la paix entre deux pays en guerre), le rôle des femmes est limité au seul effort de rendre leur apparence physique agréable aux hommes de pouvoir.

13 Le *Livre des trois vertus* fut rédigé en 1405.

la princesse et de la reine, Christine de Pizan précise bien que celles-ci doivent se préparer à l'exercice du pouvoir. La reine peut également assumer un rôle de médiatrice entre le roi et ses sujets, et se doit d'être vertueuse et charitable, pour compenser les mauvais choix de son époux :

Si avendra aucunes fois par aventure que le dit prince par mauvais conseil ou pour aucune cause voudra grever son peuple d'aucune charge, par quoy les subgiéz, qui sentiront leur dame pleine de bonté, de pitié et de charité, venront vers elle et tres humblement la supplieront que il lui plaise estre pour eulx vers le prince¹⁴ [...].

24

Le rôle politique de la reine est toujours secondaire et indirect – il s'agit d'influencer ou de suppléer son mari – mais il existe néanmoins. La littérature morale ne donne donc pas une image univoque du rôle de la reine au sein du couple royal. Tout le monde s'accorde pour dire que la relation entre le roi et la reine doit être équilibrée et harmonieuse, mais les modalités de cet équilibre ne sont jamais identiques. Le statut de la reine semble être toujours plus flou que celui du roi : la place qu'elle prend au sein du couple royal n'est pas réglée par des normes strictes, mais dépend beaucoup de sa personnalité ou de son entourage. En outre, il subsiste toujours de nombreuses incertitudes sur l'ampleur et sur le contexte de la réception de ces textes. On sait par exemple que le *Reggimento e costumi di donna* de Francesco da Barberino ne fut quasiment pas lu au Moyen Âge, le manuscrit ayant très peu circulé¹⁵. Ces textes nous offrent donc un faisceau de représentations, mais jamais une image parfaitement fidèle de la réalité. Dans la pratique, la norme est constamment redéfinie, et les exemples tirés de la famille royale fournissent sans cesse de nouveaux modèles, auxquels on se réfère pour suggérer la continuité dynastique : ces modèles très proches sont souvent plus déterminants que les textes normatifs. Les couples royaux de la première dynastie angevine, régnant à Naples de la conquête du royaume par le Capétien Charles I^{er} d'Anjou en 1266 à la mort de son arrière-petite-fille Jeanne I^{re} en 1382, offrent un exemple très représentatif de la recherche d'une forte cohérence dynastique, fondée sur l'imitation de modèles récents.

LE RÔLE SYMBOLIQUE ET POLITIQUE DES PREMIÈRES REINES ANGEVINES

Les reines ont joué un rôle particulièrement important dans cette dynastie : on en trouve une bonne illustration dans l'enluminure de la Bible d'Anjou datant des derniers temps du règne du roi Robert le Sage (mort en 1343), qui

¹⁴ Christine de Pizan, *Le Livre des trois vertus*, éd. cit., p. 32-33.

¹⁵ Francesco da Barberino, *Reggimento e costumi di donna*, éd. cit., p. IX.

représente la généalogie des premiers Angevins de Naples¹⁶. Les enluminures de ce splendide manuscrit sont l'œuvre du peintre napolitain Cristoforo Orimina, et le commanditaire pourrait être soit le grand chancelier Nicola d'Alife, soit le roi Robert le Sage lui-même. Les trois premiers couples royaux y apparaissent l'un au-dessus de l'autre – Charles I^{er} (1285) et Béatrice de Provence (1267), Charles II (1309) et Marie de Hongrie (1323), et enfin Robert le Sage et Sancia de Majorque (1345) – ce qui constitue une représentation visuellement très efficace du principe dynastique. Les reines occupent autant de place que leurs époux et sont assises sur le même trône qu'eux : seuls les sceptres de Charles II et de Robert et les liserés d'or sur les vêtements masculins indiquent une supériorité hiérarchique. Comme les rois, elles ont à leur côté une suite composée de soldats pour Béatrice de Provence – en tant qu'épouse du roi conquérant – ou de leur descendance pour les deux autres dames. La descendance féminine apparaît logiquement du côté des reines, et la descendance masculine du côté des rois. Remarquons que le choix des couples représentés n'est pas si évident qu'il y paraît, les reines visibles sur l'enluminure n'étant pas les seules épouses des souverains angevins. Béatrice de Provence, par exemple, est bien la mère des enfants royaux, mais elle ne connut que très brièvement la cour de Naples, étant morte en 1267. La seconde épouse de Charles I^{er}, Marguerite de Bourgogne, avec qui il vécut jusqu'à sa mort, pendant les vingt premières années de la domination angevine en Italie, n'est pas représentée. En revanche, Sancia de Majorque, qui est figurée à la droite de Robert le Sage, n'est que sa seconde femme, et n'est pas la mère de Charles de Calabre, ni par conséquent la grand-mère de Jeanne ou de Marie d'Anjou qui sont agenouillées à ses côtés. Ne sont donc retenus pour cette enluminure au fort contenu idéologique que les couples ayant déjà marqué la mémoire angevine. Les personnages qui n'ont pas de poids symbolique et qui déséquilibreraient inutilement les trois couples royaux – Violante d'Aragon, morte avant que Robert ne devienne roi, ou Marguerite de Provence, qui n'a laissé quasiment aucune empreinte à Naples – sont écartés. La monarchie s'incarne ainsi paisiblement dans une série de couples réguliers et équilibrés qui se succèdent et se ressemblent. En effet, si la ressemblance physique entre les trois rois est volontairement marquée par l'enlumineur, elle est encore plus notable pour les trois reines, qui sont représentées toutes les trois avec les mêmes traits génériques : le principe dynastique est bien fondé sur l'éternelle répétition du même, et les reines participent autant que les rois à cette recherche d'unité et de cohérence.

¹⁶ La *Généalogie* se trouve au fol. 4r. L'ensemble du manuscrit est consultable en version numérisée sur www.bibledanjou.be. Sur la Bible d'Anjou, voir le catalogue de la récente exposition de Leuven : Lieve Watteeuw et Jan Van der Stock, *The Anjou Bible. A Royal Manuscript Revealed. Naples 1340*, Paris/Leuven/Walpole, Peeters, 2010.

Les premiers rois angevins cherchèrent à marquer la continuité entre leurs prédécesseurs et eux-mêmes tout en affirmant une identité propre : en effet, si Charles d'Anjou fut le roi chevalier, Charles II le roi libéral et Robert le roi sage¹⁷, ils se construisirent tous trois une réputation de grande piété, s'inscrivant dans une véritable *beata stirps*¹⁸. De la même façon, les trois couples royaux correspondants, et surtout les deux derniers, présentent de fortes similitudes. Le couple formé par Charles I^{er} d'Anjou et Béatrice de Provence mérite cependant un traitement particulier, tant il est difficile à son propos de se défaire de l'anecdotique, voire du légendaire. Le couple est en effet couramment présenté comme le produit d'une union chevaleresque entre un roi chevalier et sa dame. Dans *Le Roi de Sicile*, rédigé sous le règne de Charles I^{er}, Adam de la Halle transforme ce mariage très politique et stratégique en un authentique mariage d'amour, réalisé malgré de nombreuses péripéties. Selon le *topos* littéraire de « l'amour de loin », Béatrice de Provence, promise à un autre seigneur, entend parler des prouesses de Charles et brûle de le rencontrer : Charles, héroïque, arrache Béatrice au fiancé haï le jour de ses noces, et les deux amants se marient¹⁹. Béatrice était en effet promise au comte de Toulouse, engagement qui fut rompu pour permettre son mariage avec Charles d'Anjou, mais ce changement de stratégie avait bien plus à voir avec la politique qu'avec l'amour²⁰. La chanson, probablement composée alors qu'Adam de la Halle se trouvait auprès de Charles I^{er} à Naples, vers 1283²¹, témoigne d'une volonté de donner à ce mariage fondateur – Charles lui doit son titre de comte de Provence, origine de sa puissance – une aura mythique. Si les sources se rapportant à Béatrice de Provence sont rares, il semblerait qu'elle ne se tint pas complètement à l'écart des affaires de son époux. Même s'il ne s'agit que d'une anecdote, la fréquence avec laquelle on retrouve dans les

17 Cette caractérisation des trois premiers souverains angevins apparaît par exemple dans la chronique de l'Anonyme Romain (cf. Anonimo Romano, *Cronica*, éd. Giuseppe Porta Milano, Adelphi, « Classici », 1979, p. 45) et dans la correspondance de Pétrarque, *Lettres de la vieillesse (Rerum Senilium)*, éd. Elvira Nota, trad. Claude Laurens, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Les Classiques de l'Humanisme », t. III, 2004, lettre X, § 4, p. 300-303.

18 L'expression renvoie à la sainteté d'un lignage qui tire cette qualité, reconnue ou supposée, d'un ou plusieurs de ses membres. Cette propension de certaines dynasties médiévales à se penser et à se représenter comme saintes a été théorisée par André Vauchez, « “*Beata stirps*” : sainteté et lignage en Occident aux XIII^e et XIV^e siècles », dans Georges Duby et Jacques Le Goff (dir.), *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, Roma, École française de Rome, « Collection de l'École française de Rome », 1977, p. 397-406.

19 Adam de la Halle, *Le Roi de Sicile*, dans *Œuvres complètes*, éd. Pierre-Yves Badel, Paris, LGF, 1995, p. 380-385.

20 Voir à ce propos Alessandro Barbero, *Il mito angioino nella cultura italiana e provenzale fra Duecento e Trecento*, Torino, Palazzo Carignano, 1983, p. 62.

21 *Id.*, « Letteratura e politica fra Provenza e Napoli », dans *L'État angevin. Pouvoir, culture et société entre XIII^e et XIV^e siècle*, Actes du colloque international (Rome-Naples, 7-11 novembre 1995), Roma, École Française de Rome, 1998, p. 166-167.

chroniques l'idée selon laquelle Béatrice aurait poussé Charles à la conquête de Naples, parce qu'elle désirait ardemment être reine comme ses trois sœurs, peut en effet être vue comme l'indice d'une authentique préoccupation de la comtesse²². Symboliquement, la dynastie s'ouvrait donc avec un couple harmonieux, fertile – Charles et Béatrice eurent au moins six enfants – et au sein duquel la reine semblait prendre une part importante.

Pour les deux couples suivants, Charles II et Marie de Hongrie, et Robert le Sage et Sancia de Majorque, l'aspect mythique et symbolique est bien moins marqué, mais nous sommes plus renseignés sur les pratiques et les rôles effectivement tenus par les deux époux. Dans les deux cas, le modèle dominant semble être celui de la collaboration conjugale²³ : la reine appuie régulièrement le roi dans sa tâche, et le remplace pendant ses absences. Marie de Hongrie remplit ainsi à plusieurs reprises le rôle de vicaire du royaume, notamment lorsque Charles était prisonnier en Catalogne²⁴. Sancia de Majorque s'occupait également couramment des affaires du royaume : on sait que le roi Robert lui confiait certaines missions périlleuses, notamment pour résoudre des conflits²⁵. L'image de la collaboration conjugale apparaît assez clairement à travers le rôle de la reine dans le jeu d'échecs, alors très en vogue dans les cours européennes. La reine y est une pièce stratégique, parfois plus importante que le roi pour remporter une partie. Il ne s'agit pas pour autant de ne voir dans la reine qu'un pion : une autre image de la Bible de Malines nous montre Robert d'Anjou et Sancia de Majorque jouant aux échecs, image reflétant peut-être une participation active de la reine aux affaires du royaume²⁶. Il est en tout cas difficile de ne voir dans cette image que l'épouse discrète et effacée décrite par la littérature morale. De ces trois couples ressort donc globalement l'idée d'une collaboration harmonieuse, au sein de laquelle la royauté féminine est particulièrement affirmée. Cette importance de la femme au sein du couple royal est reflétée par la cérémonie du sacre royal angevin, dont l'une des particularités est d'accorder une grande place

22 Les trois sœurs aînées de Béatrice possédaient en effet un titre royal : Marguerite, qui épousa Louis IX, Éléonore, femme d'Henri III d'Angleterre et Sanchie, épouse de Richard de Cornouailles, roi des Romains. Pour l'anecdote, voir par exemple *La crónica de Morea*, éd. José María Egea, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996, p. 301-303.

23 Maria Teresa Guerra Medici, « Donne, famiglia e potere », dans Patrizia Mainoni (dir.), « *Con animo virile* ». *Donne e potere nel Mezzogiorno medievale (secoli XI-XV)*, Roma, Viella, 2010, p. 31-51, notamment p. 38-40.

24 Matthew J. Clear, « Maria of Hungary as Queen, Patron and Exemplar », dans Janis Elliott et Cordelia Warr (dir.), *The Church of Santa Maria Donna Regina. Art, Iconography and Patronage in Fourteenth-Century Naples*, Burlington, Ashgate, 2004, p. 45-60, notamment p. 46.

25 Voir par exemple un acte du 2 janvier 1341, dans Romolo Caggese, *Roberto d'Angiò e i suoi tempi*, Firenze, Bemporad & Figlio, 1930, t. II, p. 359. Le roi y déclare avoir confié à la reine le soin de contraindre des barons rebelles à l'accomplissement de leurs devoirs féodaux.

26 L'enluminure se trouve au fol. 257r.

à la reine. Selon Jean-Paul Boyer, cette considération accordée à l'épouse du souverain est particulièrement marquée pour Sancia de Majorque, « puisque les usages reçus à la cour pontificale furent bouleversés, afin de la traiter presque à égalité de son mari ». L'historien attribue cette « promotion » de la reine à l'importance accordée au sang qu'elle transmet, et donc à une volonté de glorifier la dynastie²⁷ : elle contribue ainsi à l'exaltation de la lignée.

28

On peut cependant signaler d'importantes différences entre ces couples royaux, pourtant apparemment semblables. Charles II et Marie de Hongrie peuvent être considérés comme l'archétype du couple royal harmonieux à la fin du Moyen Âge : tout semble indiquer que les deux époux, très pieux, aient également été très fidèles – Charles II ne semble pas, par exemple, avoir eu d'enfants illégitimes. Marie de Hongrie, de son côté, tout en restant dans un domaine bien délimité – vicariat, patronage artistique, veuvage – a joué un rôle politique qui paraît aujourd'hui considérable. En outre, la fertilité exceptionnelle du couple – environ quinze enfants – a produit deux rois, un saint, et une horde de princesses à marier avantageusement²⁸. Le couple formé par Robert d'Anjou et Sancia de Majorque, tout en étant apparemment calqué sur le précédent – grande piété de la reine et participation active de celle-ci aux affaires du royaume – est, sur le plan domestique, bien plus atypique. En effet, Sancia de Majorque, habitée par l'idéal du mariage virginal, semble manifestement s'être constamment refusée au devoir conjugal, laissant le couple sans descendance, position *a priori* difficilement tenable pour une reine, dont la tâche principale reste d'enfanter²⁹. Cette anomalie flagrante n'a cependant pas empêché le couple royal de fonctionner politiquement et symboliquement. L'acceptation du choix incongru de la reine a sans doute été facilitée par une stratégie de compensation mise en œuvre par cette dernière, valorisant malgré tout son intégration dans la lignée angevine : elle fait preuve d'efficacité politique, s'approprie l'identité dynastique, honore les saints familiaux, et fonde, comme Marie de Hongrie, un couvent qui devient une

27 Jean-Paul Boyer, « Sacre et théocratie. Le cas des rois de Sicile Charles II (1289) et Robert (1309) », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 81, 1997, p. 602.

28 Les deux rois sont Charles-Martel, roi de Hongrie, et Robert d'Anjou, qui succéda à son père sur le trône de Naples. Le saint est Louis d'Anjou, évêque de Toulouse, mort en 1297 et canonisé dès 1317, du vivant de Marie de Hongrie.

29 À propos du mariage virginal, dont le modèle semble être, pour la reine Sancia, Elzéar et Delphine de Sabran, voir André Vauchez, *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, Éditions du Cerf, 1987, p. 203. Le refus du devoir conjugal est attesté par des lettres du pape, enjoignant la reine de s'y plier, manifestement sans succès. Ces lettres sont publiées notamment dans Welbore St Clair Baddeley, *Robert the Wise and his Heirs*, London, W. Heinemann, 1897, p. 497-498.

vitrine politique de la famille³⁰. En définitive, la norme de comportement étant mal définie et souffrant de grandes variations, un écart aussi significatif que le refus d'enfanter ne nuit pas nécessairement à l'équilibre symbolique du couple. Si l'historiographie tardive a volontiers fait de Sancia un personnage antipathique, marqué par sa stérilité et sa bigoterie³¹, les contemporains n'ont vu que sa grande piété.

JEANNE I^{re} : LE CAS DE LA REINE HÉRITIÈRE

Il existe cependant un cas dans lequel la norme est trop malmenée pour que l'équilibre global soit maintenu : lorsque la femme, théoriquement soumise à son époux, se retrouve dans une position hiérarchiquement supérieure. C'est ce qui se produit à Naples lorsque Jeanne I^{re}, mariée depuis dix ans environ à son cousin André de Hongrie, succéda à son grand-père Robert le Sage, en 1343. En effet, le statut de reine héritière produit un hiatus entre la sphère publique et la sphère privée, qui crée mécaniquement un déséquilibre sur le plan des représentations. La reine Jeanne ayant été mariée quatre fois, le problème de définition du statut attribué à son époux se posa à chaque fois. Le statut de prince consort ou de roi-époux n'a en effet aucune existence juridique : le latin médiéval utilise couramment le terme de *consors* pour désigner l'épouse d'un roi ou l'époux d'une reine³², mais seule la notion de *consors regni*, appliquée à une femme, semble correspondre à une réalité plus ou moins bien définie³³. S'il n'est pas roi, l'époux de la reine n'est rien, et s'il est roi, la reine peut difficilement revendiquer la première place. Ainsi, dans le cas de la reine Jeanne, une relation matrimoniale harmonieuse reviendrait à renoncer à son propre pouvoir : dans les exemples précédemment cités, si la femme pouvait occuper une place considérable, et jouir de l'affection et de la confiance de son mari, c'était toujours lui qui avait le premier rôle. Même si elle est équilibrée, la relation matrimoniale

30 Marie de Hongrie fonda le couvent de Santa Maria di Donnaregina, et Sancia de Majorque le monumental couvent mixte – Franciscains et Clarisses – de Santa Chiara, qui devint par la suite la nécropole de la dynastie.

31 Roberto Caggese la qualifie en effet de *regina bigotta* dans *Roberto d'Angiò e i suoi tempi, op. cit.*, t. I, p. 473.

32 Le glossaire de Du Cange mentionne les deux usages (voir articles « Consors 1 » et « Consors 2 »). Cf. Du Cange et al., *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, Niort, L. Favre, 1883-1887.

33 Il ne s'agit pas pour autant d'un statut officiel, mais plutôt de la reconnaissance d'un rôle d'auxiliaire politique. En France, l'expression apparaît dans les actes à partir de la seconde moitié du IX^e siècle. Voir Jean Dufour, « Le rôle des reines de France aux IX^e et X^e siècles », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, n° 142/3, 1998, p. 913-932, notamment p. 921.

au Moyen Âge est en effet nécessairement asymétrique³⁴, et c'est quand l'asymétrie se fait au détriment de l'homme que la situation se déséquilibre : on conçoit mal un couple royal harmonieux dans lequel la femme aurait le premier plan, et le roi un rôle de représentation et de suppléant. En outre, bien qu'elle soit à la tête du royaume, la reine n'est pas pour autant dispensée d'assurer la perpétuation de la dynastie, en donnant naissance à un héritier : faut-il alors imaginer un « troisième corps », reproducteur, qui s'ajouterait aux deux corps de la fonction royale³⁵ ? L'anomalie est sensible.

Les chroniqueurs n'ont pas manqué de souligner ce problème, en attribuant régulièrement à la désunion du couple royal – seul le quatrième mariage de la reine Jeanne, avec Othon de Brunswick, semble ne pas avoir été particulièrement orageux – les déséquilibres au sein du royaume. Par exemple, au temps du premier mariage de la reine, Matteo Villani écrit :

30

Et ainsi se vérifiait le mot de Salomon, lequel a dit que si la femme a le pouvoir, elle devient contraire à son mari. Ladite Jeanne, se voyant à la tête du royaume, ayant peu de jugement du fait de son jeune âge et de sa vanité, honora peu son mari, et tenait et gouvernait tout le Royaume avec une libéralité plus lascive et vaine que vertueuse : et l'amour conjugal, à cause de la soif de pouvoir et à l'instigation de conseillers pervers et malveillants, n'était pas respecté, mais, au contraire, allait dans le sens inverse³⁶.

Le chroniqueur fait littéralement référence au proverbe de l'*Ecclésiaste*, « la femme qui a la primauté est contraire à son mari³⁷ ». Mais ici, Matteo Villani remplace le terme de « *primato* » par celui de « *principato*³⁸ », évoquant ainsi, au lieu du seul pouvoir domestique, le pouvoir politique. Honorer son mari, dans la situation de la reine Jeanne, aurait signifié le laisser gouverner : Jeanne n'est ni une bonne épouse, ni une bonne reine, et les deux semblent indissociables. Ce jugement de Matteo Villani reflète ainsi la confusion constante entre

34 Je renvoie sur ce point à Didier Lett : « Il semble d'abord capital de ne jamais oublier qu'il s'agit d'une union asymétrique où l'un des deux conjoints, l'épouse, doit être soumise à son mari car elle est "fille d'Ève", c'est-à-dire née après dans l'ordre de la Création, à partir de l'homme, et responsable de la Chute, deux éléments qui justifient et légitiment son infériorité, sa négativité et sa soumission » (Didier Lett, « Avant-propos », *Questes. Maris et femmes*, n° 20, dir. Diane Chamboduc de Saint Pulgent et Blandine Longhi, 2011, p. 2).

35 Ernst Kantorowicz, *Les Deux Corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1989.

36 Matteo Villani, *Cronica*, éd. cit., p. 26-27 (je traduis) : « *E così verificando la parola di Salomone, il quale disse, se.la moglie arà il principato, diventerà contraria al suo marito. La detta Giovanna vedendosi nel dominio, avendo giovanile e vano consiglio, rendéo poco onore al suo marito, e reggeva e governava tutto i Regno con più lasciva e vana che vertudiosa larghezza : e.ll'amore matrimoniale, per l'ambizione della signoria e per inzigamento di perversi e malvagi consigli, non conseguiva le sue ragioni, ma più tosto declinava nell'altra parte* ».

37 *Ecclésiaste*, xxv, 30 (je traduis) : « *mulier si primatum habeat contraria est viro suo* ».

38 J'ai donc choisi de le traduire par « pouvoir », et non par « primauté ».

palatium et regnum qui caractérise la famille royale mais qui, dans le cas d'une reine héritière, devient problématique. Selon le chroniqueur, ce déséquilibre a des conséquences tangibles et immédiates sur les affaires du royaume :

C'est pourquoi des princes et de très jeunes barons devinrent d'une arrogance obscène, et honoraient peu celui [André] qu'ils avaient considéré comme leur seigneur³⁹.

La mésentente au sein du couple royal, dans une suite de conséquences mécaniques, aboutit à la fragilisation de la position déjà fort instable et mal définie du mari de la reine. Le chroniqueur relie d'ailleurs très directement ces dangereux déséquilibres à la mort d'André de Hongrie. Le jeune homme – c'est sans doute le fait le plus marquant du règne de Jeanne I^{re} – fut en effet assassiné dans la nuit du 18 au 19 septembre 1345, dans son château d'Aversa, par une conjuration probablement composée de membres de la famille royale et de proches de la reine⁴⁰. L'épineuse question de la définition des statuts respectifs de Jeanne et d'André n'est évidemment pas sans lien avec cet épisode tragique : reconnu et couronné roi, André aurait été intouchable, et ce n'est pas un hasard si la conjuration a frappé alors que le pape venait d'ordonner son couronnement⁴¹. Cependant, ce que Matteo Villani attribue volontiers à la lascivité, à la jeunesse, à la vanité de la reine, voire même au mauvais sort (« *fattura malefica*⁴² ») qu'elle aurait subi, est en fait inhérent à ce statut de reine héritière qui bouleverse la répartition traditionnelle des rôles au sein du couple royal.

Le cas angevin a permis de mettre en lumière l'idée selon laquelle la monarchie médiévale ne s'incarne pas dans la seule personne du monarque, mais bien dans un couple : il se doit d'être harmonieux, à l'image du royaume qu'il gouverne et représente. On observe que les couples royaux, comme les monarques, s'inscrivent dans une lignée, et soulignent volontiers cette continuité en adoptant une répartition des rôles similaire à celle de leurs prédécesseurs. Cette répartition ne se fait pas nécessairement au détriment de l'épouse, et l'image traditionnelle de la reine médiévale comme pion stratégique et comme ventre reproducteur peut être nuancée à la lumière des premiers couples royaux angevins. Cependant, aussi bien dans la sphère domestique du palais que dans

39 *Ibid.*, p. 27 (je traduis) : « *Per la qual cagione de' reali e assai giovani baroni presono sozza baldanza, e poco onoravano colui che atendieno per loro signore* ».

40 Pour une narration détaillée de l'épisode et une exposition des différentes sources permettant de le reconstituer, voir Émile Léonard, *Histoire de Jeanne I^{re}, reine de Naples, comtesse de Provence (1343-1382)*, t. I, *La jeunesse de la reine Jeanne*, Monaco/Paris, Imprimerie de Monaco-Picard, 1932, p. 465-473.

41 *Ibid.*, p. 452-464.

42 Matteo Villani, *Cronica*, éd. cit., p. 27.

la sphère publique du royaume, la relation reste foncièrement asymétrique, la femme étant doublement subordonnée à l'homme, en tant qu'épouse et en tant que sujet. C'est pourquoi, dans le cas de la reine Jeanne I^{re}, le statut de reine héritière, qui la place d'emblée au-dessus de tous ses sujets, et donc de son époux, entraîne une série de déséquilibres fort difficiles à surmonter. Si l'exemple des premiers couples royaux angevins dénote une certaine adaptabilité de la norme comportementale aux différentes personnalités et au contexte, le cas de la reine Jeanne I^{re} laisse apparaître que ces adaptations ne sont possibles que si elles ne remettent pas en cause l'absolue suprématie de l'homme au sein du couple.

ENTRE LE MÊME ET L'AUTRE ET AU-DELÀ DES GENRES :
LA RELATION DE TRISTAN ET BLANCHANDIN(E)
DANS *TRISTAN DE NANTEUIL*

Chloé Chalumeau

Rares sont les couples de la littérature médiévale dont les relations semblent plus évolutives et, à bien des égards, plus étonnantes que celles qu'entretient le couple principal de la chanson *Tristan de Nanteuil*. Composé au milieu du xiv^e siècle, *Tristan de Nanteuil* est une continuation tardive de la geste de Nanteuil qui, durant plus de 23 000 vers, exploite une lacune entre *Gui de Nanteuil* et *Parise la Duchesse*¹. La chanson multiplie dans cet intervalle les personnages et les péripéties autour de son héros, Tristan, qui traverse la majeure partie du récit aux côtés de sa compagne, Blanchandine.

La relation particulière qu'entretiennent ces deux personnages, relation stable mais en recomposition permanente, révèle la mouvance de l'identité du héros épique, interroge et détermine le devenir du lignage de Nanteuil, tout en assurant la cohérence d'une œuvre aussi longue que foisonnante. Le couple, qui connaît des bouleversements importants – en particulier lorsque Blanchandine change de sexe à peu près aux deux tiers du récit –, reste cependant tout au long de la chanson un couple extrêmement soudé. Tendue entre les pôles du même et de l'autre, la relation de Tristan et Blanchandine montre à quel point l'identité du personnage est dans l'œuvre une construction dynamique, et semble témoigner d'une aspiration à l'unité qui fait du passage par l'altérité une étape nécessaire.

ITINÉRAIRE D'UN COUPLE ÉVOLUTIF

La nature des relations entre Tristan et Blanchandine se modifie considérablement au cours de la chanson. Pour l'appréhender, il faut par conséquent retracer les différentes étapes de la trajectoire de ce couple qui voit

1 Il n'existe à ce jour qu'une seule édition de *Tristan de Nanteuil*, celle de Keith V. Sinclair, à laquelle renvoient toutes les citations de cet article (*Tristan de Nanteuil, chanson de geste inédite*, éd. Keith V. Sinclair, Assen, Van Gorcum, 1971). Nous nous sommes ici principalement appuyée sur l'ample travail de thèse d'Alban Georges, *Tristan de Nanteuil. Écriture et imaginaire épiques au xiv^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2006.

des amants, puis des époux, devenir finalement compagnons d'armes, au terme d'une évolution aussi étonnante que cohérente.

Un couple d'amants

C'est dans la forêt d'Arménie qu'a lieu la première rencontre entre nos deux personnages. Tristan, héritier du lignage de Nanteuil, y vit sous la protection d'une *cerve* divine et monstrueuse depuis qu'il a été séparé tout enfant des siens². C'est là que, adolescent, il rencontre par hasard Blanchandine, fille du roi païen Galafre d'Arménie, conduite à un vieux roi qu'elle doit épouser contre son gré. Sans autre forme de ménagement, Tristan l'enlève et la viole, ce qui – selon un *topos* littéraire connu³ – n'empêche pas la jeune fille de l'aimer aussitôt. C'est ainsi que les deux personnages deviennent amants au cœur de la forêt, où Blanchandine donne bientôt naissance à un fils, Raimon.

34

La mystérieuse disparition de ce fils⁴ cause indirectement la première séparation du couple. Contraints de sortir des bois pour partir à sa recherche, Tristan et Blanchandine rencontrent des gens de Galafre qui ramènent immédiatement la jeune fille à son père. Pour retrouver sa belle, Tristan se rend auprès du roi auquel il offre ses services de mercenaire : d'amants en marge de la société, Tristan et Blanchandine deviennent à la cour amants clandestins. Cet état dure jusqu'à ce que Tristan soit chassé et doive fuir. Persuadé qu'il a définitivement perdu Blanchandine, il se met alors en quête de ses parents : il se fait baptiser, gagne la cité de Nanteuil qui est aux mains d'un usurpateur, et couche au passage avec la toute jeune femme du traître, Clarisse, avant d'apprendre qu'elle est sa cousine germaine. Il en aura un fils, Garcïon, qui sera élevé parmi les païens sans connaître son père. Après bien des péripéties, Tristan entre ensuite au service du sultan de Babylone, ennemi de Galafre, et décide de se déguiser en marchand pour retrouver Blanchandine. Une lacune dans le manuscrit nous prive malheureusement de cet épisode ; le texte reprend au moment où les amants sont surpris ensemble, emprisonnés pour être exécutés, et donc une nouvelle fois séparés.

Pendant ces quatre années, Tristan et Blanchandine forment avant tout un couple d'amants. Le terme qu'ils emploient le plus fréquemment pour s'adresser l'un à l'autre est *ami*⁵, et c'est aussi le terme dont use généralement le narrateur,

2 Le texte nomme *cerve* la biche qui prend soin de Tristan. Après avoir bu le lait d'une sirène qui a aussi allaité l'enfant, elle est devenue gigantesque et massacre les païens.

3 Alban Georges rappelle qu'on trouve par exemple une scène similaire dans le *Lai de Graelent* (Alban Georges, *Tristan de Nanteuil. Écriture et imaginaire épiques*, op. cit., p. 465).

4 Lâissé seul un instant, Raimon est découvert et emporté par sa grand-mère paternelle, Aiglentine.

5 Ces termes apparaissent après la scène du viol et sont utilisés pour la première fois par Tristan (*Tristan de Nanteuil*, éd. cit., v. 4584) puis par Blanchandine (v. 4667).

avec celui d'*amants*⁶, ce qui met clairement l'accent sur la relation amoureuse entre les personnages. Cette relation a nettement débuté, avec le viol, sous le signe d'un amour charnel qui peut s'exprimer pleinement en l'absence de toute contrainte sociale, dans la forêt où « La nuyt jurent ensemble par bonne compaignye, / Bras a bras, nu a nu, menant joyeuse vie⁷ ». Le lit semble constituer le lieu central de la vie du couple : lorsque les personnages se construisent dans les bois une maison de fortune, c'est le seul élément qui est mentionné par le narrateur⁸ et, après leur première séparation, leurs retrouvailles à la cour de Galafre les mènent directement au même endroit :

Et quant Tristan perçoit la roïne senee,
Doucement l'acola et la dame loee
Consenti doucement la tres douce acolee;
Embeduy sont cheüs lés la couche litee⁹.

Les amants mettent d'ailleurs eux-mêmes l'accent sur la dimension charnelle de leur relation, notamment lors des scènes de séparation qui sont autant d'occasions de souligner la force de leur amour. Par exemple, lorsque Blanchandine doit être brûlée, elle regrette l'étreinte de son compaignon :

« Amours, t'as departi la compaignie amee;
Amour, ta grant vertu m'estoit *encorporee*,
Qu'i m'estoit bien avis et soir et matinee,
S'entre mes bras eüsse *la tres douce acolee*
De mon amy Tristan, je feusse respassee¹⁰. »

Emprisonné de son côté, Tristan refuse pour sa part de s'enfuir sans son amie :

« Mourir veul avec celle qui tant est bonne et sage,
Car c'est la riens qui plus *le mien corps* assouage.
Ja a tant fait pour moy, la belle, d'avantaige
Qu'elle m'a ottroyé de lui le pucelage
Et *l'amour de son corps* a mise en mon servage¹¹. »

Au moment du plus grand péril, c'est donc clairement par le vocabulaire charnel que s'exprime le lien amoureux entre deux personnages qui se définissent et se donnent à voir comme des amants.

6 Pour ces termes, voir entre autres les vers 4656, 4704, 4718 et 6830.

7 *Ibid.*, v. 4608-4609.

8 *Ibid.*, v. 4783.

9 *Ibid.*, v. 6818-6821.

10 *Ibid.*, v. 12328-12332 (nous soulignons).

11 *Ibid.*, v. 12596-12600 (nous soulignons). Le terme *corps* renvoie en même temps à la personne dans son ensemble.

Mari et femme

Ces amants deviennent ensuite des époux lorsqu'ils sont délivrés des geôles de Galafre. Unis, juste après le baptême de Blanchandine, par l'archevêque de Sens, ils fuient à la cour du sultan de Babylone. Pour ne pas être reconnue de sa cousine Clarinde, la fille du sultan, la mariée se déguise alors en homme et se fait appeler Blanchandin.

On aurait légitimement pu s'attendre à ce que le mariage modifie la nature de la relation entre Tristan et Blanchandine, mais il n'en est rien. De manière révélatrice, le changement de statut du couple est très rapidement évoqué :

Or est ens es sains fons la belle baptisie
Et l'espousa Tristan en icelle nuytie,
La fist il sa mouller de sa certaine amye,
Loyaulté fist celui qui li fist courtoisie¹²;

36

En deux vers, on passe donc de l'« amye » à la « mouller » et de la « courtoisie » à la « loyaulté ». Cependant, si le vocabulaire de la relation matrimoniale fait son entrée dans le récit, les mots *amie* et *ami* semblent encore les plus fréquents¹³ et le narrateur, loin de s'intéresser aux liens spirituels du mariage, s'attarde toujours volontiers sur le commerce charnel des époux. Il s'arrête ainsi sur la dernière nuit qu'ils passent ensemble :

En sa chambre la tint, avec lui la coucha,
Sy en fist son vouloir, car forment il l'ama,
Et l'acolle et la baise, mye ne s'en saoulla ;
A lui print tel deduit que jamés n'y ara
Syfait jour de sa vie, car elle changera¹⁴ [...].

C'est donc au moment de l'apogée du plaisir que le narrateur décide d'annoncer la fin du couple, comme pour résumer dans la perfection de l'étreinte une relation qui désormais ne sera plus puisque Blanchandine va devenir un homme.

Des compagnons d'armes

À la cour du sultan, la princesse Clarinde s'est en effet follement éprise du faux chevalier et, à l'issue d'une bataille au cours de laquelle tout le monde croit que Tristan a perdu la vie, Blanchandine déguisée se voit contrainte d'épouser

¹² *Ibid.*, v. 12783-12786.

¹³ Le vocabulaire matrimonial est peu présent mais on en trouve tout de même des occurrences, surtout, semble-t-il, pour Blanchandine, appelée par exemple par Tristan « ma mouller » (*ibid.*, v. 13388), et par le narrateur « la marée » (v. 13560). Pour les termes « ami » et « amie », voir, entre autres, les v. 13708, 13746, 13810, 13813, 15510.

¹⁴ *Ibid.*, v. 13694-13698.

sa cousine. Pour échapper à la nuit de noces, elle exige que cette dernière se convertisse à la religion chrétienne avant tout commerce charnel ; rendue soupçonneuse, Clarinde exige à son tour que Blanchandine subisse l'épreuve du bain. Sur le point d'être découverte, l'usurpatrice parvient pourtant à s'enfuir grâce à l'irruption d'un cerf dans le château. L'animal la conduit alors dans la forêt, où un ange lui demande si elle préfère rester femme ou être changée en homme : croyant Tristan mort, Blanchandine choisit de devenir un homme et, suivant les instructions divines, retourne à la cour pour consommer son mariage avec Clarinde, fraîchement baptisée, afin d'engendrer saint Gilles.

Blanchandine métamorphosée, ses relations avec Tristan sont tout aussi brutalement transformées. Mais si cela ne surprend pas le lecteur – la métamorphose a été annoncée dès la rencontre des amants et régulièrement évoquée depuis –, Tristan, ne s'attend pas à la transformation de sa femme :

Atant es Blanchandin a la chere hardie,
 Et quant Tristan le voit, s'en maine chere lie.
 Entre ses bras le print et lui dist : « Doulce amy,
 Pour Dieu, commant vous est ? dame, je vous en prie. »
 Adonc se teust ly roys qui de paour rougie,
 Puis lui a dit : « Tristan, frans homs de bonne vie,
 Jamés ou corps de moy n'arés vo druerie,
 Car femme me lessastes, mes ore suis changie.
 Je suis homs devenus, de ce ne doubtés mye. »
 Et quant Tristan l'entant, sil tint a moquerie¹⁵.

Incrédule, Tristan insiste même pour savourer le repos du guerrier avec un Blanchandin très gêné par la situation : « Quant Tristan le Sauvages a oÿ le parler, / Sy lui a dit : "Amie, je doÿ moult dezirer / Que je puisse o vo corps au vespre reposer¹⁶." ». Le narrateur souligne ainsi la brutalité du changement qui affecte les personnages tout en ménageant une transition vraisemblable dans l'évolution de leurs rapports. Il est à cet égard significatif que le nom de « douce amy » donné à Blanchandin dans ce passage ait été auparavant donné par Blanchandin à Clarinde¹⁷ : la relation charnelle réclamée par Tristan s'est, sans qu'il le sache, déplacée d'un couple à l'autre. À ce stade du récit, on pourrait donc croire qu'il s'agit là de la fin du couple et de sa trajectoire. Blanchandin s'en va en effet conquérir la Grèce pour y installer sa famille, tandis que Tristan trouve une autre épouse.

¹⁵ *Ibid.*, v. 17561-17570.

¹⁶ *Ibid.*, v. 17572-17573.

¹⁷ *Ibid.*, v. 16296.

La force du lien qui unit les deux protagonistes n'est pourtant pas amoindrie : comme au temps de leurs amours, la séparation est un déchirement¹⁸ et surtout, après plusieurs années passées loin l'un de l'autre, un songe pousse un jour Tristan à se mettre en quête de Blanchandin qui a été séparé des siens et erre à leur recherche. Il faut quinze ans à Tristan pour rejoindre son ami, et quinze ans encore de quête commune pour qu'ils retrouvent tous deux saint Gilles. Dans cette partie du récit, le couple d'amants devient donc un couple chevaleresque, et le vocabulaire du compagnonnage se substitue à celui de la relation amoureuse¹⁹. Toutefois, comme le fait remarquer Alban Georges, certains éléments conduisent à une ambiguïté :

38

Dès que Blanchandin se retrouve dans l'adversité, c'est vers Tristan que ses pensées se tournent; il souhaiterait sa compagnie pour échapper à l'ennui pendant ses années de quête; puis il pleure, *pour l'amour de Tristan* (v. 18049-18057). [...] Pour retrouver [Blanchandin], Tristan abandonne femme et enfants, sans retour. [...] Comment Tristan peut-il oublier Florine et ses deux fils²⁰ ?

Témoigne de cette ambiguïté la scène de retrouvailles entre les deux amis, d'autant plus que le texte précise ensuite que « Tristan et Blanchandin vont ensemble couchant²¹ » :

Eulx deux cheent pasmés, et se vont embrasser.
 Ly ung commence l'autre humblement a baiser,
 Chascun des deux souspire et prent a lermoier.
 « Hé, compains, dist Tristan, [...] »
 — Amys, dist Blanchandin²² [...] »

Ce comportement s'explique bien sûr par le sentiment d'amitié chevaleresque. Cependant, le lecteur a été habitué au même vocabulaire, dans un tout autre contexte. « Cette bizarrerie » est-elle, comme le propose Alban Georges, due à des « discontinuités psychologiques [observables] dans l'évolution du héros²³ » ? Relevons que, si les mots *ami* et *amour* subsistent après la métamorphose, comme en témoigne ce passage, les mots *compagnie* et *compagnon* apparaissent

18 « Qui veïst Blanchandin et Tristan dessevrer / D'une grande pitié lui puïst remembrer » (*ibid.*, v. 17684-17685).

19 On trouve par exemple « loyal compagnie » (*ibid.*, v. 19277), « compains » (v. 20712), « ly compaignon vaillant » (v. 20780), « loyal compaignon » (v. 19238).

20 Alban Georges, *Tristan de Nanteuil. Écriture et imaginaire épiques*, op. cit., p. 565.

21 *Tristan de Nanteuil*, éd. cit., v. 20788.

22 *Ibid.*, v. 20709-20712 et 20716.

23 Alban Georges, *Tristan de Nanteuil. Écriture et imaginaire épiques*, op. cit., p. 565.

déjà avant que Tristan et Blanchandine aient cessé d'être amants²⁴. L'emploi d'un vocabulaire polysémique pourrait donc être, plus qu'une négligence, une manière de donner à la trajectoire du couple une certaine cohérence, au-delà du changement brutal qui l'affecte. Traversant pratiquement toute la chanson, cette relation est en effet essentielle, aussi bien pour l'évolution des personnages que dans la construction idéologique de l'œuvre.

ENTRE LE MÊME ET L'AUTRE

Dans une œuvre qui fait du héros épique non pas un donné mais une construction²⁵, il faut souligner l'influence réciproque qu'exercent l'un sur l'autre deux personnages qui sont à la fois figures de l'autre et du même, et qui connaissent des destinées en miroir.

Des figures complémentaires

Formé par un homme et une femme, un enfant sauvage et une jeune fille éduquée, un descendant des chrétiens d'Occident et une païenne d'Orient, le couple apparaît d'abord comme constitué de deux personnages autres, qui évoluent de manière complémentaire.

C'est ensemble et l'un par l'autre que nos héros font leur éducation sentimentale dans la forêt. Blanchandine est pucelle lorsqu'elle rencontre Tristan ; lui n'a encore jamais vu de femme. Le narrateur les nomme alors les « enfans²⁶ », soulignant leur jeune âge et l'immaturation de leur relation, et rappelle par la suite leur apprentissage commun lorsqu'ils se retrouvent à la cour de Galafre où « [...] quant en lieu secret estoient nuyt et jour, / Ensemble demenoient leur deduit sans erreur / *Ainsy qu'aprins avoient*²⁷ [...] ». Dans l'itinéraire de Tristan, l'amour de Blanchandine joue un autre rôle fondamental : c'est en effet la princesse sarrasine qui met sur le chemin de la civilisation l'enfant sauvage, lequel, symptomatiquement, manifeste pour la première fois le regret d'être nu au lendemain de sa première nuit d'amour²⁸. Blanchandine entreprend ainsi de l'instruire des usages du monde en même temps que, symboliquement, elle le fait vêtir :

La belle Blanchandine dont je fais mencion

24 En voici quelques exemples : « Amours, t'as departi la compaignie amee ; » (*Tristan de Nanteuil*, éd. cit., v. 12328), « Mais gueres ne dura icelle compaignie » (v. 12787), « Bien cuide avoir perdu Tristan son compaignon » (v. 14645).

25 Voir Alban Georges, *Tristan de Nanteuil. Écriture et imaginaire épiques*, op. cit., en particulier p. 437-440.

26 Par exemple *Tristan de Nanteuil*, éd. cit., v. 4601, 4666, 4765.

27 *Ibid.*, v. 7644-7646 (nous soulignons).

28 *Ibid.*, v. 4585-4589.

En print a doctriner Tristan le danzillon,
Et lui a fait vestir et cote et chapperon,
Et braies et chemises, pourpoint et hauqueton,
Et chausses et soullés çaindre sur sa façon,
Et manteaulx affubler et ung chappel de non²⁹.

C'est également par amour pour elle que Tristan va définitivement quitter le monde de la forêt. Ainsi, comme le remarque avec justesse Alban Georges, « l'initiation amoureuse et l'éducation sociale sont indissolublement liées et constituent la première étape de la formation de Tristan³⁰ ».

L'amour de Tristan le chrétien a lui aussi une influence sur Blanchandine la païenne, qu'il fait se convertir pour pouvoir l'épouser³¹. C'est ensuite sur les conseils de Tristan que la jeune fille revêt des habits masculins, s'exposant à l'amour de Clarinde, et c'est enfin par amour pour lui qu'elle choisit de devenir un homme. La volonté de venger son amant qu'elle croit mort, martelée dans le discours qu'elle adresse à l'ange, justifie en effet sa décision :

40

« [...] Ungs homs veul devenir. *Par moi vengé sera*
Le damoiseaulx Tristan qu'a honneur m'espousa ;
Or est mors en bataille, *mon corps le vengera* ;
Et ens ou non de lui que mon corps tant ama,
Veul devenir ungs homs, par quoy aultres n'ara
A moy la compaignie. Je l'ay voué pieça ;
S'y vengeray Tristan aux paiens par dela.
Mort est roy Agrappart, puis que Dieu me donrra
La figure d'un home³². [...] »

C'est donc l'amour qu'ils se portent qui permet de rapprocher deux personnages initialement séparés par leur sexe, leur éducation et leur religion, et qui leur fait en partie dépasser leur altérité.

Des figures jumelles

Après la métamorphose, Blanchandin et Tristan semblent en effet devenus des figures du même. Tous deux sont désormais hommes, et braves pourfendeurs de païens. Comme Tristan pour lui, Blanchandin est à l'origine de la conversion

²⁹ *Ibid.*, v. 4783-4788.

³⁰ Alban Georges, *Tristan de Nanteuil. Écriture et imaginaire épiques*, op. cit., p. 481.

³¹ Avant même la conversion, la fréquentation d'un chrétien semble avoir déjà influencé la jeune fille qui, au moment du plus grand péril, prie... la Vierge Marie (*Tristan de Nanteuil*, éd. cit., v. 12696-12700). Plus que d'une étourderie, il s'agit sans doute d'un moyen pour l'auteur de préparer un baptême qui risquait de paraître superficiel.

³² *Ibid.*, v. 16167-16175 (nous soulignons).

de Clarinde et, comme Tristan auparavant, il part à la recherche de sa femme et de son fils dont il est séparé. Les quêtes symétriques puis commune des deux compagnons achèvent d'en faire des figures parallèles. On peut cependant se demander si ce n'est vraiment qu'après la métamorphose qu'apparaît cette similitude. En fait, dès le début de la chanson, Tristan et Blanchandine sont déjà à la fois autres et mêmes. Tristan, dans la forêt, est dans une ignorance de la religion qui n'a rien à envier au paganisme. Pourtant éduqué par un ange, il avoue avoir tout oublié et, lorsque Blanchandine lui demande s'il est chrétien ou sarrasin, il répond qu'il ne croit qu'en elle :

« Créés vous en Mahon ou en sainte Marie ?

— Je ne sçay, dist Tristan, je n'ay nouvelle ouïe

De croire nulle part fors en vous, douce amye.

Ma creance est en vous, doucement m'y otrrye³³. »

Entre l'idolâtrie païenne de l'un et l'idolâtrie amoureuse de l'autre, il n'y a finalement guère de différence, et ce rapprochement est d'ailleurs peut-être ce qui peut idéologiquement justifier, au-delà de l'explication psychologique de l'amour, l'épisode de vie sauvage et libre dans la forêt. Dans la suite du texte, d'autres rapprochements entre Tristan et Blanchandine peuvent également être établis : ainsi, tous deux se déguisent pour échapper à leurs ennemis et les deux enfin sont en rapports avec un animal divin – cerve ou cerf – qui les sauve d'une mort certaine.

Des figures en miroir

Remarquons cependant que ces deux animaux auxiliaires ne sont pas du même sexe, et que leur sexe est d'ailleurs inversé par rapport à celui des personnages auxquels ils viennent en aide. Encadrant la trajectoire des amants³⁴, ces deux cervidés en miroir semblent à l'image de Tristan et Blanchandine, qui deviennent au fil du texte des figures en symétrie inverse de part et d'autre de l'axe que constitue la métamorphose. En effet, si Blanchandin commet avec Clarinde, sa cousine, un inceste au même degré de parenté que celui qu'a commis Tristan avec Clarisse, l'engendrement de saint Gilles s'oppose à celui de Garcïon autant qu'il s'en fait l'écho : il n'est pas le fruit de la luxure mais celui de la volonté divine. La métamorphose met ainsi en scène un refus de la sexualité qui oppose nettement Blanchandine à Tristan, figure du jouisseur, et contribue à laver la

³³ *Ibid.*, v. 4582-4585.

³⁴ La cerve nourricière, à l'origine de la rencontre entre les personnages, meurt au moment où Tristan quitte la forêt. Le cerf de Blanchandine, qui provoque la fin du couple, est tué après la métamorphose. Les deux animaux encadrent ainsi l'épisode de vie « sociale » des amants.

naissance de Gilles de tout péché³⁵. Outre sa volonté de venger Tristan, c'est en effet aussi par ce refus que Blanchandine justifie sa décision : « Et ens ou non de lui que mon corps tant ama, / Veul devenir ungs homs, *par quoy aultres n'ara / A moy la compaignie*. Je l'ay voué pieça³⁶; ». À la fin de la chanson, Blanchandin est guéri par saint Gilles qui recolle son bras mutilé, alors que Tristan est tué par son propre fils au cours d'une bataille. Là encore, le parallèle et l'opposition entre les trajectoires de Tristan et Blanchandine est nettement suggéré.

BLANCHANDINE, FIGURE DE MÉDIATION³⁷

Cette évolution des deux personnages entre le même et l'autre prend tout son sens au sein de la structure de l'œuvre qui s'oriente, à partir de la métamorphose, vers une dimension hagiographique. Par sa permanence, le couple semble assurer la cohérence de la chanson tout en mettant en relief, par son évolution, l'infléchissement idéologique proposé.

42

Du héros au saint

De part et d'autre de la métamorphose de Blanchandine, les vies de Tristan et de saint Gilles sont très nettement mises en parallèle. Pour reprendre les mots d'Alban Georges, « l'un est comme le précurseur de l'autre en même temps que son antithèse. Ils se répondent et s'opposent comme l'Ancien et le Nouveau Testament³⁸ ». Sur le mode de l'exégèse biblique, la première partie de la chanson serait ainsi à relire en fonction de la seconde, qui propose au désordre du monde épique une rédemption spirituelle. Selon Elisabeth Pinto-Mathieu, tous les dérèglements de cet univers, bien visibles dans la perturbation des filiations et des identités, auraient pour origine l'adultère de Gui, le père de Tristan, qui a trompé sa femme après avoir été séparé d'elle et de son fils, et a engendré un bâtard³⁹. Le désordre de la vie de Tristan ne serait par conséquent qu'un héritage de la faute paternelle, répétée à la génération suivante lorsqu'il couche avec Clarisse justement parce qu'il ignore son nom et son lignage. L'adultère est ainsi amplifié par l'inceste, et le texte multiplie d'ailleurs les situations ambiguës qui

35 Voir Alban Georges, *Tristan de Nanteuil. Écriture et imaginaire épiques*, op. cit., p. 593-594.

36 *Tristan de Nanteuil*, éd. cit., v. 16169-16172 (nous soulignons).

37 Voir « Androgynie et médiation », dans Alban Georges, *Tristan de Nanteuil. Écriture et imaginaire épiques*, op. cit., p. 592-597.

38 *Ibid.*, p. 665.

39 Voir Elisabeth Pinto-Mathieu, « Adultère et inceste dans *Tristan de Nanteuil* », dans Danielle Buschinger et Wolfgang Spiewok (dir.), *Sexuelle Perversionen im Mittelalter. XXIX. Jahrestagung des Arbeitskreises Deutsche Literatur des Mittelalters. Les Perversiones sexuelles au Moyen Âge. 29^e Congrès du Cercle de travail de la littérature allemande au Moyen Âge, Greifswald (Allemagne), Brugge (Belgique), 22-25 septembre 1994*, Greifswald, Reineke, 1994, p. 169-181, en particulier p. 178.

sont autant de menaces d'autres incestes potentiels⁴⁰. En fait, c'est un inceste autrement plus grave qui plane sur tout le texte, celui de Charlemagne, révélé à la fin de la chanson :

Le peché fut orribles, on ne le sot neant ;
Mais ly aucun esponent et tous ly plus sachant
Que se fut le peché quant engendra Rolant
En sa sereur germaine⁴¹ ; [...].

Au-delà du lignage de Nanteuil, c'est donc tout le monde épique qui est menacé par le péché de l'empereur. Or, dans la deuxième partie de la chanson, ce monde est racheté par saint Gilles qui confesse Charlemagne et Tristan, effaçant la faute et réunifiant les familles comme il a recollé le bras de son père. Avant de mourir, Tristan a ainsi le temps de révéler à Garcion son identité et de lui pardonner son parricide, permettant la réintégration du fils à la fois dans son lignage et dans la Chrétienté :

« Je te pardoins ma mort sans nullë achoison,
Car je suis le tien pere et Tristan m'appell'on,
Filz Guion de Nanteul qui tant ot de renon.
[...]
Et Clarisse ta mere a la clere façon,
Ma cousine est germaine de droite estracion,
Dont tu es mes cousins et mes filz, se scet on.
Je te requier et prie que tu croies Jhesum⁴² [...]. »

Évitant à son fils de commettre les mêmes erreurs que lui, Tristan semble avoir lui-même racheté son péché par sa longue errance au côté de Blanchandin, invitant à voir dans les valeurs du compagnonnage l'inversion et la rédemption de la vie libertine que les deux amants ont menée auparavant.

Entre le péché et la rédemption, la division et la réunification, entre Tristan et saint Gilles et les deux parties de la chanson, se place justement la figure de Blanchandine, l'androgynie⁴³, dont Alban Georges a bien montré qu'elle pouvait se lire comme une figure de médiation. Dépassant en effet la division

40 C'est ainsi que Tristan se voit proposer pour épouse sa propre mère (*Tristan de Nanteuil*, éd. cit., v. 9053-9065), laquelle a été auparavant offerte en mariage à sa belle-mère, Aye, déguisée en homme (v. 1781-17841).

41 *Ibid.*, v. 21705-21708.

42 *Ibid.*, v. 22986-22988 et 23004-23007.

43 L'apparence de Blanchandine semble en effet pouvoir se rapporter aux deux sexes : Blanchandine déguisée inspire du désir aussi bien à Tristan qu'à Clarinde et, après la métamorphose, Blanchandin doit exhiber sa virilité pour convaincre les incrédules qu'il est devenu homme. Voir Alban Georges, *Tristan de Nanteuil. Écriture et imaginaire épiques*, op. cit., p. 575-577.

des sexes, l'androgynie permet aussi de dépasser la division entre l'humain et le divin. Blanchandine sert ainsi d'intermédiaire entre Tristan et Gilles, et c'est sans doute parce qu'elle prépare la voie à ce double inversé du héros qu'on peut comprendre qu'elle est à la fois le même et l'autre de Tristan, symbolisant l'aspiration à l'unité qui traverse la chanson.

Le nécessaire passage par l'autre

44 Si ce fantasme d'unité a été bien étudié⁴⁴, il nous semble qu'a moins été mis en valeur le nécessaire passage par l'autre qu'il requiert. À y regarder de près, le monde de la chanson de *Tristan de Nanteuil* se trouve confronté à deux types de menaces : une menace externe, représentée par les conquêtes du monde païen, et une menace interne, représentée par les brouillages généalogiques. Or, ces deux menaces sont en fait intimement liées. Même de manière indirecte, c'est en effet la menace païenne qui est à l'origine du désordre interne, puisque c'est la prise d'Aufalerne par Galafre qui a indirectement causé l'adultère de Gui⁴⁵. À l'intérieur même de ce désordre interne, il y a à la fois un désordre causé par un élément extérieur à la cellule familiale, l'adultère, et un désordre interne à la famille, l'endogamie. Là encore, le mouvement se fait de l'extérieur vers l'intérieur, l'inceste apparaissant comme la conséquence dramatisée de l'adultère initial. Or, comme pour contrer cette contamination générale du désordre de la périphérie vers le centre, la chanson semble proposer un mouvement centrifuge qui fait du passage par l'autre la condition d'une remise en ordre – avant un mouvement de réintégration.

On peut voir dans le traditionnel motif de la Sarrasine convertie par amour un moyen de conjurer le désordre extérieur du paganisme en l'assimilant. Mais il faut noter que les contacts entre monde païen et monde chrétien ne se font pas ici dans un seul sens. Tristan le sauvage a en effet assimilé une part du monde païen avant de rejoindre la Chrétienté avec son amie : outre le fait qu'il s'est lui-même longtemps peu comporté en chrétien et qu'il a été éduqué en partie par une païenne, Tristan a aussi concrètement et symboliquement absorbé les forces du paganisme en se nourrissant dans son enfance des Sarrasins tués par la cerve anthropophage⁴⁶. Sa réintégration au monde chrétien provoque ensuite une sorte de réaction en chaîne puisque c'est pour lui que Blanchandine se convertit, et pour Blanchandin que Clarinde se fait baptiser à son tour. La reconquête territoriale se double alors d'une conquête spirituelle, et la menace extérieure

44 Voir *ibid.*, p. 582-609.

45 C'est pour secourir Aye et Ganor, assiégés à Aufalerne, que Gui quitte Nanteuil avec Aigentine enceinte. Après l'enlèvement de sa femme et la disparition de son fils en chemin, il se console dans les bras d'Honorée de Rochebrune.

46 Voir *Tristan de Nanteuil*, éd. cit., v. 813-822 et v. 1686-1694.

est absorbée de l'intérieur : c'est ce que manifeste particulièrement la naissance de Gilles, fils de deux personnages qui, bien que convertis, sont tout de même deux anciens païens. De manière remarquable, c'est donc par l'entremise de la figure de l'autre que la Chrétienté assure son salut⁴⁷.

Conjurant ainsi le désordre extérieur représenté par la menace sarrasine, le saint conjure aussi et en même temps le désordre intérieur. Fils de l'autre, il est aussi fils du même, non seulement parce qu'il est issu d'un inceste mais aussi parce il est né de deux personnages qui appartenaient, encore peu de temps auparavant, au même sexe. Au-delà de son aspect licencieux, la tentation homosexuelle qui sourd dans tout le texte nous paraît en effet révélatrice de la menace de stérilité qu'engendre le rapport du même au même⁴⁸. Mais là encore, le même a été neutralisé par un passage par l'altérité. En effet, la métamorphose a aboli la menace homosexuelle et, à partir du moment où Blanchandine change de sexe, le texte ne rappelle jamais non plus que Clarinde est sa cousine. Tout se passe, selon les mots d'Alban Georges, « comme si la transsexualité de Blanchandin avait aboli le lien de parenté qui l'unissait auparavant à Clarinde⁴⁹ ». Figure de l'autre en tant que païenne et en tant que femme, Blanchandine permet donc la médiation vers l'altérité et, par sa métamorphose sexuelle et religieuse, rend possible une réintégration de l'autre au même. Elle assure ainsi le passage du désordre, causé indirectement par son père, à l'ordre, réinstauré par son fils, et permet, grâce à sa relation permanente avec Tristan, de rattacher directement cette évolution au lignage de Nanteuil.

Entre paganisme menaçant et Chrétienté en décadence, adultère perturbateur et endogamie mortifère, la chanson de *Tristan de Nanteuil* propose ainsi une réflexion originale sur l'altérité et l'identité que met particulièrement en relief la trajectoire du couple formé par Blanchandine et Tristan. Au-delà des genres sexuels, cette trajectoire qui unit des motifs épiques, romanesques, mythiques et religieux se situe aussi au-delà des genres narratifs, à l'image d'une œuvre protéiforme qui trouve sa cohérence dans la diversité même des fils qu'elle entrecroise.

47 Dans un autre contexte et selon des modalités différentes, cela n'est pas sans faire penser au rôle joué par Rainouart dans le cycle de Guillaume d'Orange. Voir sur ce point Micheline de Combarieu du Grès, « *Aliscans* ou la victoire des nouveaux chrétiens. Étude sur Guibourc et Rainouart », dans Jean Dufournet (dir.), *Mourir aux Aliscans. Aliscans et la légende de Guillaume d'Orange*, Paris, Honoré Champion, 1993, p. 55-77.

48 Cette tentation est latente lorsque Aye se voit proposer la main d'Aigentine. Elle est ensuite largement exploitée quand Clarinde tombe amoureuse de Blanchandine et, comme nous l'avons vu, peut se retrouver dans la relation ambiguë entre Tristan et Blanchandin. Voir Alban Georges, *Tristan de Nanteuil. Écriture et imaginaire épiques*, op. cit., p. 565-569.

49 *Ibid.*, p. 696.

RELATIONS EN MARGE ET GÉNÉRATIONS OBSCURES : DE QUELQUES UNIONS ENTRE DEUX MONDES

Émilie Deschelle

De nombreux héros mythologiques ou épiques se voient attribuer une conception hors norme et la littérature réserve bien souvent à leur ascendance un traitement poétique particulier¹. L'origine des héros est ainsi fréquemment placée sous le signe d'une relation extraordinaire : hiérogamie, union d'un humain et d'un être surnaturel ou encore intervention de la magie sont autant de perturbations qui viennent remettre en question la rassurante dualité du couple. Or, ce motif, hérité d'un schéma mythique², devient problématique dans le monde informé par le christianisme qu'est le Moyen Âge. Les rapports troubles à l'origine de certains personnages évoluent en effet en marge de la procréation à laquelle Dieu exhorte Adam et Ève dès la *Genèse*, qui se doit d'être le lieu de fusion où homme et femme transcendent l'altérité pour ne former plus qu'un, dans la génération d'un troisième être³. Certains textes mettent ainsi à l'épreuve ce cadre divin d'une nature normée et ménagent des points de friction entre deux mondes, deux espèces ou deux règnes *a priori* irréductibles.

La représentation de conceptions marginales est certes un motif fécond, dont dépend la dynamique narrative ; néanmoins ces relations, introduisant inéluctablement une discontinuité dans le lignage humain, sont placées sous le signe de l'hésitation axiologique. L'origine incertaine du héros est de fait investie de valeurs contradictoires : si elle est souvent présentée comme une dégradation, d'ailleurs volontiers imputée à la mère, elle apparaît également,

- 1 Otto Rank a analysé ce *topos* sous l'angle psychanalytique dans *Le Mythe de la naissance du héros* [1909], Paris, Payot, 1983.
- 2 Nous renvoyons à ce sujet à la synthèse que propose Philippe Sellier dans *Le Mythe du héros* [1970], Paris, Bordas, coll. « Les thèmes littéraires », 1990, chap. I, « La permanence du "modèle héroïque" », en particulier p. 13-19. Voir également l'article de Dominique Boutet, « Bâtardise et sexualité dans l'image littéraire de la royauté (XII^e-XIII^e siècles) », dans *Femmes, mariages, lignages, XI^e-XIV^e siècles. Mélanges offerts à Georges Duby*, Bruxelles, De Boeck, 1992, p. 55-68 : « La plupart des héros épiques ou mythologiques connaissent une conception quelque peu atypique, et leur bâtardise tient en général à ce qu'ils sont fils d'un dieu qui a revêtu une apparence humaine » (p. 55).
- 3 *Genèse*, II, 8 : « *Benedixitque illis Deus, et ait : Crescite et multiplicamini, et replete terram* » (*Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1969).

et parfois de façon concomitante, comme la promesse d'un destin d'exception. Les signes de naissance que porte souvent le fruit d'une union marginale en sont à la fois les stigmates et les marques d'élection. Les relations hors norme sont entourées de secrets, de non-dits et d'implicites, laissant apparaître, en creux, un imaginaire influencé par l'ombre du péché originel, qui biaise par essence les rapports entre hommes et femmes. Bien souvent, le schéma binaire topique se complexifie : que pèse une incertitude ontologique sur l'un des deux membres du couple, ou qu'un intercesseur, bienveillant ou diabolique, vienne s'immiscer entre les futurs parents, l'équilibre de l'archétype duel est mis en péril. S'ouvre ainsi une brèche instable où se noue la relation marginale : le rapport à l'autre se construit dans un entre-deux cognitif, où seuls le songe, l'illusion et la séduction – au sens étymologique du terme – permettent la conception hors norme. Nous confronterons plusieurs épisodes tirés de la littérature narrative des XII^e et XIII^e siècles : la conception des enfants-cygnes, de la laide semblance, de Caradoc et d'Alexandre. Ces textes interrogent les modes du rapport à l'autre en déplaçant et redéfinissant les contours de la relation amoureuse : comment, en effet, expliquer la relation à l'autre, quand elle sort de la norme ? Semble ainsi se dessiner, en même temps que le désir de comprendre le mystère de l'altérité par et dans la fiction, l'intrinsèque ambiguïté que recèle toute relation.

METTRE AU MONDE DES ENFANTS-CYGNES : DÉPASSER L'ANTAGONISME ONTOLOGIQUE ?

De nombreux récits d'origine folklorique se plaisent à raconter les amours fertiles d'humains et d'êtres surnaturels⁴. Dans le cas des enfants-cygnes, cette union donne naissance à des êtres qui oscillent, par leur pouvoir de métamorphose, non seulement entre deux mondes, mais également entre deux règnes de la nature⁵. Les auteurs des XII^e et XIII^e siècles qui réécrivent cette

4 Antti Aarne et Stith Thompson proposent un inventaire de ce motif et de ses variantes. Voir Antti Aarne, *Verzeichnis der Märchentypen*, Hamina, Suomalaisen Tiedeakatemian Toimituksia, 1910, traduit et amplifié par Stith Thompson dans *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography* [1961], Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 1987, contes-types 400 à 459, p. 128-156. Sur l'exploitation médiévale du motif, voir notamment l'ouvrage de Laurence Harf-Lancner, *Les Fées au Moyen Âge. Morgane et Mélusine*, Paris, Honoré Champion, 1984 et l'article de Francis Dubost, « Yonec le vengeur, Tydorel le veilleur », dans Jean-Claude Aubailly, Emmanuèle Baumgartner, Francis Dubost, Liliane Dulac et Marcel Faure (dir.), *Et c'est la fin pour quoy sommes ensemble. Hommage à Jean Dufournet*, Paris, Honoré Champion, 1993, t. I, p. 449-467.

5 Les différentes versions de l'histoire des enfants-cygnes exploitent et conjuguent des éléments de plusieurs des contes-types qu'ont répertoriés Antti Aarne et Stith Thompson (*The Types of the Folktale, op. cit.*) : le conte-type 412 (« Pouvoir d'une jeune fille contenu dans son collier », p. 139, nous traduisons) et 413 (« Mariage par le vol des vêtements », p. 139) ; le conte-type 313, et en particulier les motifs D361.1 « Jeune femme cygne. Un cygne se transforme à son gré en jeune fille. Elle recouvre sa forme de cygne en revêtant son manteau de cygne », B653.9 « Mariage avec une jeune femme cygne » et K1135 « Séduire (ou courtiser) une jeune femme en volant ses vêtements de bain » (p. 105) ; le conte-type 705 (« Le fils du roi trouve une jeune femme muette. Il l'épouse.

légende apportent un éclairage ontologique différent sur la relation qui donnera naissance aux enfants-cygnés : il s'agit, chronologiquement, du *Dolopathos sive De rege et septem sapientibus* de Jean de Haute-Seille, du *Roman de Dolopathos* d'Herbert, qui est une transposition du latin en roman de l'ouvrage de Jean de Haute-Seille, et de l'une des versions de *La Naissance du Chevalier au Cygne*, désignée par les éditeurs du nom de la mère des enfants-cygnés, *Elioxe*⁶. Les trois textes suggèrent le caractère surnaturel de la jeune femme que le prince rencontre auprès d'une fontaine : Jean de Haute-Seille la définit en effet comme une *nimpha* et Herbert comme une « feie ». L'auteur d'*Elioxe*, quant à lui, laisse planer un mystère sur la nature de la « pucele cortoise⁷ » qui « De la montaigne vint illuec descendant⁸ » ; il prend néanmoins soin de souligner son ineffable beauté, signe implicite de l'autre monde.

Dans les deux versions du *Dolopathos*, le rapport à l'autre se trouve d'emblée biaisé par la violence du désir de l'homme : au rapt de la fée s'ajoute le vol de sa chaîne en or où réside « sen doute / sa vertu et sa force⁹ », reliant l'univers merveilleux à l'univers humain. Les cadres du mariage sont toutefois nécessaires à la consommation de cette union, et le « damoisiaus » implore la fée de l'épouser sur le champ. La relation entre deux mondes se plie ainsi à une norme sociale rassurante, qui semble réduire l'altérité surnaturelle. L'union entre l'être humain et l'être *faé* témoigne des points de rencontre possibles entre le monde et l'autre monde : plus que d'une perméabilité, il s'agit ici d'une interpénétration, dont la procréation constitue le parachèvement. Une hésitation demeure toutefois, dans la mesure où cette union s'avère extraordinairement féconde : la jeune femme, consultant les astres, prédit en effet la naissance gémellaire de sept enfants, ce qui n'est pas sans évoquer un fonds trouble de croyances ancestrales¹⁰. Ces enfants-cygnés naîtront, à l'image de la fée, avec une chaîne

Leurs enfants sont kidnappés », p. 240) ; le conte-type 707 (« La reine accouche d'enfants merveilleux. Ils disparaissent. La reine est bannie », et en particulier, le deuxième élément ; « *L'épouse calomniée*. Un chien est substitué aux enfants nouveau-nés et la reine est accusée d'avoir donné naissance au chien. Les enfants sont jetés dans un ruisseau mais sont sauvés par un meunier [...] », ainsi que la présence d'« oiseaux doués de parole » qui doivent mettre le père sur la piste pour retrouver ses enfants, p. 242) ; le conte-type 451 (« La jeune fille qui cherche ses frères. Les douze [ou sept] frères sont changés en corbeaux », p. 153).

6 Nos éditions de référence seront les suivantes : Jean de Haute-Seille, *Dolopathos, ou le roi et les sept sages*, éd. Alfons Hilka, trad. Yasmina Foehr-Janssens et Emmanuelle Métry, Turnhout, Brepols, 2000 ; Herbert, *Le roman de Dolopathos, Édition du manuscrit H. 436 de la Bibliothèque de l'École de médecine de Montpellier*, éd. Jean-Luc Leclanche, Paris, Honoré Champion, 1997 ; *Elioxe*, éd. Emmanuel J. Mickel, dans *The Old French Crusade Cycle*, t. 1, *La Naissance du Chevalier au Cygne. Elioxe. Beatrix*, Alabama, University of Alabama Press, 1977.

7 *Elioxe*, éd. cit., v. 160.

8 *Ibid.*, v. 161.

9 *Le Roman du Dolopathos*, éd. cit., v. 928.

10 Les naissances gémellaires furent longtemps perçues comme un phénomène contre-nature, éveillant le soupçon de l'adultère, car l'on n'imaginait pas qu'un seul homme suffise à engendrer plusieurs enfants simultanément. Cette croyance est d'ailleurs illustrée par l'autre version de

d'or autour du cou, « ke naiture li ot donee¹¹ », et qui signifie l'origine duelle des enfants, car c'est elle qui leur permet de passer d'une forme – humaine – à l'autre – animale. On n'observe donc pas de solution de continuité entre la mère surnaturelle et sa progéniture, l'union avec un simple mortel n'entraînant pas de déperdition ontologique : doit-on y voir l'intégration de l'altérité à travers la procréation ou le signe que la part surnaturelle l'emporte dans une union où l'homme, une fois son désir assouvi, perd toute emprise sur la conception ? Les textes médiévaux peinent à circonscrire cette relation, comme si le langage échouait à en rendre compte. En témoigne le recours du rédacteur d'*Elixo* à la notion polysémique de « merveille¹² », prouvant qu'on ne peut enfermer cette conception extraordinaire dans une lecture univoque.

50

C'est également ce que révèle la dichotomie des regards portés sur ces relations entre deux mondes. La belle-mère de la fée jalouse sa bru, manipule son fils afin de lui faire croire au caractère monstrueux de sa relation amoureuse : elle décide en effet d'échanger les beaux enfants nés de son union contre des chiots dans les deux versions du *Dolopathos*, et, plus symboliquement encore, contre un serpent dans *Elixo*. La vieille harpie place ainsi explicitement le rapport amoureux « hors-la-loi¹³ », sous le signe du Malin : elle prétend que la fée « [g]rosse fu, voirement, d'un hisdeus adversier¹⁴ ». L'immixtion de la belle-mère introduit donc une rupture dans le rapport à l'autre qui se traduit par une hésitation ontologique sur la nature de l'être *faé*. Cette diabolisation se fait le reflet de la condamnation morale d'un Gautier Map, qui assimile les fées à des démons succubes dans son *De nugis curialium*¹⁵. Cependant, le lecteur du *Dolopathos* et d'*Elixo* n'est pas dupe : ce n'est pas l'union entre deux mondes qui paraît monstrueuse, mais bien la mise en scène de la belle-mère. Par un habile

La Naissance du Chevalier au Cygne, intitulée « Beatrix » : la reine, qui accouche de sept enfants, est soupçonnée d'avoir couché avec sept hommes différents. Voir *Beatrix* dans *La Naissance du Chevalier au Cygne*, éd. Jan A. Nelson, dans *The Old French Crusade Cycle*, Alabama, University of Alabama Press, vol. I, 1977.

11 Herbert, *Le Roman de Dolopathos*, éd. cit., v. 9396.

12 *Elixo*, éd. cit., v. 1250.

13 Francis Gingras, *Érotisme et merveilles dans le récit français des XII^e et XIII^e siècles*, Paris, Honoré Champion, 2002, p. 404.

14 *Elixo*, éd. cit., v. 1688.

15 Il s'agit du chapitre intitulé « *Item de eisdem aparicionibus* » : « *Audiuimus demones incubos et succubos, et concubitus eorum periculosos; heredes autem eorum aut sobolem felici fine beatam in antiquis hystoriis, aut rato aut nunquam legimus [...]* », dans Gautier Map, *De nugis curialium*, éd. et trad. anglaise Montague Rhodes James, revue par Christopher Nugent Lawrence Brooke et Roger Aubrey Baskerville Mynors, Oxford, Clarendon Press, 1983, II, 12, p. 158 ; « Nous avons entendu parler des démons incubes et succubes, et des dangers de s'unir avec eux ; mais nous avons rarement – ou nous n'avons jamais – lu dans les livres anciens l'histoire d'héritiers de ces démons, ou de descendants, à la vie heureuse et à la fin fortunée [...] » (trad. Marylène Possamaï-Perez, *Contes de courtisans, traduction du De nugis curialium de Gautier Map*, Lille, Centre d'études médiévales et dialectales de l'Université de Lille III, 1982, p. 102). Gervais de Tilbury, Godefroid d'Auxerre ou encore Hélinand de Froidmont font également écho à ces représentations.

renversement axiologique, c'est moins la fée qui est perçue comme un être diabolique que la belle-mère manipulant les apparences, à l'instar du démon, l'illusionniste par excellence. Il n'en reste pas moins que le fruit de la rencontre de deux mondes paraît intrinsèquement instable : les enfants-cygnes ne peuvent en effet contrôler leur métamorphose et, lorsque leur grand-mère dérobera leur chaîne d'or¹⁶, ils demeureront prisonniers de leur apparence de cygnes, sans pouvoir franchir à nouveau la frontière du règne animal. Dans le dénouement du *Dolopathos*, la calomnie éclate au grand jour, et la fée, après avoir été bannie, est finalement réhabilitée et réintégrée à la société humaine, de même que sa progéniture : c'est dans la relation à l'autre qu'émerge le dépassement de l'altérité¹⁷. Pourtant, l'un des enfants, dont la chaîne d'or a été endommagée, ne pourra recouvrer sa forme humaine, et se fait signe des risques que représentent le passage d'un monde à l'autre et, *in fine*, la rencontre avec l'altérité.

On retrouve cette légende dans d'autres textes médiévaux, qui font de ce cygne le compagnon fidèle de l'un de ses frères, devenu le célèbre « Chevalier au Cygne ». La *Première Continuation du Conte du Graal* est à cet égard particulièrement symptomatique. Est amené à la cour du roi Arthur le corps sans vie d'un anonyme chevalier, dans une nef tirée par un cygne. On découvre qu'il s'agit du roi Branguemuer, l'un des nombreux visages du mystérieux chevalier au cygne, ici présenté comme le fils du mortel Guigamuer et de la fée Brangespart¹⁸ :

Mortaus estoit devers le père,
 Mais si n'ert pas devers la mere
 Por ço fu ses nons mipartis [...]
 Li « brans » fu de par la roïne, [...]
 Li « guemuers » fu de par le père¹⁹.

- 16 Dans le *Dolopathos*, la grand-mère des enfant-cygnes prévoyait d'éliminer les fruits de l'union de son fils et de la fée, mais en définitive se ravise et charge un serviteur de dérober les chaînes d'or des enfants.
- 17 L'auteur d'*Elixo*, en revanche, a choisi de faire mourir la fée des suites de ses couches surnaturelles : dans cette version, c'est donc l'exclusion qui domine et les rapports entre deux mondes sont condamnés à l'instabilité.
- 18 L'intertextualité est ici au cœur de la création : la *Première Continuation du conte du Graal*, prenant la suite du lai anonyme *Guingamor*, invente une descendance au couple que forment le héros éponyme et son amie la fée, en croisant le lai avec la légende des enfants-cygnes. Guingamor, en effet, à la fin du lai, était emmené par des demoiselles *faées* dans un royaume merveilleux. Le rédacteur de la version courte de la *Première Continuation* rend féconde cette union entre deux mondes, attribuant au « Chevalier au Cygne » une autre origine que celle que proposait *Le Roman du Dolopathos*. On retrouve également cette légende dans la *Chanson d'Antioche*, qui présente Godefroi de Bouillon comme le descendant de l'un des ces enfants-cygnes, conférant une origine surnaturelle à sa lignée.
- 19 *The Continuations of the old French Perceval of Chretien de Troyes. The First Continuation*, éd. William Roach, Philadelphia, The American Philosophical Society, t. III, 1970, « Redaction of Mss. A L P R S » dite « version courte », v. 9447-9456 (manuscrit L).

Le mode de composition onomastique se fait signe de l'entre-deux : le signifiant et le signifié se rencontrent, se superposent, et l'enfant porte un nom qui le rattache à l'un et à l'autre de ses géniteurs. Branguemuer apparaît ainsi comme la réalisation réussie de la rencontre entre deux univers et semble résoudre l'opposition entre le monde et l'autre monde.

UNE UNION AUX CONFINS DE L'INDICIBLE : LA CONCEPTION DE LA « LAIDE SEMBLANCE »

52 À la fin du XII^e siècle, Gautier Map, dans le *De nugis curialium*, donne au Moyen Âge le premier récit légendaire de la conception de cette créature née de l'amour d'un homme pour une morte, que le *Livre d'Artus* baptisera au XIII^e siècle la « Laide Semblance ». En se glissant dans le lit mortuaire de sa défunte bien-aimée, le misérable héros du *De nugis curialium* a osé transgresser l'*ordo* divin : « Une fois son forfait perpétré en se relevant d'auprès de la morte, il entend une voix lui dire qu'au moment de l'enfantement, il revienne là pour emporter ce qu'il a engendré » (« *Quo scelere paracto, ex mortua resurgens audit ut tempore partus illuc reuertatur, delaturus inde quod genuerat*²⁰ »). Le texte peine à définir le fruit de cette union transgressive, se réfugiant dans la périphrase (*quod genuerat*), qui traduit, par le langage, la distance horrifiée. Le crime commis par cet homme est d'avoir dénaturé le rapport à l'autre en ignorant l'opposition irréductible entre vie et mort car il « entre chez la morte comme il entrerait chez une vivante » (« *ad mortuam quasi ad uiuam ingreditur*²¹ »). L'auteur n'a de cesse de condamner ce désir pervers. La faute originelle, une fois n'est pas coutume, vient du père et rejaillit sur sa progéniture : l'enfant qu'il a engendré aux confins de l'enfer échappe en effet à l'humanité ; ce n'est qu'une tête hideuse au regard mortifère, avatar de Méduse. Le corps dégradé se fait le stigmate de la perversion des rapports entre homme et femme. Les relations entre le monde des vivants et celui des morts, se nouant au point de rencontre de deux univers exclusifs, sont ainsi le signe d'une irréductible altérité. Gautier Map tente de circonscrire par le langage le caractère contre-nature de cette union à travers la notion d'*abominacio* tandis que le vocabulaire de l'horreur sert à prévenir et encadrer la réaction du lecteur²². Les manifestations naturelles traduisent

20 Gautier Map, *De nugis curialium*, trad. cit., p. 221-222 et éd. cit., IV, 12, « *De sutore Constantinopolitano fantastico* », p. 366.

21 *Ibid.*, p. 366 et trad. cit., p. 221.

22 En témoigne la violence des termes employés pour désigner le père et sa progéniture, à savoir « ces deux monstruosité de la terre » (« *duas oris immanitates* »). Les éléments eux-mêmes rejettent ce qui apparaît comme une créature contre-nature : « [c]ar le limon, ne supportant pas le fond abominable et l'horreur de la mer, a disparu, et s'est épuisé de stupeur et, s'ouvrant en une faille éternelle, a laissé passer les eaux jusqu'aux endroits les plus nouveaux de l'abîme ; aussi suffit-il toujours à absorber tout ce que la monstruosité de la mer peut y répandre, tout à fait semblable en cela à Charybde près de Messine » (« *Limus enim profundi, non sustinens*

en outre le courroux du Très-Haut, l'« *ir[a] Altissimi*²³ » : lorsque l'on tente de se débarrasser de la créature, les éléments se déchaînent, « comme si la mer s'efforçait de rejeter ce que la terre, malade de son accouchement, a vomi sur elle pour se guérir²⁴ ».

Le *Livre d'Artus* semble donner une continuation à l'histoire de Gautier Map. La créature aurait dérivé depuis le gouffre de Satalie, où elle avait été jetée, jusqu'au monde arthurien, où elle sème désormais la terreur et répond au nom de « Laide Semblance²⁵ ». Le *Livre d'Artus* traduit peut-être mieux encore que l'œuvre de Gautier Map l'instabilité des rapports qui ont donné naissance à cette créature, car il s'agit non plus d'une tête, mais d'une masse informe, protéiforme et insaisissable. Dans les deux cas néanmoins, la transgression de la frontière entre vie et mort soulève la question de la génération extraordinaire : comment une telle relation contre-nature a-t-elle pu être féconde ? L'une des hypothèses, avancée par le *Livre d'Artus*, est celle du démon succube, pendant féminin de l'incube²⁶. Il semble en effet que seule l'intervention d'un démon aurait pu « revivifier » la morte et rendre ainsi le rapport monstrueux fécond²⁷. Cela renvoie aux débats théologiques sur la corporéité des démons et sur leur pouvoir de génération²⁸.

abominacionem et maris horrorem, exinanitus est et stupore defecit, hyatuque dehiscens infinito permeabilis eis usque in abissi nouissima facta est, unde semper absorbere sufficit quicquid infundere potest maris immanitas, Caribdi sud Messana persimilis). Voir Gautier Map, *De nugis curialium*, trad. cit., p. 223, et éd. cit., p. 368.

23 *Ibid.*, p. 368.

24 *Ibid.*, p. 368 : « *quasi mare nauseans reicere conetur quod in ipsum suo tellus egra puerperio conualescens euomuit* » ; trad. cit., p. 222.

25 Enfermée dans un *escrin*, la Laide Semblance aurait été libérée par la folle erreur d'une femme. Capturée ensuite par Judas Maccabée, elle a été jetée dans un fleuve où elle continue de terroriser les hommes. Le chevalier Gex l'affronte, à la demande d'une pucelle qui promet d'épouser celui qui capturera la créature, mais c'est Merlin qui seul pourra en débarrasser le monde arthurien. Voir *Le Livre d'Artus*, éd. Heinrich Oskar Sommer dans *The Vulgate Version of the Arthurian Romances*, Washington, Carnegie Institution of Washington, t. VII, 1913, p. 158-161.

26 Voir saint Augustin, *De civitate Dei*, XV, 23, dans *Œuvres de saint Augustin*, t. 36, *La Cité de Dieu*, éd. Bernard Dombart et Alphonse Kalb, trad. Gustave Combès, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, p. 140-151.

27 Raoul Ardent rapporte à ce sujet dans le *Speculum universale* un épisode tiré de la « Vie de saint Hippolyte » : l'un des compagnons du saint est visité par une femme qui tente de le séduire et lui montre son sexe. Pour se débarrasser de la tentatrice, il l'étouffe avec son étole sacerdotale. La femme se transforme alors en un cadavre putréfié. Nul doute, donc, selon Raoul Ardent, qu'un démon ait temporairement animé le corps d'une femme morte. Si le vocabulaire de Raoul peut laisser entendre que les démons s'introduisent dans les cadavres, les théologiens s'accordent en général pour dire que les démons manipulent les corps de l'extérieur. Voir Raoul Ardent *Speculum Universale. Libri I-V*, éd. Stephan Ernst et Claudia Heimann, Turnhout, Brepols, 2011, III, 25, p. 187-188.

28 Le problème de la corporéité des démons a fait l'objet de nombreux débats. Saint Augustin considérait qu'ils pouvaient prendre une forme corporelle et le deuxième concile de Nicée, en 787, avait reconnu aux anges et aux démons un corps subtil fait d'air et de feu. Cependant, les démons ne peuvent ni créer ni même altérer la Création divine : ce n'est qu'avec la permission de Dieu qu'ils peuvent jouer sur les sens des hommes et modifier l'apparence des choses, afin qu'elles

Au Moyen Âge, parallèlement à la théorie selon laquelle les démons, bien qu'incorporels, peuvent temporairement reproduire les contours du corps humain en condensant l'air (théorie des *corpora assumpta*), se développe l'idée que les démons peuvent donner, ponctuellement, l'illusion de ramener des cadavres à la vie²⁹. Dans le texte de Gautier Map, c'est la mystérieuse voix s'élevant de la tombe qui permettrait d'interpréter ce cas d'union contre-nature à la lumière de la théorie des démons succubes. Cependant, cette hypothèse se heurte à l'absence de séduction démoniaque : l'initiative du rapport nécrophile revient en effet explicitement à l'homme. En outre, le texte laisse dans l'ombre le fait que la défunte soit ou non revivifiée pour l'occasion : la comparaison « *ad mortuam quasi ad uiuam ingreditur* » nous laisse dans l'entre-deux flou du trope, entre identité et simple analogie. Dans le *Livre d'Artus*, en revanche, deux interprétations sont proposées, dans un feuilletage herméneutique qui converge vers la génération démoniaque. Le sage Heyle de Rome explique en effet que la Laide Semblance est « une figure qui est engendree d'ome charnal en cors mort en quoi deables con[v]erse », et dont la génération suppose donc l'intervention d'un démon succube. Merlin quant à lui affirme que la Laide Semblance « estoit un cors ou deable habitoit », sans toutefois préciser comment elle a été conçue. Étant lui-même le fruit de l'union d'un incubé et d'une femme, il semble que Merlin répugne à évoquer ce rapport contre-nature : lier une telle naissance à un caractère diabolique reviendrait à s'accuser soi-même d'être un suppôt du diable. Dans les deux cas, néanmoins, c'est la christianisation qui permet de circonscrire intellectuellement la relation monstrueuse. Alors que chez Gautier Map le rapport contre-nature entre l'homme et la morte demeurerait un mystère inquiétant et insaisissable, le *Livre d'Artus* réduit l'instabilité herméneutique par l'explication diabolique : se dessine un schéma triangulaire, qui transcende la simple binarité du couple et où c'est l'Autre, le diable, qui endosse désormais l'initiative et la responsabilité de la monstruosité, ainsi rejetée loin de la sphère humaine.

semblent être ce qu'elles ne sont pas. Voir saint Augustin, *De civitate Dei*, éd. cit., XVIII, 16-18, p. 530-543.

²⁹ Nous renvoyons à ce sujet à l'ouvrage de Maaïke Van Der Lugt, *Le Ver, le Démon et la Vierge. Les Théories médiévales de la génération extraordinaire*, Paris, Les Belles Lettres, 2004. L'historienne mentionne les auteurs et théologiens médiévaux qui abordèrent ces problématiques : Alain de Lille dans la *Summa quoniam homines*, Raoul Ardent dans le *Speculum universale*, Albert le Grand dans les *Opera omnia* et Jean Duns Scot dans l'*Opus Oxoniense*.

Parmi les éléments qui peuvent venir perturber les cadres du rapport à l'autre, la magie occupe une place de choix, en particulier dans la littérature narrative³⁰. Le cas de Caradoc, l'un des héros de la *Première Continuation du Conte du Graal*, est à cet égard intéressant. La section « Caradoc » s'ouvre en effet sur le mariage de Caradoc-père, roi de Vannes, et d'Ysave. Cette célébration d'une relation duelle, bénie par Arthur, se trouve bien vite dégradée – ou « enrichie », car le texte demeure ambigu – en une relation triangulaire. Grâce à de multiples enchantements, Eliavrès prend la place de l'époux dans la couche d'Ysave, rompant ainsi ce que Dieu a uni : c'est donc d'une relation fondée sur l'illusion que naîtra le héros. Or, les différentes versions du texte n'offrent pas le même regard sur le rapport adultérin : si dans la version courte la faute semble revenir autant à Eliavrès qu'à Ysave, présentée comme l'« amie » de l'enchanteur³¹, la version longue, *a contrario*, oppose le rôle actif d'Eliavrès à la passivité de la reine, présentée comme sa victime :

Tant [Eliavrès] l'a amprise et anchantee
Et par nigromance dontee,
Et par barat et par conjure,
Que son seignor fait elle injure³².

La structure consécutive « tant [...] que » amplifie le rôle de la magie au moyen du rythme ternaire et de l'effet d'attente qu'il entraîne, tout en atténuant la faute d'Ysave. Eliavrès trompe les perceptions de la reine, ménageant une instabilité cognitive, qui seule permet l'adultère. En outre Eliavrès, non content d'usurper la place du roi dans le lit d'Ysave le soir même de leurs noces, pousse Caradoc-père, par une illusion, à coucher successivement avec une levrette, une truie et une jument que le roi prend pour sa femme :

L'anchanterres le decevoit
Si que point ne s'aparcevoit,
Ainz cuidoit que o lui geüst
Sa fame et que pucelle fust³³.

30 Gardons à l'esprit que la fondation du royaume arthurien elle-même repose précisément sur une relation problématique, puisque la conception d'Arthur résulte de l'entremise de Merlin et de son art de la métamorphose qui permettent à Utherpandragon de se faire passer pour le mari d'Ygerne dans la couche de la jeune femme.

31 « Et il retint s'amie o soi, / Si jut a li tote la nuit / A grant joie et a grant deduit » (*The Continuations of the old French Perceval of Chretien de Troyes. The First Continuation*, « version courte », éd. cit., v. 2070-2072 [manuscrit L]).

32 *The Continuations of the old French Perceval of Chretien de Troyes. The First Continuation*, éd. cit., t. II, « Redaction of Mss EMQU » dite « version longue », v. 6758-6761.

33 *Ibid.*, v. 6767-6770.

L'union nuptiale se trouve ainsi dégradée en union hybride, contre-nature puisqu'elle fait se rencontrer les règnes humain et animal³⁴. L'enchanteur se rend ainsi maître des apparences, à l'instar du Malin, auquel il est d'ailleurs implicitement associé dans la version longue³⁵.

On peut se demander si la faute originelle qui préside à la conception de Caradoc n'entache pas le héros. Il semble pourtant que la bâtardise n'amoindrisse nullement les qualités de l'héritier, d'autant plus que le roi Caradoc assume pleinement les fonctions du père social, rachetant ainsi l'origine obscure du héros³⁶. Caradoc-fils oscille ainsi entre deux pères : le géniteur Eliavrès et le père institutionnel qui lui transmet son nom. L'on retrouve le système dumézilien de la trifonctionnalité, dont les contours paraissent cependant brouillés³⁷ : Caradoc-père, roi de Vannes, est censé incarner la première fonction, celle de la souveraineté, mais le texte suggère son impuissance à engendrer un successeur, et c'est Eliavrès, que sa fertilité rattache à la troisième fonction, qui donnera au royaume de Vannes un héritier. Néanmoins, rappelons qu'au sein même de la première fonction, Georges Dumézil distingue deux aspects, à la fois antagonistes et complémentaires : le dieu Mitra représente en effet la souveraineté raisonnée, claire, bienveillante et sacerdotale, tandis que la figure de Varuna incarne la part sombre du pouvoir, liée à la magie et l'illusion. C'est cette dernière fonction qu'assume également l'enchanteur Eliavrès dans la conception du héros³⁸. L'onomastique se fait le reflet de l'origine instable de Caradoc, baptisé d'après un père qui n'est pas le sien ; détail, qui, associé à l'enthousiasme avec lequel l'époux d'Ysave endosse la paternité, n'est peut-être pas dépourvu d'ironie de la part du narrateur. Celui-ci souligne en effet le décalage qu'il y a entre la perception que le roi a de ses relations conjugales et l'adultère dont il est victime :

56

Qant Caradoc a parceü
Que la dame avoit conceü,
Qui que fust de cel enfant pere,
Molt an tint plus chiere la mere. [...]
Hautemant le fait bautizier,

34 La version courte, en revanche, contourne l'union monstrueuse car le narrateur prend soin de préciser qu'Eliavrès donne aux animaux la « semblance » d'une belle demoiselle. Voir *Continuations of the old French Perceval of Chretien de Troyes. The First Continuation*, éd. cit., t. III, « version courte », v. 2068-2081 (manuscrit L) et v. 2072-2085 (manuscrits A S P).

35 « L'ancharterres de male part », *ibid.*, t. II, « version longue », v. 9881.

36 Voir l'article de Marguerite Rossi, « Sur l'épisode de Caradoc dans la *Continuation Gauvain* », *Marche Romane*, n° 30, 1980, p. 247-254, notamment p. 247.

37 Georges Dumézil, *Mythe et épopée*, t. I, *L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens* [1958], Paris, Gallimard, 1986.

38 On pourrait par ailleurs voir une opposition fonctionnelle entre Nectanebus, dernier des pharaons et enchanteur (première fonction, dans sa dimension mystérieuse) et Philippe, parti en guerre (seconde fonction) au moment où est engendré Alexandre.

Et por ce qu'i[l] l'avoit tant chier
Li a fait son non amposer,
Carado le fist apeler³⁹.

Le rôle du père social est en outre renforcé par le fait que le texte conserve, même après la révélation de la bâtardise de Caradoc, l'hésitation de la double origine, désignant tantôt l'enchanteur, tantôt le roi comme le « père » du héros⁴⁰. La rupture de l'équilibre duel du couple parental s'accompagne ainsi d'un brouillage des signes.

Or cette instabilité se répercute dans le domaine des valeurs : si l'enchanteur qui transgresse l'*ordo* divin semble ancré du côté du Malin, le partage axiologique n'est pas aussi univoque qu'il y paraît. Au sein d'un renversement presque comique, le roi Caradoc met en effet en place une vengeance en miroir et contraint l'enchanteur à coucher tour à tour avec une levrette, une truie et un jument. Or, contre toute attente, non seulement ces unions contre-nature s'avèrent fécondes, mais, plus surprenant encore, les créatures qui en sont issues sont connotées positivement, en particulier dans la version longue :

Quant o la lisse se coucha,
Un grant levrier i angendra
Qui fu apelez Guinaloc,
Et si fu frere Caradoc ;
Et an la truie un grant sengler
Que l'an fist Tortain apeler ;
De la jument un grant destrier,
Loriagort le fort, le fier⁴¹.

Le narrateur prend soin de conférer une individualité à ces êtres hybrides, pourvus d'un nom et d'épithètes mélioratives. La fécondité surnaturelle de l'enchanteur n'est pas sans évoquer certaines légendes aux couleurs païennes⁴², et invite peut-être à relire la bâtardise de Caradoc sous un nouveau jour : on pourrait y voir une forme de réminiscence, certes discrète, d'un schéma mythique, celui de la conception surnaturelle du héros, signe d'un destin d'exception.

39 *Continuations of the old French Perceval of Chretien de Troyes. The First Continuation*, éd. cit., t. II, « version longue », v. 6793-6806.

40 Les variations dans la désignation des personnages sont significatives : en témoigne le passage où Caradoc, qui vient d'apprendre d'Eliavrès qu'il est son fils, retourne auprès du roi Caradoc, présenté dans la version courte comme le « roi sen père » (éd. cit., v. 2493), mais comme « lou roi son seignor » dans la version longue (éd. cit., v. 7430). La version courte semble ainsi privilégier l'ascendance légitime du héros, tandis que la version longue prend le parti de la conception adultérine du héros, soulignant que « L'anchanteor [...] ert ses père » (éd. cit., v. 9771).

41 *Continuations of the old French Perceval of Chretien de Troyes. The First Continuation*, éd. cit., t. II, « version longue », v. 9781-9788.

42 On pense notamment à la conception du Minotaure.

EFFORT DE RATIONALISATION ET IRRÉDUCTIBLE TENTATION DU MYTHE :
LA CONCEPTION D'ALEXANDRE

58

Dès l'Antiquité s'était formé un mythe autour de la naissance d'Alexandre, présenté comme le fils du dieu Zeus-Amon qui aurait fécondé, sous la forme d'un dragon, Olympias, la femme du roi Philippe⁴³. Néanmoins Plutarque, qui rapporte l'histoire, émet des doutes sur cette hiérogamie⁴⁴ et bientôt circule une version dégradée des rapports entre le dieu et la mère d'Alexandre, que l'on retrouve notamment sous la plume du Pseudo-Callisthène : Nectanebus, dernier des pharaons et prophète de Zeus-Amon, aurait abusé d'Olympias en se faisant passer pour le dieu. La figure d'Alexandre n'oscille donc pas seulement, comme dans le cas d'un banal adultère, entre deux pères, mais, par une complexification du schéma triangulaire, entre un père humain – Philippe –, un père divin – Zeus-Ammon – et un père ontologiquement ambigu – Nectanebus. Or, au Moyen Âge, Albéric de Pisançon, puis Alexandre de Paris, s'attachèrent à réfuter la relation illégitime d'Olympias, perçue comme une dégradation du lignage ; *a contrario*, Thomas de Kent et l'auteur du *Roman d'Alexandre en prose* choisirent d'exploiter le rapport adultère. Dans le *Roman de toute chevalerie* de Thomas de Kent, Nectanebus annonce en effet à Olympias qu'elle concevra un enfant qu'« Amon le dieu de Libye en [elle] engendr[er]a⁴⁵ », à l'image de ces mortelles choisies par les dieux pour porter leur progéniture. Cette relation surnaturelle, d'abord prédite par l'enchanteur, est ensuite mise en abyme dans un songe que Nectanebus inspire à Olympias au moyen de sortilèges :

La royne en son lit par avision songa.
Vis li fu qe un dragon en sa chambre entra,
Puis vint desqu'a son lit, en home se mua ;
Après si se cocha e estreit l'enbracea
Et qu'il l'acolot e sovent la baisa,
Et qu'au departir enceinte la lessa⁴⁶.

43 Sur les différentes versions du mythe dans l'Antiquité et le Haut Moyen Âge, voir Paul Goukowsky, *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre*, Nancy, Université de Nancy II, t. I, 1978, t. II, 1981, Catherine Gaullier-Bougassas, *Les romans d'Alexandre. Aux frontières de l'épique et du romanesque*, Paris, Honoré Champion, 1998, ainsi que l'article de Laurence Harf-Lancner, « Histoire, mythe et roman : la figure paternelle dans les romans d'Alexandre », dans *Mito e Storia nella tradizione cavalleresca, Atti del XLII Convegno storico internazionale del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Todi, 9-12 ott. 2005*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2006, p. 331-346.

44 Plutarque, *Alexandre et César*, dans *Vies*, éd. et trad. Robert Flacelière, Emile Chambry et Marcel Juneaux, Paris, Les Belles Lettres, t. IX, 1975, p. 8-10.

45 Thomas de Kent, *Le roman d'Alexandre ou le roman de toute chevalerie*, trad. Catherine Gaullier-Bougassas et Laurence Harf-Lancner, avec le texte édité par Brian Foster avec l'aide de Ian Short, Paris, Honoré Champion, 2003, v. 214.

46 *Ibid.*, v. 234-239. Nectanebus prend soin d'envoyer à Philippe un songe identique, afin que le roi accepte ce fils qui n'est pas le sien, croyant qu'il est celui d'un dieu.

Remarquons que même en songe, la hiérogamie ne va pas jusqu'à la relation hybride sous la plume de Thomas de Kent : avant de féconder Olympias, le dieu a quitté son apparence de dragon pour prendre une forme humaine. Permise par l'entre-deux cognitif du songe, cette relation fantasmée est ensuite réalisée, sur le mode de la dégradation parodique néanmoins. Nectanebus, afin de se faire passer aux yeux de la reine pour le dieu, recourt, non pas à la métamorphose, mais à un vulgaire déguisement qui imite les représentations traditionnelles du dieu égyptien⁴⁷ :

Un[e] pel de moton avec les corn[e]s prist,
De virge cire e puis la[e]inz se mist.
Le lit a la dame en tel semblance quist⁴⁸.

Nectanebus invente donc une mise en scène qui reproduit le schéma mythique sur le mode de l'illusion dégradée. Alexandre n'est pas issu d'une relation surnaturelle où un dieu prendrait une apparence humaine pour féconder une mortelle : il est le fruit d'une simple relation adultère où le mortel Nectanebus a revêtu une apparence divine pour séduire Olympias. La reine est en quelque sorte la victime des mythes d'origine des héros, qui apparaissent ici comme un simple leurre.

Le Roman d'Alexandre en prose ménage en revanche une ambiguïté quant à la nature des rapports d'Olympias et Nectanebus. C'est en effet « en forme de dragon⁴⁹ » que l'enchanteur « jut o la roïne et engendra Alixandre » : « se transfigura Nectanebus en dragon par les encantements de l'art magike et ala soufflant entor le lit de la roïne, dont si entra ens et la baisa et se dedurent grant piece ensamble⁵⁰ ». L'auteur du *Roman d'Alexandre en prose* choisit donc d'exploiter le motif de l'accouplement hybride, tout en laissant planer une hésitation sur la nature de l'union, qui participe au plaisir de la lecture. Dépassant ici le problème de la bâtardise – sans pour autant l'occulter –, le texte semble tenté de rejoindre le mythe antique de la naissance du héros⁵¹.

47 Thomas rejette ainsi la métamorphose du côté de l'illusion et de l'irréel, niant la possibilité de l'alternance, en un être, d'une forme humaine et d'une forme animale : le narrateur semble porter sur la conception d'Alexandre un regard, sinon ironique, à tout le moins distancé et amusé, qui paraît souligner l'écart entre le modèle héroïque et la réalité de l'union adultère.

48 Thomas de Kent, *Le roman d'Alexandre ou le roman de toute chevalerie*, éd. cit., v. 252-260.

49 *Der altfranzösische Prosa-Alexanderroman nach der berliner Bilderhandschrift*, éd. Alfons Hilka, Halle, Max Niemeyer Verlag, 1920, p. 24 (édition du manuscrit de Berlin, fol. 9^r).

50 *Ibid.*, p. 24 (fol. 8^v).

51 À partir du XIII^e siècle, pourtant, le mythe d'Alexandre connaît une forte christianisation, tandis que la condamnation de la bâtardise comme dégradation du lignage devient plus virulente. L'élément surnaturel introduit en effet dans le lignage une perturbation ; perturbation sur le plan sociologique – la pureté du lignage s'en trouve pervertie – mais également sur le plan symbolique et mythique. Dans son ouvrage *Origine du roman, roman des origines*, Marthe Robert explique que le « bâtard glorieux » aux origines douteuses est le personnage romanesque par excellence,

Plusieurs signes en effet convergent en ce sens : c'est d'abord la confirmation de l'hierogamie par l'astronome que consulte Philippe⁵². S'ajoute à cela l'insistance sur l'absence de ressemblance d'Alexandre, non seulement avec Philippe, mais, plus symptomatique, avec sa propre mère⁵³ : la nature d'Alexandre transcende celle de ses géniteurs, ménageant un entre-deux dans lequel peut s'engouffrer l'hésitation surnaturelle. Si le mythe héroïque du bâtard glorieux affleure bel et bien, c'est néanmoins de façon ambiguë car la conception surnaturelle comme signe d'élection n'a de cesse d'être remise en question. Le rédacteur nie finalement l'hierogamie dans un parallélisme piquant qui souligne l'antithèse entre l'interprétation idéalisée de la reine et la réalité du vulgaire adultère : « En telle manière fu la roïne Olympias deceüe, qui quida estre grosse de dieu, et fu grosse d'home⁵⁴ ». Le texte sème ainsi des indices ambivalents tandis que l'épisode demeure équivoque. Signalons enfin, dernier élément de ce feuilletage herméneutique, le soupçon diabolique qui pèse sur Nectanebus et rejaillit sur ses relations avec Olympias. La magie que pratique l'enchanteur est en effet qualifiée d'« art de l'anemi⁵⁵ » et dans ce cadre, le motif du dragon séducteur peut se charger d'échos symboliques : la figure d'Ève, qui, manipulée par le serpent, trompa Adam, s'avère un schéma opérant pour penser les rapports entre Olympias, Nectanebus et Philippe, le diable pervertissant l'archétype du couple et menaçant l'*ordo* divin.

La confrontation de nos divers exemples fait ainsi apparaître le désir comme lieu de passage d'un monde à l'autre. C'est le dépassement ou la perversion du schéma binaire qui est en jeu : parce que l'altérité ne peut jamais être perçue que de l'extérieur, la relation à l'autre demeure en tension, entre fusion et étrangeté. Le discours romanesque sur les enfants nés d'unions entre deux mondes est en quelque sorte polyphonique : il se dédouble et se diffracte, entre les différentes versions des textes, comme à l'intérieur d'un même texte, et la lecture s'enrichit de cette complexité. Dans le cas des enfants-cygnes, la figure de la belle-mère de la fée incarne le discours péjoratif et malveillant sur l'étrangeté, mais la narration renverse l'axiologie : c'est la très humaine belle-mère qui fait preuve de cruauté et de sauvagerie alors que les êtres *faés* sont pleins d'humilité et d'altruisme, et

en vertu de l'oscillation entre deux figures de père, qui entoure sa destinée d'une profonde ambiguïté. Voir également l'article de Dominique Boutet, « Bâtardise et sexualité dans l'image littéraire de la royauté (XII^e-XIII^e siècles) », art. cit.

52 « Rois Phelipes, saces certainement que la roïne a concheü de dieu et non mie d'ome », *Der altfranzösische Prosa-Alexanderroman nach der berliner Bilderhandschrift*, éd. cit., p. 26 (fol. 9^r).

53 « Et sachiés qu'il ne resambloit ne au pere ne a la mere, mais avoit propre semblance », *ibid.*, p. 29 (fol. 10^r-10^v).

54 *Ibid.*, p. 24 (fol. 9^r).

55 *Ibid.*, p. 23 (fol. 8^v).

paradoxalement d'humanité. L'histoire de la Laide Semblance semble quant à elle relever d'une interprétation univoque : sa monstrueuse conception condamne l'exploration de la frontière qui sépare le monde des vivants de celui des morts. Il n'en demeure pas moins que, dans le *Livre d'Artus*, l'évocation de la génération démoniaque, à travers le rapprochement implicite qu'elle esquisse avec la conception de Merlin, trouble quelque peu l'épisode, bien qu'elle permette de circonscrire la conception contre-nature dans le champ diabolique. Par ailleurs l'art de « nigromance » dont use l'enchanteur Éliavrès dans *La Première Continuation du conte du Graal*, les métamorphoses, illusions, accouplements avec des animaux qu'il provoque, tendent de fait à l'assimiler à un « deable » ; pourtant c'est cette conception ambiguë qui confère au héros son statut dans la diégèse⁵⁶. Dans le cas d'Alexandre, enfin, la confrontation des différents récits médiévaux révèle une tension entre effort de rationalisation et tentation du mythe. Le choix d'Albéric de Pisançon et Alexandre de Paris de défendre une conception « normale » et légitime pour le héros fait ressortir le problème de la représentation du pouvoir, tandis que les récits du *Roman d'Alexandre en prose* et de Thomas de Kent témoignent davantage de la persistance de la fascination qu'exerce le mythe, mais d'une fascination distanciée, qui n'hésite pas à se jouer du schéma mythique : la polyphonie des discours sur la conception d'Alexandre laisse alors entendre une voix qui n'est pas dépourvue d'ironie.

Les textes exploitent ainsi l'ambiguïté dans une subtile poétique de l'hésitation. Le langage semble se heurter à quelque chose d'ineffable, qui vient s'immiscer dans l'apparente et rassurante dualité du couple : l'impossibilité d'enfermer l'autre dans une interprétation univoque introduit une incertitude qui laisse s'engouffrer le surnaturel. Les créatures hybrides, monstrueuses ou extraordinaires qui naissent de ces unions en marge portent ainsi les marques d'une instabilité originelle. La littérature interroge donc le mystère de la procréation, qui ne semble permise que par une intervention extérieure au couple : merveilleuse parfois, diabolique souvent, car le démon et ses avatars se plaisent à prendre la place de Dieu, non plus pour insuffler la vie, mais pour pervertir le fruit de la génération. Les conceptions hors norme nous semblent en définitive une façon de proposer, sur le mode de la fiction bien entendu, des hypothèses pour éclairer le mystère de la conception, pour dire ce rapport à l'autre qui nous échappe.

56 Ne serait-ce que parce que cette conception est rapportée à trois reprises au cours du récit par des instances narratives différentes – le narrateur, Éliavrès et Caradoc.

COUPLAGE DE TEXTES, FLUCTUATIONS DE COUPLES
DANS *MILLES ET AMYS* ET LA *CRONIQUE ASSOCIEE* DITE
« DE CHARLEMAINE TRES LOUABLE ET ANSEÏS ICY COUPLEE »

Magali Cheynet

Dans une chanson de geste un couple d'époux forme rarement un duo, mais bien plutôt un trio : qu'un seigneur récompense son vassal en lui faisant contracter un mariage prestigieux, ou qu'une alliance soit ainsi confirmée entre deux seigneurs, la femme tisse un lien entre deux hommes. Mais des couples d'amants côtoient parfois les unions légitimes et déstabilisent les relations sociales en attaquant l'ordre vertical de la hiérarchie ou celui, horizontal, du compagnonnage entre deux hommes. Ce dédoublement des couples est exploité par deux chansons de geste, *Ami et Amile* et *Anseïs de Carthage*, qui partagent une même scène de séduction¹ : une jeune femme dont l'amour a été rejeté par un chevalier vertueux se glisse dans le lit de ce dernier à la faveur de la nuit. Lorsqu'il la somme de partir si elle est de haut rang ou mariée, elle garde le silence et se fait ainsi passer pour une femme de petite condition. L'aube amène reconnaissance et remords². Dans *Ami et Amile*, la jeune femme

- 1 Cette scène a d'abord appartenu à la chanson d'*Ami et Amile* avant d'être adaptée dans *Anseïs de Carthage*, qui est une chanson plus tardive. *Ami et Amile* date des environs de 1200, tandis qu'*Anseïs de Carthage* a été composé entre 1230 et 1250 (voir Jean Subrenat, « Sur la date d'*Anseïs de Carthage* », dans *Mélanges de langue et de littérature médiévales offerts à Pierre Le Gentil*, Paris, SEDES, 1973, p. 821-825). Cette parenté entre les deux chansons avait déjà été observée par Gaston Paris, dans *Anseïs de Carthage et la « Secunda Spagna »*, Pisa, F. Mariotti (extrait de *La Rassegna Bibliografica della Letteratura Italiana*, n° 6, 1893), p. 8, suivi par Philippe Ménard dans *Le Rire et le Sourire dans le roman courtois en France au Moyen Âge (1150-1250)*, Genève, Droz, 1969, p. 93-94.
- 2 « A mienuit toute seule [= la dame] se lieve, / Onques n'i quist garce ne chamberiere. / Un chier mantel osterin sor li giete, / Puis se leva, si estaint la lumiere. / Or fu la chambre toute noire et teniecle, / Au lit le conte s'i est tost approchee / Et sozleva les piauls de martre chieres / Et elle s'est léz le conte couchie, / Mout souavet s'est deléz lui glacie. / Li cuens s'esveille, toute mue la chiere / Et dist li cuens : "Qui iéz tu, envoisie, / Qui a tele hore iéz deléz moi couchie ? / Se tu iéz fame, espeuse nosoïe, / Ou fille Charle, qui France a en baillie, / Je te conjur de Deu le fil Marie, / Ma douce amie, retourne t'an arriere. / Et se tu iéz beasse ou chamberiere / De bas paraige, mout t'iez bien avancie : / Remain huimais o moi a bele chiere, / Demain avras cent sols en t'aumosniere." / De ce qu'elle oit fu elle forment lie. / Envers le conte est plus préz approchee / Et ne dist mot, ainz est bien acoisie. / Li cuens la sent graisleite et deloïe, / Ainz ne se mut que s'amor moult desirre. / Les mamelettes deléz le piz li sieent, / Par un petit ne sont dures com pierres, / Si enchaît li ber une foïe » (*Ami et Amile, chanson de geste*, éd. Peter F. Dembowski, Paris, Honoré Champion, 1987, v. 664-691, p. 22-23).

est Belissant, fille de Charlemagne, et sa victime est le chevalier Amile, qui avait refusé de répondre à son amour par respect pour son rang, suivant en cela les exhortations de son compagnon Ami. Dans *Anseïs de Carthage*, il s'agit de Letise, fille d'Isauré, vassal de Charlemagne et homme du roi d'Espagne, et c'est son roi Anseïs qu'elle veut séduire³. Entre les deux chansons, les positions hiérarchiques occupées par les amants s'inversent mais l'issue de la nuit est désastreuse dans les deux cas. Les pères prennent ombrage du déshonneur de leur fille. Charlemagne se sent trahi par son chevalier favori et demande à ce qu'il se lave de tout soupçon par un combat judiciaire ; pour éviter à son compagnon de mentir en soutenant n'avoir pas touché Belissant, Ami accepte de prendre sa place sur le champ de bataille et se parjure. La conséquence en est le mariage de Belissant et Ami sous les traits d'Amile, et la terrible punition divine de ce dernier⁴. Dans *Anseïs de Carthage*, Isauré, qui avait durant son absence confié sa fille à la protection du roi, la trouve déshonorée à son retour. Sa vengeance contre le roi coupable entraîne l'Espagne dans une guerre sanglante qui ramène les Sarrasins sur le terrain et manque de rendre vain le sacrifice des pairs à Roncevaux. Chaque personnage est ainsi personnellement lié aux autres dans des relations tantôt binaires, tantôt ternaires. L'intervention de la jeune femme perturbe en effet le lien entre le seigneur et son vassal, entre les compagnons que sont Ami et Amile, et dans le cas d'Anseïs, entre les fiancés légitimes, comme nous le verrons. Si un maillon est faible, toute la trame s'écroule.

Le déplacement du motif de la séduction d'*Ami et Amile* à *Anseïs de Carthage* conserve à la femme son rôle de perturbation des alliances masculines et

3 Alexander Kerr a annoncé en 1998 la parution prochaine d'une nouvelle édition de cette chanson, mais en attendant il faut s'appuyer sur l'ancienne édition, *Anseïs von Karthago*, éd. Johann Alton, Tübingen, H. Laupp, coll. « Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart », 1892.

4 *Ami et Amile* est une chanson abondamment commentée : sont particulièrement étudiés le motif du double que représentent Ami et Amile d'une part, leurs épouses Belissant et Lubias d'autre part. Nous renvoyons aux pages toujours éclairantes de MacEdward Leach, *Amis and Amiloun*, London, Oxford University Press, coll. « Early English Text Society », 1937. Voir également Samuel N. Rosenberg, « Lire *Ami et Amile*, le regard sur les personnages féminins », dans Jean Dufournet (dir.), *Ami et Amile. Une chanson de geste de l'amitié*, Paris, Honoré Champion, coll. « Unichamp », 1987, p. 67-78 ; Sarah Kay, « Seduction and Suppression in *Ami et Amile* », *French Studies*, n° 2, vol. XLIV, avril 1990, p. 129-142 ; Michel Zink, « Lubias et Belissant dans la chanson d'*Ami et Amile* », *Les voix de la conscience. Parole du poète et parole de Dieu dans la littérature médiévale*, Caen, Paradigme, coll. « Varia », 1992, p. 101-114, ou encore la thèse de doctorat de Muriel Cadilhac-Rouchon, *Revealing Otherness: a Comparative Examination of French and English Medieval Hagiographical Romance*, sous la direction du Dr. William Burgwinkle, université de Cambridge, 2009, notamment le chap. 1, « Otherness and the orders of friendship: the very imperfect examples of the Old French *Ami et Amile* and its Middle English counterpart *Amis and Amiloun* », p. 28-65 (diffusion électronique par l'université de Cambridge, <<http://www.dspace.cam.ac.uk/handle/1810/240568>, dernière consultation en janvier 2016 >). Dans sa monographie sur les figures maternelles dans les chansons de geste, Finn E. Sinclair s'intéresse surtout au personnage de Lubias comme force de perturbation du récit généalogique (Finn E. Sinclair, chap. 3, « Disruption and suppression: maternal antithesis », dans *Milk & Blood. Gender and Genealogy in the Chanson de Geste*, Oxford/New York, Peter Lang, 2003, p. 107-158).

d'introduction du désordre. À la fin du Moyen Âge, le motif connaît de nouvelles adaptations en devenant la pierre de touche des réécritures en prose de ces chansons. Ces remaniements rassemblent en effet plusieurs traditions et créent de nouveaux duos de personnages par l'élargissement du cadre et du personnel narratifs. Parmi les nombreux remaniements d'*Ami et Amile*, les imprimés, généralement intitulés *Milles et Amys*, sont intéressants car ils dépassent le cadre de la chanson initiale pour devenir de véritables romans généalogiques ; le remaniement en prose d'*Anseïs de Carthage*, contenu dans le manuscrit unique de la *Cronique associee*, met l'accent sur la relation entre Anseïs et Charlemagne en la dédoublant pour l'opposer à celle qui lie Roland à l'empereur⁵. Dans une chronique « couplee », la relation binaire introduite par l'alliance des traditions permet de penser le lien entre différents systèmes de valeurs, et leur transmission entre les générations. Or le traitement de la scène de séduction affecte le modèle proposé, qu'il le conforte par la normalisation du désir transgressif dans *Milles et Amys*, ou qu'il le mette au contraire en péril dans le remaniement de la *Cronique associee* par la diabolisation de la figure féminine, dont la manipulation des signes pervertit tout discours et toute transmission. Dans cette dynamique du couple face aux duos et aux doubles, nous nous proposons de voir un principe de structuration de la réécriture, qui fait elle-même le lien entre différents textes et attire son modèle dans le jeu du même et de l'autre.

REMANIER, TRANSMETTRE

La scène de séduction, nœud des chansons de geste, se retrouve dans les proses au centre d'une nouvelle toile porteuse d'un récit et d'un discours renouvelés. Les mises en prose d'*Ami et Amile* contenues dans les imprimés ont tendance à s'intégrer dans un roman qui esquisse les lignes d'un cycle, celui de Jourdain⁶. La chanson d'*Ami et Amile* possède en effet une suite autonome, appelée *Jourdain de Blayes* qui raconte l'histoire des petits-fils d'Ami et Amile, et notamment du plus illustre d'entre eux, Jourdain. Or les imprimés, comme les remaniements en alexandrins de la même époque, comblent l'ellipse entre les générations en racontant l'histoire des fils d'Ami et d'Amile. L'imprimé

5 La table des matières propose un titre plus long, celui de *Cronique associee de Charlemaine tres louable et Anseïs icy couplee* (ms. Paris, Arsenal 3324, fol. g).

6 Ou « petit cycle de Blaye ». Voir Peter F. Dembowski, *Jourdain de Blaye*, London/Chicago, The University of Chicago Press, 1969, p. 3, ainsi que les notices de Georges Doutrepont, *Les Mises en prose des épopées et des romans chevaleresques du XIV^e au XV^e siècle* [1939], Genève, Slatkine Reprints, 1969, p. 20-25. L'étude des proses d'*Ami et Amile* menée par Brian Woledge comporte aussi la transcription de textes inédits : Brian Woledge, « *Ami et Amile*. Les versions en prose française », *Romania*, n° 65, 1939, p. 433-456.

d'Olivier Arnoulet porte pour titre sur sa première de couverture : *La tres joyeuse, plaisante et recreative hystoire des faitz et gestes et triumphes et prouesses des tres preulx et vaillans chevaliers Milles et Amys et de leurs enfans, c'est assavoir Anceaulme et Florisset, lesquelz une mauvaïse femme par envie fist gecter dedans la mer et par la voulenté de Dieu deux lignes les tirerent hors de la mer et les mirent plus de troys cens lieues loing l'ung de l'autre sur le sablon*⁷. Tournés vers la descendance des deux compagnons, les incunables racontent aussi l'histoire de leur ascendance, et l'imprimé d'Arnoulet porte en frontispice un bois gravé qui illustre une aventure du père d'Amile. Les remaniements reposent ainsi sur une structure généalogique, lors même que le noyau du récit est une amitié dont la force pousse à choisir le compagnon plutôt que la descendance : Amile sacrifie les enfants qu'il a eus de Belissant pour sauver son ami de la lèpre⁸. Un miracle rend la vie aux petits garçons, mais le prosateur annonce que la femme d'Ami, Lubias, fera par la suite périr les deux enfants et leur mère pour venger la mort de son frère Hardré. Lubias appartient au lignage du traître, mais ce sont pourtant ses enfants qui transmettront à la postérité la valeur des deux compagnons : le fils qu'elle a eu d'Ami engendrera Jourdain. L'histoire de Jourdain est présentée au début du récit comme sa matière principale, mais il s'arrête en fait dans les deux imprimés sur l'annonce de sa naissance, au cent-dix-neuvième chapitre. Le remaniement qui annonçait l'histoire de leur descendance finit par raconter bien plus sûrement celle de leur ascendance :

Or est ainsi que aux anciennes histoires avons trouvé par escript que au temps que regnoit le roy Pepin, que en la ville de Blave en l'eglise de saint Girard furent trouvees plusieurs histoires du preux Jourdain de Blaves, lequel fist en son temps choses qui sont dignes de memoire ainsi que pourrez ouyr cy apres, mais premier parlerons qui furent les peres et meres de Milles et Amis, pour ce que c'est la principale matiere de ce livre ainsi comme trouvons par escript⁹.

7 *Milles et Amys*, 1531, exemplaire imprimé à Lyon par Olivier Arnoulet, conservé à Paris, BnF, RES-Y2-696, fol. 1. Dans toutes les citations de ce texte, nous poncturons, accentuons et adaptions les majuscules à l'usage moderne, en discriminant *u* et *v* et en développant les abréviations. Le texte imprimé par Olivier Arnoulet en 1531 est très proche de celui d'Antoine Vérard, qui date de 1503, mais dont le titre est recentré sur le duo des compagnons (« Milles et Amys / Ce romant est nommé, / Lequel racompte les gestes et haulx fais / Du chevalier Miles tresrenommé / Et de Amys, qui furent si tresparfais / Qu'ilz ne peuvent d'ensemble estre deffais / Tant s'aymerent, feussent malades ou sains, / Par vraie amour si que par leurs biensfais / En la fin furent et sont clamez pour saintz », première de couverture [non foliotée], imprimé conservé à Paris, BnF, RES-Y2-157). De même, le prologue n'évoque que les deux compagnons. Pourtant le récit accordera une large place aux parents des deux amis ainsi qu'à leurs descendants.

8 Huguette Legros souligne à quel point ce choix de l'ami face à la famille est particulier dans « *Ami et Amile* : compagnonnage épique et/ou amitié spirituelle », *Bien dire et bien apprendre*, n° 6, 1988, p. 113-129, ici p. 121.

9 *Milles et Amys*, *op. cit.*, fol. a 1 v°/2 v° de la première série de vingt selon une numérotation plus récente : une main a en effet numéroté en chiffres arabes les feuillets par séries de vingt de sorte que la numérotation recommence tous les vingt folios, sans tenir compte des cahiers.

Le remaniement en prose d'*Anseïs de Carthage*, conservé dans un manuscrit unique portant le titre de *Cronique associee*¹⁰, pose lui aussi la question d'une transmission des valeurs entre générations lorsqu'il intègre la trame de l'ancienne chanson de geste dans un nouveau cadre, celui que lui fournit la *Chronique* du Pseudo-Turpin. L'introduction dans la prose d'éléments absents de la chanson initiale, avec d'un côté l'apparition du personnage de Roland et le récit de sa mort à Roncevaux, et de l'autre le récit de la mort de Charlemagne, entraîne une relecture du personnage d'Anseïs, lui-même neveu de l'empereur¹¹. Le duo Charlemagne-Roland n'est en effet pas remplacé par un duo Charlemagne-Anseïs. Le dédoublement des neveux n'est pas une reduplication, et cette *Cronique associee de Charlemaine tres louable et Anseïs icy couplee* semble poser une question commune à plusieurs suites tardives rattachées à l'épisode de Roncevaux, à savoir la possibilité d'une postérité pour cette haute chevalerie illustrée par Charlemagne, à la fois sanctifiée et condamnée à la disparition sur les monts « e tenebrus e grant¹² » des Pyrénées. À la fin de la *Chronique* du Pseudo-Turpin, Charlemagne meurt sans descendance. Son héritier Roland est mort sans enfant, tout comme Olivier, d'ailleurs à peine présent dans cette tradition. Une autre compilation romanesque de la geste carolingienne, celle de David Aubert, insiste sur la mort prématurée du couple de Roland et Aude en mettant bout à bout l'histoire de *Girart de Vienne* et celle de Roncevaux¹³. Certains textes tardifs s'ingénient à inventer des survivants à Roncevaux, et *Galien restoré* par exemple connaîtra un grand succès après avoir été mis en prose, car il donne un fils bâtard à Olivier, nommé Galien Rethoré, « comme qui voudroit dire : c'est celui qui a restauré chevalerie en lieu des douze pers, qui furent presque tous mors a la journee de Roncevaux¹⁴ ». La *Cronique associee* donne bien un

- 10 Le filigrane en forme d'ancre surmonté d'une croix que nous avons relevé dans les premiers cahiers du manuscrit a, selon le catalogue des filigranes de Briquet, cessé d'être employé en France après 1484. Le manuscrit unique de la *Cronique associee* a donc été préparé avant, et la date *ante quem* de composition du texte pourrait être 1484.
- 11 La *Cronique associee* comporte quarante-trois chapitres rubriqués, mais seuls trente correspondent à la réécriture de la chanson d'*Anseïs de Carthage*. Les dix premiers chapitres sont issus de la *Chronique* du Pseudo-Turpin telle qu'elle a été transmise par sa traduction française dite Johannes. Ils racontent la conquête de l'Espagne par Charlemagne à la requête de saint Jacques, les troubles dus à l'invasion d'Agoulant, roi sarrasin, et enfin le désastre de Roncevaux. Les quatre derniers chapitres reviennent au Pseudo-Turpin avec le récit de la mort de Charlemagne.
- 12 Vers d'intonation des laisses CXXXVIII, CLXIX et autres de la *Chanson de Roland*, éd. Cesare Segre, Genève, Droz, coll. « Textes littéraires français » : « Halt sunt li pui e tenebrus e grant », v. 1830, p. 184 ; « Halt sunt li pui e mult sunt halt les arbres... », v. 2271, p. 207.
- 13 David Aubert, *Croniques et conquestes de Charlemaine*, éd. Robert Guette, Bruxelles, Palais des Académies, t. I, 1940, t. II, 1943-1951.
- 14 Imprimé Vérard, fol. 22 v° ; édition moderne : *Galien le Restoré en prose*, éd. Hans-Erich Keller et Nikki L. Kaltenbach, Paris, Honoré Champion, coll. « Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge », 1998, p. 201.

descendant à Charlemagne en développant la figure d'Anseïs, mais celui-ci semble compromettre l'héritage des douze pairs et non « [restaurer] chevalerie ».

Alors que dans les premiers chapitres de la prose on a vu Roland offrir à Dieu son corps mourant, tendre sa chair en offrande, on voit ensuite Anseïs écouter son corps et déclencher le désastre. La nuit d'amour est la cause de bien des jours de guerre. Dans l'espace de la compilation, Anseïs est celui qui annule le sacrifice de Roland, et cela dans un moment d'égarement charnel. Roland meurt en faisant barrage contre les Sarrasins et Anseïs cause leur retour sur le sol espagnol. Il est entraîné dans un enchaînement frénétique de vaines prouesses et surtout de retraites qui le voient rallier vaincu les forteresses autrefois conquises par Charlemagne : Morligane, Lusernes, Esturges, Castesoris se succèdent jusqu'au retour final de l'empereur, arrivé à temps pour sauver son neveu. Dans ce second volet de la chronique, la guerre privée abolit l'idéal de guerre sainte qui animait la première conquête de l'Espagne : la lutte contre les Sarrasins laisse place à un désir de vendetta qui n'a plus rien de noble mais s'appuie sur les mensonges d'Ysoré¹⁵, devenu renégat. C'est en acceptant de mourir s'il le faut sur le champ de bataille qu'Anseïs parvient finalement à racheter sa faute.

68

L'élargissement du cadre transforme ainsi la lecture de la scène de séduction. Dans les remaniements d'*Ami et Amile*, un personnage très négatif, Lubias, assure la continuité du récit et tend à supplanter par sa perversion le rôle de la séductrice Belissant. L'accent narratif est d'ailleurs déplacé et passe du duo amical à la lignée généalogique ; dans l'ascendance comme dans la descendance des héros se reproduisent des jeux de doubles qui perpétuent la lutte contre les traîtres. Dans le cas de la *Cronique associee*, l'alliance de deux traditions engage sur une génération la perpétuation d'une chevalerie idéale avec plus d'acuité que dans les textes d'origine. Cette transmission des valeurs ne se fait pas directement de père en fils, mais indirectement de l'oncle au neveu, et elle est mise en scène deux fois de suite dans l'espace de la compilation. Cet écho entre les personnages permet une réflexion sur l'héritage lignager et, plus largement, sur l'héritage spirituel des valeurs chevaleresques. La scène de séduction est le nœud de toutes les interrogations de la *Cronique associee*.

LES VERSIONS D'UNE SÉDUCTION

Chaque remaniement adapte le motif de la séduction nocturne pour le plier à ses propres choix narratifs. Toutes les versions ne l'investissent pas de la même

¹⁵ Dans le remaniement en prose effectué par la *Cronique associee*, le nom d'Isauré est orthographié Ysoré et Letise est nommée Lutisse : nous utiliserons cette orthographe lorsqu'il s'agit de cette version.

importance. Certaines mises en prose d'*Ami et Amile* préfèrent en garder la saveur grivoise au détriment de sa portée transgressive, tandis que la *Cronique associoe*, dans le sillage de la chanson, met l'accent sur cette transgression.

Dans la chanson de geste d'*Ami et Amile*, la faute des uns entraîne celle des autres comme dans un jeu de dominos. Belissant incite Amile au péché ; celui-ci pousse Ami à prendre la place de son compagnon lors du duel, ce qui l'amène à commettre à son tour une lourde faute (la polygamie). La lèpre d'Ami et le sacrifice des enfants d'Amile sont la punition de ce mariage transgressif. Leurs femmes, Belissant et Lubias, sont les deux visages d'un duo rival mais également dangereux pour les deux compagnons. Elles menacent toutes deux leur lien amical, bien que Belissant rejoigne ensuite les amis pour transformer leur duo en trio lorsqu'elle soigne Ami et accepte la mort de ses enfants. Lubias prend les traits de la mauvaise épouse qui cherche à désunir les amis en initiant une compétition sexuelle à laquelle ils vont échapper¹⁶. Belissant et Lubias sont les héritières de la femme de Putiphar, la séductrice rejetée qui accuse Joseph d'avoir tenté de la suborner, l'une prenant en charge la séduction et l'autre la trahison.

La ruse nocturne de Belissant ne se trouve selon Sarah Kay que dans la chanson de geste d'*Ami et Amile*, ainsi que dans les mises en prose et le miracle qui en dérivent, mais pas dans les autres déclinaisons de la version romanesque en d'autres langues, ni dans sa version hagiographique¹⁷. Les imprimés de *Milles et Amys*, pourtant héritiers de la chanson de geste, proposent de la scène de séduction une version hybride. Comme dans les proses dérivées de la version hagiographique, la figure de la séductrice y est atténuée¹⁸ ; mais les personnages

16 Lorsque les deux chevaliers échangent leur identité, Ami participe au combat judiciaire et Amile se réfugie dans la demeure de son compagnon. Lubias n'est pas mise dans la confiance et ne s'aperçoit pas qu'il ne s'agit pas de son époux ; elle s'étonne de l'épée de chasteté déposée dans le lit conjugal. Par médisance, elle accuse Amile de l'avoir sollicitée... sans savoir que c'est Amile lui-même qui se trouve alors devant elle (*Ami et Amile*, éd. cit., v. 1156-1215, p. 38-39).

17 Sarah Kay, « Seduction and Suppression in *Ami et Amile* », art. cit., p. 133. Pour une présentation des différentes versions et une répartition entre les familles « romanesque » et « hagiographique », voir l'introduction de MacEdward Leach (*Amis and Amiloun*, éd. cit., p. xiv-xviii). Il classe la chanson de geste parmi les versions romanesques.

18 Dans les proses venues de la *Vita sanctorum Amecii et Amelii*, ce n'est pas la jeune femme qui est l'instigatrice de la nuit d'amour (Voir *Ami et Amile*, éd. cit., n. 2, p. xii). Les *Chroniques abrégées* par exemple intègrent au xiv^e siècle une traduction de la version hagiographique que Vincent de Beauvais avait reprise en l'écourtant dans le *Speculum historiale* : seul Amile semble être en cause, et il manque à la discrétion attendue d'un amant lorsqu'il confie son amour à Hardré, qui s'empresse de le trahir (« Amile gette ses yeulx sur la fille du roy ; et le plus tost qu'il pot, il se coucha avec elle [...] » ; *Chroniques abrégées*, ms. Toulouse 452, fol. 59 v^o, transcription de Brian Woledge, « Les versions en prose française de *Ami et Amile* », art. cit., p. 447). Ami n'est pas lié à Hardré par le mariage avec Lubias, la nièce du traître. L'histoire des deux amis forme un îlot autonome qui ne ménage pas de raccords avec d'autres pans narratifs. Une autre prose de cette famille, celle du ms. Lille, B.M. 130, se rapproche cependant de la chanson de geste : le motif de la séduction nocturne est récupéré, mais amputé de son élément essentiel, c'est-à-dire de la ruse de Belissant cachant son identité. Belissant exploite le bénéfice de la surprise et l'attrait immédiat de l'occasion, mais ne dissimule rien. Les deux compagnons, là encore, ne sont pas liés avec

sont intégrés dans un ensemble organique qui engage un fonctionnement propre du motif en le plaçant au début de la réaction en chaîne de la catastrophe. Si la jeune femme fait des avances à Milles, elle n'est que la première à se déclarer : leur amour est réciproque et Milles ne la rejette pas. Après leur échange de serments d'amour, surpris par Hardré qui les dénonce une première fois, les amants entretiennent une liaison platonique. C'est certes à Belissant qu'est confiée l'initiative de pousser plus loin leur relation, mais elle n'a pas à dissimuler son identité pour obtenir la part charnelle d'un amour dont elle est déjà assurée. Belissant est une tentatrice bien innocente qui n'a pas besoin de la ruse pour assouvir son désir et se contente de l'effet de surprise. Ses paroles, si elles sont séductrices, expriment aussi la volonté de Milles :

70

Si advint une nuyt que ainsi comme Milles dormoit en sa chambre et ne pensoit point a Bellissant, la pucelle estant couchee luy print une couvoitise d'amour [...]. La pucelle Bellissant se leva de son lict et vestit une pellice et s'en vint a la chambre de Milles, car elle sçavoit bien la maistrise d'ouvrir l'huis. Et quant elle fut en la chambre, se despouilla et sans dire mot se coucha auprès de Milles, lequel quant il la sentit tout le sang luy fremit et commença a dire : « Helas! sainte Marie, qu'esse cy? – Taisez-vous, dist elle, c'est vostre amie Bellissant! Ne me voulez vous pas aymer? Certes, amours le me fait faire! Il me convient habandonner et fault que je vous prie. Mais ce fait bonne amour; vous sçavez que je suis vostre fiancee et ne puis avecques vous faire villennie ne deshonneur. Et se je le fais, Amours me prient jour et nuict de vous aymer et saichez veritablement que au lict ou j'estoye couchee n'eusse sceu dormir pour tout l'or du monde. » Quant Milles la sent, si l'embrasse et l'acolle et baise doucement; du surplus je me tais et n'en sçauroye que dire¹⁹.

À lire l'imprimé, on a le sentiment que ce n'est pas la faute charnelle qui attire la punition, mais un simple manque à la discrétion courtoise. Alors que dans la chanson de geste Hardré dénonce immédiatement un Amile fautif bien malgré lui, dans l'imprimé les deux amants attirent l'attention du traître parce que Milles est un peu trop consentant : Belissant et lui se rejoignent trop fréquemment pour passer inaperçus plus longtemps²⁰. Les conséquences seront tout aussi graves, mais Belissant passe du côté des personnages positifs,

le lignage du traître : au contraire de la hargneuse Lubias des versions romanesques, la femme d'Ami est ici une comtesse espagnole qui aime son époux et ne profite pas de sa maladie pour le chasser de ses terres.

19 *Milles et Amys, op. cit.*, chap. 43, fol. h 3 v^o, numérotation moderne 1 (dans la 3^e série de 20 feuillets).

20 *Ibid.* : « Ainsi menoit Milles sa plaisance et son deduit souvent avec la pucelle. Mais elle y alla trop souvent car Hardres le trahystre l'espia et s'en donna garde et tant y guetta et fist espier que une foy a l'yssue de la chambre de Milles il la print comme elle s'en retournoit en la sienne ».

contrairement à Lubias que les commentaires du narrateur noircissent encore davantage. Amys n'a d'ailleurs pas jugé bon de mettre en garde Milles contre sa bien-aimée Belissant pour préserver leur compagnonnage, au contraire de ce qu'il se passe dans la chanson de geste. Il faut dire aussi que, dans l'espace élargi du roman en prose, le motif de la femme de Putiphar est déjà apparu plusieurs pages auparavant dans les chapitres concernant les parents des compagnons : le père de Milles a été la victime de la reine d'Antioche qui, parce qu'il l'a repoussée, l'accuse d'avoir tenté de la violer. Le motif de la séductrice rejetée est ainsi diffracté dans le roman par la multiplication des personnages et des aventures, et trace un fil rouge dans la trame du remaniement : Milles lui-même doit dans sa jeunesse repousser les avances d'une femme puissante et dangereuse, la reine de Constantinople, qui se venge en entravant ses amours avec sa propre fille. En aval de l'histoire des deux compagnons, un dernier écho du thème se trouve dans le comportement de Lubias, devenue veuve d'Amys. Ses avances au sénéchal du défunt Milles sont repoussées. Pour se venger, elle emmène avec elle les orphelins laissés par Milles et Belissant en prétextant attendre que l'un d'eux soit en âge de la prendre pour épouse, et tente de les assassiner. La disponibilité sexuelle et matrimoniale fait de ces femmes de vénéreuses prédatrices sur les pas des héros.

Dans *Milles et Amys*, le duo féminin n'est donc plus à l'unisson dans la transgression. Les rôles tenus par des deux femmes sont nettement séparés pour ôter à Belissant son ambiguïté initiale et confirmer Lubias dans sa noirceur. La *Cronique associée* n'effectue pas le même choix dans son remaniement d'*Anseïs de Carthage* : la tentatrice est condamnée plus fermement encore que dans la chanson et Lutisse est presque systématiquement qualifiée de « tres fole fille » par le prosateur.

Dans *Anseïs de Carthage*, deux femmes se répartissent également les traits séducteurs, mais là où leurs comparses d'*Ami et Amile* menacent le lien entre les deux hommes, celles d'*Anseïs* se disputent un seul et même homme. La femme amoureuse s'est dédoublée en deux figures rivales : Letise/Lutisse s'oppose à Gaudisse, le couple d'amants au couple marié. *Anseïs* se trouve être le pivot involontaire d'une triangulation amoureuse déséquilibrée par Lutisse, qui convoite la place d'épouse légitime réservée à une autre. Si dans *Ami et Amile*, Belissant est coupable, elle n'est pas jugée aussi durement que la Lutisse d'*Anseïs de Carthage*. Le mariage avec Amile normalise leur couple et légitime le désir de Belissant. Mais dans *Anseïs de Carthage*, c'est l'amour de la rivale Gaudisse, personnage entièrement positif, qui est légitimé par le mariage et attire la princesse sarrasine dans la sphère chrétienne.

Le couple illicite *Anseïs/Lutisse* s'oppose donc au couple licite *Anseïs/Gaudisse* qui aurait dû réaliser enfin une paix durable entre les Sarrasins et les

chrétiens : Gaudisse est la fille du Sarrasin Marsile et le mariage avec le jeune roi d'Espagne a été négocié afin de réaliser une union des deux mondes à travers la naissance attendue d'un héritier qui puisse incarner les idéaux chevaleresques partagés à la fois par les chrétiens et par les Sarrasins. Mais l'union, lorsqu'elle se réalisera, aura été vidée de sa signification politique : la vengeance d'Isauré a consisté à retourner Marsile contre Anseïs par le mensonge, et le roi sarrasin désavoue le mariage de sa fille.

72

La structuration des couples d'amants et des couples de personnages opposés n'est pas un décalque exact entre les chansons d'*Ami et Amile* et d'*Anseïs de Carthage*. Là où dans *Ami et Amile* le père de la jeune séductrice, Charlemagne, donne sa bénédiction au mariage et légitime finalement l'union, dans *Anseïs* le mariage échappe à Lutisse et transforme par contrecoup le mariage politique d'Anseïs et Gaudisse en mariage d'amour. Mais l'adaptation du motif à la chanson d'*Anseïs* n'est pas un simple emprunt pittoresque destiné à rendre plus piquante la faute charnelle, et la compilation de la *Cronique associée* en exploite toutes les possibilités de résonance lorsqu'elle le réécrit à son tour. Dans la rubrique introduisant le chapitre de soudure entre les deux textes remaniés d'*Anseïs* et du Pseudo-Turpin, le remanieur qualifie la jeune fille Lutisse de « cause movente et matere de la cronique et adventure jointe a celle de Charlemaine²¹ » : il identifie l'initiative nocturne de Lutisse comme le nœud de l'histoire d'Anseïs, mais au-delà, il en fait aussi le raccord profond entre les deux volets de sa compilation romanesque, entre l'héritage de la *Chronique* du Pseudo-Turpin et celui d'*Anseïs de Carthage*. Deux figures de la ruse traversent en effet la *Cronique associée* et déclenchent la catastrophe par le libre cours donné à leur convoitise : Ganelon et sa cupidité, venu de la *Chronique* du Pseudo-Turpin ; Lutisse et sa concupiscence, venue d'*Anseïs de Carthage*. Un nouveau duo apparaît dans la compilation, joué par deux personnages qui ne se rencontrent jamais mais se font écho. Ils tiennent le discours double de la séduction et de la trahison.

LA RUSE NOCTURNE DE LUTISSE : DÉRÈGLEMENT DU DÉSIR ET ATTEINTE AU FONDEMENT DES RAPPORTS SOCIAUX

Les traditions couplées par la *Cronique associée* sont liées par des dédoublements de personnages qui fondent la cohérence de la compilation. En minant les rapports de confiance, les deux figures de séducteurs engagent une réflexion sur la possibilité du lien interpersonnel. Lutisse joue un rôle particulièrement intéressant ; entre le silence imposé, le silence feint et la parole oblique, elle

²¹ *Cronique associée, op. cit.*, fol. 30r^a.

manipule les signes sans jouir de leur perversion mais introduit un profond désordre qui atteint aussi le discours du texte.

Ganelon et Lutisse sont clairement désignés par le remanieur comme des traîtres et des séducteurs, mais ce sont d'abord des personnes séduites. Ganelon, tel que la version du Pseudo-Turpin l'a modelé, n'a rien ici de la sombre grandeur du seigneur de la *Chanson de Roland*. La revanche contre Roland n'est pas le mobile de sa trahison, c'est l'appât du gain qui guide ses pas et lui fait accepter de livrer Charlemagne lui-même à Marsile et à son frère Baligant. Il adopte alors un discours décepteur en annonçant à Charlemagne ce que celui-ci désire entendre : les Sarrasins acceptent le baptême, la guerre est finie et chacun peut rentrer chez soi. Si Ganelon est séduit par les richesses que les paroles de Marsile lui font miroiter, Lutisse est séduite par le discours élogieux tenu sur le jeune roi par son propre père :

La fille, oyant celles loanges, commença ung pou a penser et ne dit mot une grant pieche. Une fois elle se changoit de couleur, blanche et puiz vermeille, et a pou qu'elle ne sçavoit s'elle estoit ou morte ou en vie. Tant devint damoiselle estrange par ung amour qui le ravi, qu'en grant ardeur commence a dire qu'il convenoit de droite force qu'elle fust a cellui amie ou femme en leal mariage²².

Son père la réduit au silence en lui rappelant que l'écart de rang et de fortune interdit un tel mariage, tandis que l'honneur rend le concubinage hors de question. La passion a fait oublier à Lutisse non seulement sa place, mais aussi ce qu'elle se doit à elle-même. Les convenances sociales s'effondrent devant la nécessité d'un assouvissement du désir qui « [convient] par droite force ». L'autorité paternelle est néanmoins suffisamment forte pour la rappeler aux normes sociales qui la condamnent à la dissimulation de ses sentiments :

Lutisse atant plus ne parla, mais se faindit sur la response. Comme femme desesperee se partit douloureusement et s'en entra en une chambre, tant eschauffee que merveilles sur l'amour de cest Anseïs. [...] Celle donques, si atournee de ceste tresardante flamme, se contint douloureusement et moult fort le reagreva le celer son ardant corage pour doubte de sa deshonneur. Toutevoies

22 *Ibid.*, fol. 31^ra-31^rb. Contrairement à la prose, la chanson se contente ici d'un seul vers et n'insiste pas sur le ravissement à soi-même de Lutisse : « Ot le la bele, li cors li est fremis » (v. 249). En évoquant la pâleur de Lutisse, la prose rappelle ces vers du *Cligès* de Chrétien de Troyes : « Bien a Amors droit assené : / El cuer l'a de son dart ferue. / Sovant palist, sovant tressue, / Et maugré suen amer l'estuet » (v. 460-463). Nulle personnification de l'amour dans notre texte cependant : sans le vouloir, c'est Ysoré qui joue le rôle d'Amour lorsqu'il dresse le portrait du jeune roi, et ses louanges sont le dard dont est frappée sa fille. Avec le deuxième membre de la phrase (« a pou qu'elle ne sçavoit s'elle estoit ou morte ou en vie »), c'est l'état amoureux de Lancelot qui vient à l'esprit du lecteur : « Ne set s'il est ou s'il n'est mie... » (v. 716). Voir Chrétien de Troyes, *Romans*, éd. Charles Méla et Olivier Collet, Paris, LGF, 1994, p. 304-306 et p. 521.

moult long espace se contint, ainsi que dit est, celement comme elle peut, et faindit sa concupiscence telement envers Ysoré que plus de ce ne se perchupt²³.

Or, si parler de son désir était interprété par son père comme une preuve de légèreté, le dissimuler est en fait la première faute de Lutisse. Parler est inconvenant, mais se taire est un péché de taciturnité :

[...] le péché de taciturnité a une dimension individuelle et une dimension sociale. Au niveau individuel, l'excès de silence entraîne une prolifération libre, incontrôlée et souvent violente des pensées dans l'intériorité, qui n'autorise aucune forme de vérification et de corrections par autrui. [...] En outre, si dans un moment de douleur aiguë, on garde le silence au milieu des autres, on se condamne à souffrir encore plus en empêchant la douleur de sortir de soi-même²⁴.

74

C'est un excès répréhensible en tant même qu'excès. C'est aussi une déformation de la transparence entre action et intention, sentiment et comportement, qui va pousser son père à l'erreur en lui laissant croire que Lutisse a abandonné ses projets. Le silence est une distorsion des signes. Cette distorsion est poussée plus avant par Lutisse, qui passe par le détour de la ruse pour obtenir l'objet de ses vœux. Profitant d'une absence de son père, parti négocier le mariage d'Anseïs et Gaudisse, Lutisse envoie une lettre mensongère au jeune roi pour l'attirer auprès d'elle sous le prétexte fallacieux d'un siège à soutenir pour elle. Cette lettre, qui est développée dans la prose alors qu'elle n'était que mentionnée en deux vers dans la chanson, attire l'attention sur l'artifice du langage métaphorique par lequel Lutisse dissimule son véritable objectif :

Tresexcellent prince, roy Anseïs l'oultre passe des roys, salut et honneur. Comme il soit ainsi, mon tresredoubté prince, que vostre renommee si soit espandue en mer et en terre et partout le monde d'estre le plus poissant prince et le plus redoubté, toutevoies, mon excellent prince, vostre tresredoutee puissance n'a secouru a la neccessité que j'ay et grevement de force des ennemis secrez de mon pere, ausquelz eussiez fait resistance se je vous eusse adverti. Et qu'ainsi soit, chier sire, que riens n'en aiez sceu, ce non obstant, vray est que n'a gueres de temps, soubz envie du service que vous fait mon pere, aulcuns de ses ennemis

23 *Cronique associee, op. cit.*, fol. 31v^a-31v^b.

24 C'est la définition qu'en donne Grégoire le Grand, l'un des quatre pères de l'Église, telle que la présentent Carla Casagrande et Silvana Vecchio, *Les Péchés de la langue. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*, trad. Philippe Baillet, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Histoire », 1991, p. 313-314. Philippe Lefort fait quant à lui une interprétation clinique de l'état de Lutisse dans « De l'Anseïs épique à l'Anseïs en prose : les avatars d'une scène de séduction », dans Danielle Buschinger et André Crépin (dir.), *Amour, mariage et transgressions au Moyen Âge*, Göppingen, Kümmerle Verlag, 1984, p. 271-281.

secrez de prez de Connimbres se sont esmeuz sur moy et m'ont volu prendre de force pour moy en adultere tourner ; si que pour doubte d'iceulz ennemis je me sui retraite ou chastiau de Connimbres pour attendre le vostre secours. Et en vous ay si bonne fiance que, come mon pere vous en a requis, vous me garderés et preserverés de ceste reproche et enchasserés iceulz ennemis a ma delivrance et a vostre gloire.

Esript a Connimbres de ma propre main comme pucelle desolee priant a Dieu pour vous et pour le prosperité de vostre roialme²⁵.

Puisque l'expression directe de son désir lui a été interdite, Lutisse le projette sur l'écran du fantasme en se présentant comme l'objet du désir d'autrui. En tissant une équivalence entre l'atteinte à son corps et l'atteinte au fief de son père, Lutisse ne croit pas si bien dire puisqu'Ysoré considérera que le déshonneur qu'elle a encouru en se livrant au roi est un affront personnel justifiant la rupture du lien de vassalité.

Le même balancement entre l'aveu et le rejet dans le silence, expérimenté d'abord face à son père, se répète ensuite face à Anseïs : après l'avoir attiré dans la ville de Connimbres grâce à cette lettre mensongère, Lutisse ose le discours sans détour et offre son corps à Anseïs²⁶. Le roi refuse et lui intime de se taire. Le texte a les raffinements de l'ironie quand c'est bien la parfaite obéissance de Lutisse qui lui permet d'entrer dans le lit du roi... et d'y rester, en se taisant lorsqu'il lui demande si elle est une chambrière :

Elle s'en issi de sa chambre nue, couverte d'un manteau, et vint entrer dedens la chambre ou le roy se gisoit ; ou lit se coucha au plus prez de lui et fist par sa chaulde maniere que tantost il fut resveilliez. Quant donques il fut resveilliez et

25 *Cronique associee, op. cit.*, fol. 34 r^a-34 v^a. Si Lutisse souhaite faire fi des codes sociaux, elle maîtrise très bien les convenances épistolaires avec cette lettre rédigée en cinq parties, comme le conseillent les traités épistolaires de l'époque : *salutatio, captatio, narratio* (exposé des faits et argumentation), *petitio* (exposé de la demande), et *conclusio*. Voir Dominique Demartini, *Miroir d'amour, miroir du roman. Le discours amoureux dans le Tristan en prose*, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 281.

26 « Sire, dist elle, vrai est que grant pieche a- [fol. 35 v^a]-prez vostre couronnement, a vostre licence me vint voir mon pere. Et comme il se devisoit a moy de vostre bonté, sens et proesse, et de vostre beaulté, Amours, qui ne dorment jamais, s'en vindrent lors en mon encontre moy flammoier d'une tel flamme que mes desirs furent espris de mes volentés si contraindre qu'il convint que lettre feisse et vous envoiasse pour vous esmouvoir ou voiage ou quel present estes venus, si ques, mon tres redoubté prince, puiz que vous estes icy, pour de mon volloir estre deschargié convient il par necessité que ma bouche si se largisse a vous dire qui est la fille qui vous ayme plus que nul hom- [fol. 35 v^b]-me qui soit vivant pour lors ou monde. Et veritablement, ce dist elle, ce sui je, la quelle comme habandonnee a la vostre tant douce amour humblement le corps vous presente et vous prie amoureusement qu'en la maniere qu'il vous plaistra moy conduire [...] au pechié que tant je desire soie mise et determinee pour achever une partie de ma chaulde charnalité, ou vraiment a la faulte et carence de ceste singulere amour je seray brief exterminée a la mort tresdure et cruele. » (*Cronique associee, op. cit.*, fol. 35 r^b-35 v^b.) On retrouve dans les paroles de Lutisse le verbe *convenir* utilisé pour exprimer la victoire de la nécessité sur les bienséances.

qu'il trouva la damoiselle et le senti humainement, ne sceut a pou qu'il devoit faire, tant fut souppris et esbahis. Mais quant il sceut qu'elle fust femme par la main dont il la senti, il lui vout adonques enquerre qui elle estoit et dont venoit. Nonobstant, a celle requeste elle ung seul mot ne respondi. De rechief lui requist aincoire qu'elle laissast sa compaignie s'elle estoit nee de hault lieu – mais s'elle n'estoit que chambriere et issue de basse ligne, demourast et ne deist mot. Celle se teut et print la main de cel roy et fort le pressa. Et lors qu'il la sentist ce faire, moult doucement il l'acola et a celle tresmaudite heure il la congnut charnelement a son meschief et prejudice et grande desolation de son regne et pays d'Espagne²⁷.

Lutisse est celle à qui est nié le droit à une parole droite, en accord avec ce qu'elle pense et ce qu'elle veut, parce qu'incapable de vouloir ce qu'il faut. Contre la parole elle choisit de faire parler les corps, et une inflexion de détail entre la chanson et la prose est à ce propos intéressante à relever : au lendemain de la nuit fatale, le roi reconnaît la jeune femme au son de sa voix dans le texte en vers, mais dans le remaniement, c'est lorsque le jour se lève qu'il reconnaît Lutisse après l'avoir connue charnellement. Le corps de Lutisse parle bien à son corps défendant :

Apres qu'ilz eurent ainsi pechié et qu'ilz virent poindre le jour, la damoiselle se leva et le roy adont le congnut – dont il eut une tele angoisse a ceste heure et tele tritresse qu'il n'est nul qui le peusist croire²⁸.

Le dérèglement de la parole et le manquement à la parole donnée sont intimement liés. Quelle que soit l'intention initiale du jeune roi, Ysoré juge qu'Anseïs a manqué à ses vœux de noblesse en touchant à Lutisse : pour « latrayson et la foy faulsee, indigne es tu d'estre roy et [ne] vaulz pas qu'on te rechoipve en champ mortel ou en bataille²⁹ », s'exclame-t-il. L'axe vertical des relations hiérarchiques a ainsi été perturbé par le triple mensonge de Lutisse qui trompe son père, attire Anseïs dans sa ville sous un faux prétexte, puis se fait passer pour plus bas qu'elle n'est – une chambrière – afin d'obtenir ce qu'elle n'est pas assez grande dame pour légitimement posséder. La rupture initiale de la correspondance spéculaire entre intérieur et extérieur a entraîné un mensonge capable de contaminer tous les modes de la communication, « provoquant au fur et à mesure faux témoignages, flatteries, fraudes, diffamations, hérésies, schismes, rumeurs incontrôlables, parjures³⁰ ». Tous les rapports hiérarchiquement établis de la société féodale se disloquent lorsque leur fondement même est attaqué :

27 *Ibid.*, fol. 36 v^oa-36 v^ob.

28 *Ibid.*, 36 v^ob-37 r^oa.

29 *Ibid.*, fol. 100 r^oa.

30 Carla Casagrande et Silvana Vecchio, *Les Péchés de la langue*, op. cit., p. 33.

la parole, et à travers elle, le serment et l'hommage. Le résultat immédiat est le mensonge par lequel Ysoré entraîne Marsile dans la guerre, en lui faisant croire qu'Anseïs a refusé Gaudisse. Parce qu'Anseïs s'est abaissé au niveau social de Lutisse, Ysoré se hisse à celui d'Anseïs en se fiançant à Gaudisse : l'ancien vassal devient le rival de son seigneur lorsqu'il fait rompre les fiançailles des jeunes promis³¹. Mais en cédant à la tentation, Anseïs a aussi fait défaut à la parole donnée à Charlemagne d'être un roi respectueux de ses sujets et de ne pas toucher à la jeune fille. Les relations binaires s'articulent en effet sur une chaîne constituée de plusieurs couples possibles : Ysoré et Anseïs sont liés par l'hommage, mais Anseïs est lui-même lié à Charlemagne, ce qui justifie son intervention finale pour rétablir l'ordre. Charlemagne lui-même se trouve engagé dans une autre relation privilégiée, avec saint Jacques, auquel il avait promis de libérer la voie de Compostelle de la présence des Sarrasins. Un ange vient rappeler sa promesse à Charlemagne, ce qui le conduit à venir en aide à Anseïs pour repousser les hommes de Marsile hors d'Espagne.

PAROLE MINÉE ET TRANSMISSION DU TEXTE

Dans ce texte qui semble interroger les modalités de la communication et la transmission des modèles de comportement, que penser du projet affiché par le remanieur de donner au lecteur une leçon morale « soubz chastoy de vraie noblesse et loee elevation de tres excessive proesse³² » ? L'épilogue conclut le récit en termes d'édification :

Les fortunes du roy d'Espagne doibvent estre l'experiment assez publique de bien vivre et gouverner terre ou royaume aux amministrateurs et princes qui y regentent ou gouvernent, par le quel hault experiment ilz se chastoient et se riglent a l' [*exercite*] de vraie foy, a l'amour de Dieu et leur proisme. Oultre aincoire, en recongnissance de l'honneur ou ilz sont permis, se doibvent mettre a scrutiner les griefz maulz et les doleances quilz vindrent du roy Anseïs, sur quel regart ilz se disposent de bien vivre en cel mortel monde et puissent aussi eschiever les pareilles adversitez, pour lesquelles donques fuir, je supplie amoureusement que ce petit livre et volume, fait pour les nobles ad-[fol. 145v^ob]-vertir, soit receu en patience au chastoy d'eulz et pour la paix des terres qu'ilz ont dessoux eulz³³.

31 C'est évidemment sans compter sur les manœuvres de la jeune Sarrasine qui s'arrange pour se faire enlever par Anseïs : elle aussi était tombée amoureuse du roi sans l'avoir vu auparavant.

32 *Cronique associee*, *op. cit.*, fol. 1v^ob.

33 *Ibid.*, fol. 145 r^ob-145 v^ob.

L'histoire d'Anseïs est passée au rang de contre-exemple. Charlemagne, amateur de textes anciens, avide de mettre en pratique l'exemplarité qu'ils lui montrent, est un miroir positif du mode de transmission voulu par le remanieur. Mais Anseïs est un miroir inversé narrativement plus développé et plus dynamique.

78

Peut-être la *Cronique associee* propose-t-elle un traitement beaucoup plus dur de Lutisse que les autres proses parce que s'y jouent les inquiétudes du compilateur. Les textes hérités du passé proposent des grilles claires d'interprétation, mais leur application peut donner lieu à l'erreur et à la faute dans un monde où les signes sont déviés : l'éclatement des liens deux à deux qui trouve son origine dans la séduction de Lutisse menace aussi au bout de la chaîne le duo privilégié du remanieur et de son lecteur. Rappelons en effet que les XIV^e et XV^e siècles voient la littérature entrer dans une phase réflexive qui réévalue les acquis des siècles précédents. Le phénomène massif des mises en prose de textes antérieurs est l'un des traits dominants de ce mouvement de réévaluation du patrimoine en langue romane par la réécriture : les remaniements en prose traduisent la valeur accordée aux œuvres vernaculaires et à la culture dont elles sont l'expression. Les transmettre à la postérité, c'est les passer par un filtre critique. Il s'agit aussi souvent de ressaisir toute une tradition en un tout cohérent : les compilations romanesques que nous avons évoquées rassemblent en un même texte les différents pans d'une tradition jusqu'alors dispersée en plusieurs versions parfois concurrentes. Mettre en prose une ancienne chanson de geste, c'est en même temps entreprendre de transmettre à l'auditoire un texte fonctionnant sur des valeurs chevaleresques qui n'ont plus cours, ou en tout cas qu'il faut mettre « à l'appetit et cours du temps³⁴ ». Ces valeurs apparaissent dans la fiction comme un code à exposer et à proposer aux lecteurs comme modèle, que ce soit dans les imprimés ou dans la *Cronique associee*. Mais cette dernière, loin d'adopter le ton confiant de *Milles et Amys*, le présente avant tout comme un code exposé à la faute et fragilisé par la faiblesse humaine.

34 *Ibid.*, fol. 1v^oa.

DEUXIÈME PARTIE

**Former un duo :
le lien social et politique**

LE PATIENT ET CELUI QUI LE GUÉRIT,
OU LE PATIENT FACE À CELUI QUI LE GUÉRIT ?
MÉLANCOLIE ET MÉDIATION DANS LES TEXTES
LITTÉRAIRES DES XII^e ET XIII^e SIÈCLES

Pierre Levron

Les textes littéraires du douzième et du treizième siècle font de la mélancolie une crise du rapport à l'autre et surtout du lien entre un individu et son entourage. La rupture de ce dernier définit une passion mélancolique au moins autant que le comportement ou le tableau clinique, dans le cas de maladies atrabilaires. Les crises de mélancolie décrites par les textes médiévaux comprennent trois phases : le déclenchement, la médiation et la guérison, qui forment une « triade rhétorique archétypale » servant à décrire et à contrôler les passions atrabilaires¹. La médiation est l'intervention d'un personnage qui tente de résoudre une crise de mélancolie touchant un autre personnage (Gauvain interpellant le roi Arthur plongé dans ses pensées, par exemple). Elle a deux buts principaux : rétablir les normes de comportement et empêcher l'isolement de l'atrabilaire. C'est à la fois un cas de relation binaire solidaire et une dialectique de l'antagonisme entre deux figures, parce que le rappel à une moralité commune révèle parfois des conflits interpersonnels ou des clivages sociaux sinon institutionnels. C'est surtout un dispositif anthropologique fréquent, efficace et corroboré par les usages sociaux historiques², qui vise à restaurer un lien entre le patient et la société qui l'entoure. Les encyclopédies et les ouvrages médicaux la définissent souvent comme une intervention autoritaire, tandis que les textes littéraires favorisent l'établissement de rapports affectifs. Les maladies mélancoliques sont un terrain privilégié d'expérience pour la reconstruction d'une relation entre un malade et la société, dans la mesure où la guérison passe par l'établissement d'un lien entre l'atrabilaire et celui qui le soigne. Comment s'élabore ce lien, alors même que l'affection que le médiateur porte au patient complique sensiblement la situation ? Notre enquête portera d'abord sur la typologie littéraire des

1 Pierre Levron, *Naissance de la mélancolie dans la littérature des douzièmes et treizièmes siècles*, thèse sous la dir. de Jacqueline Cerquiglini-Toulet, université Paris-Sorbonne, 2005.

2 Voir Guillaume de Saint-Pathus, *Miracles de Saint Louis*, éd. Percival B. Fay, Paris, Honoré Champion, 1932, miracle XIII, p. 41-45.

pathologies mélancoliques à clinique « liante » ; elle traitera ensuite les cliniques autoritaires et les cliniques affectives.

LA MALADIE OU LA RUPTURE DU LIEN

82 Le mélancolique littéraire du Moyen Âge central n'est pas seulement triste, pensif ou solitaire. Il est souvent malade et, quand il ne l'est pas formellement, la maladie forme souvent l'arrière-plan idéologique de sa passion. L'étude de la mélancolie dans les textes littéraires du Moyen Âge central passe par celle des maladies qui suscitent cet état ou qui en découlent. L'expression « maladie mélancolique » a deux sens. Selon la théorie des humeurs, il s'agit d'une pathologie provoquée par un excès de bile noire ou par l'influence excessive de la bile noire sur un organisme. Les *Remèdes Populaires*³, recueil de recettes médicales d'oïl datant de la fin du treizième siècle, affirme ainsi : « Et u melancolie surhabunde, le corps malmet et fait derver et si ne puet la folie de legier esciver⁴ ». Le déséquilibre humoral affecte donc le corps, mais aussi l'esprit. Il existe cependant une différence de taille entre la folie atrabilaire des médecins et celle des écrivains. Le rédacteur des *Remèdes Populaires* invoque le dérèglement de la chimie interne du patient quand les écrivains s'inspirent souvent de la nosologie contemporaine de l'amour héroïque. L'amour est en effet la cause fondamentale des mélancolies pathologiques, et ce pour deux raisons : il existe tout d'abord un lien structurel entre les passions amoureuses et les passions mélancoliques. Toutes deux sont des états qui bouleversent la nature existentielle d'un individu en mettant en cause momentanément ses fonctions et ses capacités. L'héritage conceptuel de l'*acedia* se retrouve d'ailleurs ici ; les mélancolies amoureuses sont beaucoup plus facilement et beaucoup plus gravement pathologiques que les mélancolies naturelles aux yeux des écrivains médiévaux parce qu'elles mettent en cause le deuil impossible d'une absence ou d'une perte. L'accident l'emporte alors sur la substance, pour reprendre des catégories développées par la philosophie médiévale, puisque la perte – réelle ou subjective – provoque la maladie. L'importance de l'amour héroïque tient en outre à sa nature. Cette maladie, née de la frustration d'un désir amoureux, a pour cause intellectuelle l'obsession de l'amant, mise en avant par le *Lilium Medicinae* de Bernard de Gordon : « Et quia est in continua

3 *Remèdes populaires du Moyen Âge*, éd. Amédée Salmon, dans *Études romanes dédiées à Gaston Paris*, Paris, librairie Émile Bouillon, 1891, p. 253-266.

4 *Ibid.*, p. 254.

meditatione : ideo sollicitudo melancolica appellatur⁵». L'amour héroïque est donc une pathologie provoquée par le caractère impérieux d'un fantasme amoureux. Valescus de Tarente parlera quant à lui d'un « amour désordonné et irrationnel » dans son *Philonium*⁶.

La démence mélancolique est la seconde pathologie littéraire dérivée de l'amour héroïque. Ses racines médicales sont triples : la manie pronostiquée par Bernard de Gordon, les avatars furieux de l'amour héroïque, tels la « mélancolie canine⁷ » décrite par le *Speculum doctrinale* de Vincent de Beauvais⁸, la lycanthropie décrite par Rhazès dans son *al-Hawi*⁹, et l'épilepsie¹⁰. Le réseau idéologique de la folie insiste davantage sur la déshumanisation du malade que celui de l'amour héroïque. L'auteur du *Tristan en prose* compare son héros, qui erre en proie à la folie, à un animal :

Or dist li contes que, puis que mesires Tristrans se fu partis de la damoisele ki mesagiere estoit de Palamidés et il ot si du tout perdu le sens et le memoire k'il ne savoit k'il faisoit, il conmencha esranment a desrompre les dras k'il avoit vestu, ausi con uns forsenés, si k'il aloit par mi le Marés braiant et criant, saillant et courant, tout en tel maniere comme une beste forsenée¹¹.

La démence se définit par l'assimilation du malade à deux antithèses de l'homme courtois : le fou et l'animal furieux. Primordiale dans cette description aussi bien que dans d'autres portraits de déments mélancoliques, la perte de la conscience ne qualifie pas à elle seule la folie. Elle s'accompagne de l'animalisation d'un individu réagissant de manière instinctive : Yvain et Tristan se nourrissent de viande crue¹² et Amadas frappe et mord le jeune homme qui lui a annoncé le mariage d'Ydoine¹³. Si les médecins ne sont pas exempts d'un regard anthropologique sur la souffrance des malades, comme le montre la traduction latine du *al-Hawi* de Rhazès, cet aspect est essentiel chez

5 Bernard de Gordon, *Lilium Medicinae*, cité par John Livingston Lowes, « The lovers maladye of hereos », *Modern Philology*, n° 11, 1914, p. 492-524 : « Et puisqu'il est plongé dans des méditations continuelles, on appelle sa pensée mélancolie » (nous traduisons).

6 Valescus de Tarente, *Philonium (Aureum ac perutile opus practicae medicinae operam dantibus : quod philonium appellatur)*, Venise, 1521, fol. xvi (bas de la colonne de gauche) ; cité par John Livingston Lowes, « The lovers maladye of hereos », art. cit., p. 505.

7 Voir aussi Romaine Wolf-Bonvin, *Textus, de la tradition latine à l'esthétique du roman médiéval*, Paris, Honoré Champion, 1998, p. 249-250.

8 Vincent de Beauvais, *Speculum doctrinale*, livre 14, LIX, « De melancholia nigra et canina et amore qui dicitur ereos », cité par Philippe Walter, *Canicule*, Paris, SEDES, 1988, p. 161.

9 John Livingston Lowes, « The lovers maladye of hereos », art. cit., p. 507-508.

10 Danielle Jacquart et Françoise Micheau, *La Médecine arabe et l'occident médiéval*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1996, p. 93.

11 *Le Roman de Tristan en prose*, éd. Philippe Ménard, Genève, Droz, t. I, 1987, XII, § 168, p. 247-248.

12 Chrétien de Troyes, *Le Chevalier au Lion (Yvain)*, éd. Mario Roques, Paris, Honoré Champion, 1966, v. 2826 à 2828 ; *Le Roman de Tristan en prose*, éd. cit., p. 248.

13 *Amadas et Ydoine*, éd. John Revell Reinhard, Paris, Honoré Champion, v. 1804-1820, p. 57.

les écrivains. Un malade mélancolique « littéraire » est avant tout un personnage qui fuit ses semblables. La désocialisation est donc un symptôme essentiel, que l'on rencontre lors des épisodes de mélancolie héroïque ou furieuse. La triade rhétorique archétypale (crise-médiation-résolution) qui préside à la narration des crises mélancoliques dans les textes littéraires se fonde sur un impératif moral et anthropologique : les maladies mélancoliques opposant leur patient à un code moral commun, les résoudre est d'autant plus impératif que le choc moral est violent. La pitié fait partie des références éthiques communes, comme le montre un passage d'*Amadas et Ydoine* où Amadas est plaint par ceux qui passent devant son logis :

84

Quant passent par devant l'ostal
Ou li enfes gist du grant mal,
Se dient tout : « Alas ! alas !
Grans damages est d'Amadas
Qui si languist ; che est dels grans ;
S'or fust haitiés, liés et joians,
Dix ! com il le fesist hui bien !
Certes n'en doutissons de rien
Que de deus pars tous nes venquist.
Dius ! quel douleur que si languist ! »
N'i passe nus qui ce ne die¹⁴.

La scène oppose des personnages socialisés mobiles et pleins de compassion à un personnage immobile et solitaire. La maladie atrabilaire est dès lors définie comme un état qui prive sa victime de traits propres à l'aristocratie : la sociabilité, envisagée ici sous l'angle de la participation à un tournoi, et le dynamisme. La scène oppose surtout un malade seul à une logique unanime, qui utilise la pitié aussi bien pour manifester son affection à un personnage aimé de tous que pour mesurer l'infraction à une norme : le héros ne fait pas ce qu'il devrait faire. Sa maladie tranche tout d'abord avec l'idée d'une essence noble inspirée du tempérament sanguin, qui suppose une bonne santé ; elle scandalise, parce que le lien entre le patient et la société est rompu. À côté de la sympathie, les textes présentent donc des cliniques autoritaires des pathologies mélancoliques. Le médecin les incarne.

14 *Ibid.*, v. 858-868.

Les médecins représentent un type particulièrement important de médiateur autoritaire, dans la mesure où ils détiennent tout d'abord un savoir qui leur confère l'*auctoritas*¹⁵, et ensuite parce qu'ils prônent parfois des soins reposant sur l'instauration d'une relation autoritaire avec un patient. Nous examinerons dès lors les formes revêtues par une certaine violence, physique ou symbolique, exercée sur le malade de mélancolie et sur leur échec, relatif ou total.

Guiron le Courtois relate la flagellation par un nain difforme d'un chevalier anonyme souffrant d'amour héroïque :

Li nains, qui trop ert plus lait asés que dit ne vous ai, s'en vint droit vers le chevalier [...]. il ne s'aresté ça ne la, ne ne descent, ainz s'en vint droit vers le chevalier qui encore demenoit son duel, et hauce la corgiee e fiert le chevalier enmi le vis, tout a plain et a descouvert, si qu'il en fait le sanc jaillir au premier cop, et bien a pou qu'il nel feri en l'oill senestre. Li chevalier, qui le nain voit e qui le reconoist errament, giete les mains, mes non pas por le nain seisir, mes por covrir soi le visatge, son vis covre encontre les cox que li li done qu'il ne mostre a cestui point autre desfense de sa part. E cil qui nule cortoisie n'a en soi, e de sa nature li vient q'il soit fellon et annuieus e vilain, de tout son pooir le refiert tant com il puet, de la corgie a la main destre¹⁶.

L'épisode utilise deux éléments de base : un chevalier est fouetté par un nain qui s'oppose à lui aussi bien au physique qu'au moral ; il est ici au service d'une dame qui soigne le chevalier. Il représente donc l'autorité d'une manière ou d'une autre. La neutralité de l'énoncé médical est toutefois remplacée par une autorité vue au prisme de l'idéologie courtoise. Le romancier s'inspire à l'évidence d'une pratique médicale alliant les remontrances et les châtements corporels, mais l'inverse. Une jeune fille tenant un discours très virulent succède au nain. Ces deux instances sont des caricatures d'une mélancolie essentielle pour l'un, le caractère grossier du personnage et de sa monture étant interprétables dans ce sens, et accidentelle pour l'autre, puisqu'ils reproduisent une maladie héroïque où le corps souffre et où le suicide est une perspective possible. Le romancier utilise deux outils de traitement préconisés par Bernard de Gordon : la flagellation et les remontrances. Il en transforme cependant la teneur en utilisant un nain hideux, qui pourrait faire écho à la « *vetula turpissima in aspectu* » que Bernard de Gordon conseille de faire intervenir dans les cas les plus

15 Jacques Verger, *Les gens de savoir à la fin du Moyen Âge*, Paris, Puf, 1997, p. 32.

16 *Guiron le Courtois*, éd. Wenceslas Bubenicek, thèse de troisième cycle sous la dir. de Roger Lathuillère, université Paris-Sorbonne, 1985, t. III, p. 34-36. Voir Anne Martineau, *Le nain et le chevalier. Essai sur les nains français du Moyen Âge*, Paris, PUPS, 2004, p. 180, p. 186-187, et p. 223.

désespérés¹⁷ et en remplaçant les discours exhortant au salut par une incitation au suicide. L'hybridation de deux remèdes violents rend leur brutalité beaucoup plus pathétique; elle associe également le récit à une tradition littéraire dans laquelle les mélancolies pathologiques sont délétères quand on leur laisse libre cours. La mort de Didon telle que *Le Roman d'Eneas* la relate¹⁸ ou la fuite de Tristan qui n'a pas réussi à se suicider dans le Morrois au début de sa démence racontée par le *Tristan en prose* servent peut-être de références implicites à l'épisode. Si le principe d'une thérapie par choc émotionnel est à l'œuvre ici, il est disqualifié par l'imposition littérale d'une violence discourtoise qui accroît temporairement la mélancolie du patient, alors que l'on se trouve dans une situation où ce dernier ne peut être raisonné.

La subversion de la médecine est le second phénomène essentiel. Philippe de Rémy raconte par exemple que le médecin appelé au chevet de Jehan ne parvient pas à diagnostiquer sa maladie :

86

Li quens son fusessien mande,
 Si li prie et si li commande
 Que il de li garde preïst
 Et en garison le meist.
 Li maïstres dist que bonement
 Fera le sien commandement;
 Puis li taste, qu'il n'i arreste,
 Au pous du bra, puis il arreste,
 Puis a regardée s'orine,
 Mais il ne set, s'il n'adevine,
 Nule riens de sa maladie,
 Ains dist qu'il ne s'i connoist mie¹⁹.

Le récit décrit une procédure médicale orthodoxe, qu'il subvertit de deux manières : l'absence de diagnostic tranche tout d'abord avec un contexte culturel dans lequel l'amour héroïque est une pathologie reconnue aussi bien par les médecins que par les écrivains; l'intervention du médecin semble ensuite – et surtout – restreinte à la résolution d'un problème rationnel. L'homme de l'art détient des connaissances techniques, même battues en brèche par l'état de son malade; il obéit à une logique commune dans laquelle un problème médical

¹⁷ Bernard de Gordon, *Lilium medicinae*, dans John Livingston Lowes, « The lovers maladye of hereos », art. cit., p. 501.

¹⁸ *Le Roman d'Eneas*, éd. Jean-Jacques Salverda de Grave, Paris, Honoré Champion, 1925, t. I, v. 2031-2037.

¹⁹ Philippe de Rémy, *Jehan et Blonde*, éd. Sylvie Lécuyer, Paris, Honoré Champion, 1984, v. 677-688, p. 46.

doit trouver une solution médicale. Le roman confronte toutefois cette logique externe, propre à des personnages tiers, à une logique interne spécifique à l'amant. La disqualification de l'autorité médicale se fait par son incapacité à déceler une passion définie tout autant par un conflit logique entre la mentalité commune et l'état d'esprit de l'amant que par un tableau clinique, si identifiable soit-il. L'éviction du médecin, entendu comme technicien et praticien « strict » de la médecine au profit d'instances médiatrices compétentes est donc systématique dans les récits littéraires. Elle résulte en partie d'interférences entre la littérature et les connaissances médicales. Geneviève Sodigné-Costes en avait démontré l'existence dans les herbiers médiévaux²⁰. Elle satisfait surtout des impératifs littéraires. Les écrivains se servent de ces épisodes pour décrire les limites non seulement des compétences médicales proprement dites, mais encore d'une logique conduisant de la maladie à la guérison qui s'avère trop primaire quand elle se restreint à ce que l'on voit. Des mécanismes de défense peuvent donc être observés chez certains personnages soucieux d'échapper à des thérapies autoritaires qui se présentent comme des doubles contraintes : elles s'opposent à une définition subjective de soi qui passe par un amour impérieux définissant un projet vital. Observable dans le *Méliacin* comme dans le *Cléomadès* d'Adenet le Roi, la simulation de la folie est l'un de ceux qu'un individu confronté à une clinique autoritaire menaçant d'aggraver sa mélancolie peut employer. Clarmondine l'adopte pour éviter que le roi Meniadus de Salerne, qui s'est épris d'elle, ne l'épouse :

Pour ce en son cuer s'assentoit
 Qu'ele le hors dou sens feroit,
 Car or n'i voit ele autre tour
 Que celui a sauver s'onnour²¹.

Les mécanismes de défense face à une médiation autoritaire sont totalement conscients ; Adenet le Roi insiste sur la réflexion de son héroïne. L'existence d'une stratégie ou d'interactions conflictuelles avec l'entourage fait des mélancolies amoureuses pathologiques des passions dans lesquelles la tension entre ce que le psychisme ne maîtrise pas et ce qu'il continue à dominer l'emporte concrètement sur la concordance de l'état du malade avec un tableau clinique. Les médiateurs autoritaires échouent donc dans la mesure où leur intervention est trop systématiquement liée à une objectivité religieuse, morale

²⁰ Geneviève Sodigné-Costes, « Décrire les plantes au Moyen Âge : entre encyclopédies et traités didactiques », *Bien dire et bien apprendre*, n° 11, 1993, p. 389-399, notamment p. 399.

²¹ Adenet le Roi, *Cléomadès*, éd. Albert Henry, dans *Les œuvres d'Adenet le Roi*, Bruxelles, université libre de Bruxelles, Publications de la faculté de philosophie et lettres, t. V, 1971, v. 7667-7670, p. 236.

et médicale. Il en découle un conflit logique particulièrement virulent entre l'existence subjective d'un patient qui tend à assimiler cette existence à son essence et des pratiques sociales qui visent à lui imposer des normes communes. On pourrait, en transposant ce que Bernard Ribémont dit des descriptions de la nature, affirmer que les descriptions littéraires des maladies mélancoliques restituent une « confrontation entre le mot, un être et son étant²² ». La solution que les écrivains favoriseront fondamentalement sera donc la clinique affective et sympathique, fondée sur le rétablissement du dialogue entre le patient et celui qui le soigne.

DE L'AFFECTION À L'AMOUR, OU LA CLINIQUE SYMPATHIQUE

88 La clinique affective et sympathique est un élément original des discours médiévaux sur la mélancolie. Elle correspond à une problématique poétique : permettre à un personnage de bénéficier d'une clinique littéraire dont les phases essentielles sont les soins (médicaux, para-médicaux, surnaturels ou affectifs) et l'accomplissement d'un acte refondateur dans lequel l'individu exerce à nouveau ses fonctions aussi brillamment qu'avant sa maladie. Elle a deux objectifs principaux : réintégrer le mélancolique dans un milieu affectif et, surtout, lui restituer une parole propre. On s'éloigne donc beaucoup plus sensiblement des préconisations des médecins, dans la mesure où la technique médicale s'efface devant une clinique psychologique visant à restaurer une image positive du malade et des affections heureuses. Deux principes sont hérités de la médecine : la présence constante du médiateur et l'idée d'une thérapie par choc émotionnel. Le besoin d'une présence médicale constante est souligné par les traités diététiques analysés par Marylin Nicoud²³.

Les écrivains s'avèrent donc sensibles au moment où la médiation doit intervenir. Celui où le malade recouvre la parole ou est prêt à la retrouver apparaît le plus pertinent. Le faire parler est donc un élément fondamental de l'action clinique. La circulation de la parole – ou plutôt sa restitution – est le second principe essentiel d'une thérapie courtoise des affections mélancoliques. Les thérapies médicales et morales de type autoritaire opposent des praticiens qui parlent ou soignent à des patients passifs et muets. Le médecin de *Jehan et Blonde* ne dialogue pas avec son patient et Philippe de Rémy se sert du discours indirect pour lui donner l'ordre d'intervenir. *A contrario*, les praticiens courtois parlent à leurs malades et attendent d'eux qu'ils leur répondent. Méliacin et

22 Bernard Ribémont, « *Naturae descriptio* : expliquer la nature dans les encyclopédies du Moyen Âge », *Bien dire et bien apprendre*, n° 11, 1993, p. 371-388, ici p. 377.

23 Marylin Nicoud, *Les régimes de santé du Moyen Âge*, Roma, École française de Rome, 2007, t. I, p. 608-621.

Cléomadès engage d'emblée le dialogue avec leurs aimées-patientes, après qu'elles les ont reconnus. Adenet le Roi montre une Clarmondine commençant par tenir un discours délirant en apparence²⁴ ; Girart d'Amiens met en scène une Célinde tenant un discours courtois à son amant²⁵. Cela correspond avant tout à des choix discursifs²⁶. Les réactions émotionnelles des personnages sont très différentes dans les deux cas. Partenoheu s'évanouit en entendant Urrique se présenter :

Quant cil ot Urrake nomer,
 Si le reconnoist al vis cler.
 Ses diols li est renouvelés,
 Torne les iols et chiet pasmés.
 Urrake l'en a relevé,
 Si l'a de si pres avisé
 Qu'el le connoist et li dist : « Deus!
 Ch'ies tu li beaus Partonoheus?
 Deus! Con tu iés ore empiriés!
 Com voi tes drapeaus depeciés! »
 A tant entre ses bras l'a pris,
 Se li descuevre un poi le vis,
 Et cuide bien qu'il soit finés
 Se par li n'est reconfortés.
 Si fait une fause novele,
 Qu'ele cuidoit qu'a lui fust bele²⁷.

La reconnaissance du malade par le médiateur entraîne un conflit entre la logique auto-destructrice du mélancolique²⁸ et une logique courtoise initiée par la salutation de la jeune femme²⁹. Ambigu, le verbe médiateur oscille entre la vérité quand il dit l'émotion d'Urrique se présentant³⁰ et le mensonge quand elle prétend être l'émissaire de Melior³¹. Prétendant être un discours moral, car la médiatrice invoque son éthique et les règles sociales justifiant la

24 Adenet le Roi, *Cléomadès*, éd. cit., v. 13075-13084.

25 *Méliacin*, éd. cit., v. 16006-16011.

26 Les stratégies discursives diffèrent dans les deux romans : Méliacin présente un dialogue courtois quand Cléomadès amorce le dialogue par une approche mi-courtoise mi-médicale, dans laquelle les propos de Clarmondine évoquent l'épisode de l'enlèvement de la jeune fille par Crompart à Séville.

27 *Partenoheu de Blois*, éd. Olivier Collet et Pierre-Marie Joris, Paris, LGF, 2005, v. 6019-6034, p. 390-392.

28 *Ibid.*, v. 5991-6002.

29 *Ibid.*, v. 5953.

30 *Ibid.*, v. 6005-6018.

31 *Ibid.*, v. 6035-6057.

discussion, la parole se veut plus manipulatrice qu'ailleurs ; la scène confronte un mélancolique dont le verbe retrouvé est à sens unique, parce qu'il développe les thèmes du départ souhaité de son interlocutrice³² et de la légitimité de sa mort³³ qu'il associe constamment à une médiatrice dont la « gamme » rhétorique est beaucoup plus riche. La gestuelle et les postures paraissent alors prendre le relais : dépourvues d'ambiguïté pour les deux personnages, elles témoignent du choc émotionnel ressenti par le patient. S'il n'existe pas de thérapie sympathique à proprement parler ici, il n'en est pas moins vrai qu'une thérapie de compassion repose sur l'épreuve simultanée d'émotions violentes.

Le *Chevalier au Lion* relate quant à lui une mise en scène, dans laquelle la demoiselle fait semblant de découvrir Yvain :

« Sire chevaliers, que volez
 Qui a tel besoing m'apelez ? »
 « Ha » fet il, « dameisele sage,
 Trovez me sui an cest boschage,
 Je ne sai par quel mescheance.
 Por Deu et por vostre creance
 Vos pri que an toz guerredons
 Me prestez ou donez an dons
 Ce palefroi que vos menez ».
 « Volentiers, sire, mes venez
 Avoec moi, la ou ge m'an vois ».
 « Quel part », fet il ? « Fors de cest bois,
 Jusqu'a un chastel ci selonc ».
 « Dameisele, or me dites donc
 Se vos avez besoing de moi ? »
 « Oïl », fet ele, « mes je croi
 Que vos n'iestes mie bien sains ;
 Jusqu'à quinzainne, a tot le mains,
 Vos covendroit a sejour estre ;
 Le cheval que je maing an destre
 Prenez, s'irons jusqu'a ostel »³⁴.

La thérapie passe par la construction d'un paradigme courtois satisfaisant les attentes des deux protagonistes : la jeune fille réalise sa compassion initiale pour Yvain³⁵, au sens où elle lui vient en aide ; le chevalier trouve une médiatrice

³² *Ibid.*, v. 5965-5968, 5984, 6003-6004.

³³ *Ibid.*, v. 5967-5968, 5979-5982, 5994-5998.

³⁴ Chrétien de Troyes, *Le Chevalier au Lion*, éd. cit., v. 3061-3081.

³⁵ *Ibid.*, v. 2904-2942.

satisfaisant ses besoins immédiats, la fourniture de vêtements et d'un cheval. Justifiée par le service que la demoiselle attend du chevalier, la clinique vestimentaire³⁶ ultérieure participe d'un principe social. Le travestissement de la vérité factuelle a donc une fin clinique, puisqu'il permet la restauration narcissique du patient ; il contribue également à sa réinsertion en l'intégrant à un échange social. Le dialogue sert à définir le lien entre Yvain et la médiatrice ; il construit un contrat dans lequel les personnages se rendent mutuellement service. Si Chrétien de Troyes propose ici une sorte d'image idéale d'une clinique littéraire amorcée par un dialogue, il donne à voir également une procédure qui passe, comme dans d'autres textes postérieurs du reste, par la dissimulation de la réalité. La reconstruction d'une identité courtoise passe par la restauration d'un repère anthropologique : le *guerredon*, c'est-à-dire un service récompensant un bienfait ou un autre service. Ce dernier est toutefois beaucoup plus ambigu que le dialogue. *Amadas et Ydoine* en fait un outil clinique efficace parce qu'il sert de principe moral fondateur au soin dont bénéficie le héros guérissant de la folie. La clinique devient une pratique sociale dans laquelle son bénéficiaire récompense ceux qui le quêtent et qui le soignent³⁷. On assiste donc à la transformation conceptuelle de la clinique littéraire : le choc émotionnel provoqué par une thérapie de la réminiscence (Ydoine rappelle son nom)³⁸ se substitue à l'agressivité des médications avant que la restauration du jeu social ne l'emporte sur les modèles médicaux.

L'*Escoufle* de Jean Renart réfute quant à lui cette efficacité en ne permettant pas au *guerredon* de jouer son rôle de liant social. Il montre même qu'il peut déboucher sur une médiation conflictuelle. Séparée de Guillaume parti à la poursuite d'un milan ayant volé l'aumônière contenant une bague³⁹, Aélis offre deux besants à un jeune homme qui lui est venu en aide :

« Dame, dont je ne sai le non »,
 Fait li vallés, « [moult] par me poise
 Ke vos n'estes de tant cortoise
 Que je seüsse qui vos estes.
 Vos dous vis tesmoigne et vostre estres
 Que vos estes de haut affaire ».
 « Biau frere, k'avés vos a faire,
 Por Dieu, de mon estre savoir ?

36 Pierre Levron, « La clinique cosmétique, ou comment laver la mélancolie. Enquête sur les textes littéraires des douzièmes et treizièmes siècles », dans Sophie Albert (dir.), *Laver, monder, blanchir. Discours et usages de la toilette dans l'Occident médiéval*, Paris, PUPS, 2006, p. 51-68.

37 Voir *Amadas et Ydoine*, éd. cit., v. 3490-3549, p. 149-150.

38 *Ibid.*, v. 3320-3414.

39 Jean Renart, *L'Escoufle*, éd. Franklin Sweetser, Genève, Droz, 1974, v. 4530-4643, p. 146-149.

Se vos volés de mon avoir,
 Vos en arés por vo servise,
 Que m'avés fait a ma devise
 Tel chose dont je [moult] vos pris ».

Ele a en s'aumosniere pris
 .ii. besans dont el li fait don.
 « Certes » fait il, « de vostre non
 Avroie je [moult] grignor joie
 Que des besans, se gel savoie;
 [moult] par i perderiés petit ».

Tant li proie qu'ele li dit
 De son couvine une partie⁴⁰.

92

La mélancolie d'Aélis se caractérise par sa tristesse et par son refus de décliner son identité qui n'offre pas de prise à une relation possible. Le lien entre la jeune fille et le jeune homme devient impossible, car refusé. Le service et surtout les reproches que le jeune homme lui adresse définissent la médiation. La scène présente dès lors une médiation courtoise à fondement affectif comprenant un service (le jeune homme retient la mule de la jeune fille⁴¹) et un dialogue. Un conflit logique immédiat s'engage entre l'amour d'Aélis pour Guillaume et la sollicitation amoureuse formulée par le jeune homme⁴². Les protagonistes conçoivent le *guerredon* de manière contradictoire : le jeune homme recourt à une définition courtoise fondée sur un échange rendu possible par le nom alors que la jeune fille en fait un paiement. La confrontation est cristallisée par deux éléments : le refus du dévoilement de l'identité, qui rend Aélis inconnaissable et qui participe du brouillage de l'identité caractéristique de mélancolies pathologiques graves, et le don monétaire. Si la relation anthropologique entre un service et sa récompense est formellement satisfaite, le lien courtois et sentimental entre les deux instances ne s'instaure pas. Les médiations affectives reposent donc sur la création d'un lien obligeant leur bénéficiaire à résoudre leur souffrance.

C'est sur ce point que l'écart entre les cliniques autoritaires et les cliniques affectives est le plus fort. Les médecins du corps ou de l'âme cherchent à décrire la réalité physique ou spirituelle du mélancolique, ou à la pronostiquer avant de le guérir. Les thérapeutes littéraires ne conçoivent pas de médiation réaliste ; le réalisme peut être superficiel, et il se limite dans ce cas à des gestes prévus

⁴⁰ *Ibid.*, v. 4842-4861.

⁴¹ *Ibid.*, v. 4835-4841.

⁴² *Ibid.*, v. 4772-4775.

par la théorie et par la pratique médicale : examiner les urines du patient⁴³ ou le mettre à l'abri d'une lumière qu'il ne supporte pas⁴⁴, par exemple, quand il ne se restreint pas à un simulacre de rite médical⁴⁵. Il intègre aussi les symptômes des maladies, l'amour héroïque littéraire se rapprochant beaucoup plus de ce point de vue des tableaux cliniques médiévaux que la démence mélancolique. Il est toutefois transformé en code culturel asseyant la véracité de la souffrance, le véritable marqueur nosologique poétique étant la perte des liens entre un patient et la société. La disqualification de médiateurs autoritaires comme les médecins ou les ecclésiastiques se justifie donc par leur pratique, qui vise l'expulsion du désir, là où les médiateurs littéraires s'appuient au contraire sur des désirs qui correspondent à la vérité intrinsèque d'un personnage. Les médecins de Salerne venus au chevet de Phénice dans le *Cligès*⁴⁶ de Chrétien de Troyes⁴⁷ sont donc la représentation caricaturale de l'échec et de la nature délétère de médiations qui ne visent pas la restitution des qualités initiales d'un personnage mais sa soumission à l'autorité...

Le mélancolique et son médiateur forment l'une des relations duelles – en principe, car les cas de médiateurs pluriels abondent – les plus singulières que la littérature du Moyen Âge central offre à voir. Le propos fondamental est de réintégrer un personnage dans l'ordre social, alors que l'enjeu réel de la guérison des maladies mélancoliques est de rendre possible la réalisation de la carrière individuelle de leur patient. Si le but est de lui permettre d'exercer à nouveau un rôle de référence, la nécessité est de transformer l'évolution délétère d'un désir insatisfait en moteur d'accomplissement de ce que l'individu désire. Les médiateurs affectifs favorisent donc l'individu par rapport aux normes collectives. Les textes littéraires rendent alors compte d'une tension entre les tenants de ces normes et les instances permettent à une individualité dynamique de se reconstituer. Ils transcrivent dans le domaine de la poétique le souci de figurer ce qui n'est pas figurable, qui correspond aux rapports entre la *semblance* et la *senefiance* qui a été identifiée pour les notions théologiques⁴⁸. Soigner la

43 Voir par exemple la traduction française du traité *De adventu medici ad Aegrotum*, présentée au pages 196-198 de l'article de Paul Meyer, « Manuscrits médicaux en français », *Romania*, n° 44, 1915-1917, p. 161-214.

44 *Lancelot*, éd. cit., t. VIII, chap. LXXIa, § 5, p. 454.

45 Adenet le Roi, *Cléomadès*, éd. cit., v. 13171-13179, p. 393-394.

46 Chrétien de Troyes, *Cligès*, éd. Alexandre Micha, Paris, Honoré Champion, 1957, v. 5743-5965, p. 175-181.

47 Ji-hyun Philippa Kim, « Auctors vs. Doctors in Chrétien de Troyes' *Cligès* », dans Lison Baselis-Bitoun et Ji-hyun Philippa Kim (dir.), *Portrayals of Medicine, Physicians, Patients and Illnesses in French Literature from the Middle Ages to the Present*, Lewinston/Queenston/Lampeter, The Edwin Mellen Press, 2011, p. 42-86.

48 Mireille Séguy, « Voir le Graal, du théologique au romanesque : la représentation de l'invisible dans le *Perlesvaus* et dans *La Queste del Saint Graal* », dans Michèle Gally et Michel Jourde (dir.), *L'inscription du regard (Moyen Âge-Renaissance)*, Fontenay Saint-Cloud, ENS, 1995, p. 75-96.

mélancolie revient donc à soigner l'individu. Instaurant une relation duelle – ou au moins duelle pour parler plus précisément – la médiation met en évidence le fait que la relation duelle est l'une des bases de l'existence individuelle et de l'identité. La restaurer importe plus que l'application des procédures médicales, dès lors que la mélancolie est une passion qui met en cause la capacité de l'individu à être lié à ses semblables. Relevant aussi bien de la manifestation de l'individu que de la crise des liens entre soi et autrui, la mélancolie délie mais lie aussi négativement les atrabilaires entre eux. La médiation a pour finalité de défaire ce lien néfaste pour restaurer des liens positifs.

« ENDROIT DE MOI N'AI JE PLUS CURE DE MAISTRE ».
LA RELATION MAÎTRE/ÉLÈVE DANS LES *ENFANCES*
DU *LANCELOT EN PROSE*

Isabelle Coumert

Le *magister*, ou *maistre* en ancien français, occupe une position d'autorité vis-à-vis d'un élève encore considéré comme *infans* à qui il doit enseigner non seulement un savoir élémentaire, mais aussi et surtout les règles fondamentales de vie en société. Son autorité se justifie ordinairement par son savoir ; il est le lettré, le clerc, face à celui qui n'a pas encore accès à la connaissance, ni du reste droit à la parole. Les pédagogues insistent volontiers sur la juste distance qui doit s'établir entre le maître et son élève ; s'il doit être proche de son élève par le sang ou le lien social, le premier doit, selon Philippe de Novare, diriger le second « sanz losange » et « sanz grant samblance d'amor¹ ».

Le cas présenté dans le *Lancelot en prose* est particulier, puisqu'il s'agit d'un précepteur enseignant à un jeune homme de la noblesse qui se destine à une carrière de chevalier. Ce grand cycle romanesque du XIII^e siècle met longuement en scène non seulement l'enfance du héros éponyme, Lancelot, mais aussi celle de ses cousins Bohort et Lionel, qui deviendront eux aussi des membres éminents de la cour arthurienne, Bohort étant même l'un des trois Élus de la *Queste*. Les trois personnages, fils de Ban de Benoïc et de Bohort de Gaunes tous deux tués dès l'orée du roman, sont par conséquent des orphelins, et cela affecte la relation qui se met en place avec les diverses figures qui vont jouer le rôle de maître auprès d'eux, puisque l'autorité magistrale se trouble d'un rapport d'amour paternel, ou maternel, selon les cas. On peut voir en outre dans la façon dont se construisent ces relations une illustration de l'ambition du roman, qui se veut défense d'un idéal aristocratique et d'une certaine conception de la

1 « Et por les maistres, ne devroit demorer que li pere aus anfanz, se il les ont, ou li prochien, se il n'ont peres, ou li meillor de lor homes, ne se doignent garde d'aus et des maistres meïsmes, et establir et ordoner comment il se contendront, et que ce soit fait sanz losange et sanz grant samblance d'amor » (Philippe de Novare, *Les Quatre Âges de l'homme*, éd. Marcel de Fréville, Paris, Firmin Didot, 1888, p. 13 ; ce traité de morale a été rédigé dans la première moitié du XIII^e siècle).

courtoisie où le sentiment devient essentiel². L'étude reviendra dans un premier temps sur la figure particulière et à bien des égards exceptionnelle de Lancelot, avant de s'attacher au cas de ses cousins.

Le Lancelot en prose suit les aventures et mésaventures du héros éponyme sur plus de quarante années. Même s'il entremêle les aventures de Lancelot à celles d'autres chevaliers de la cour arthurienne, son histoire personnelle et celle de son fils Galaad sont au cœur du cycle, qui s'ouvre alors que Lancelot est encore un très jeune enfant et se referme sur l'évocation de sa mort. Conformément à cette ambition totalisatrice, le roman comporte ainsi une première partie assez développée qui raconte l'enfance du héros, depuis la mort de son père Ban de Benoïc jusqu'au départ du jeune homme pour la cour d'Arthur, à dix-huit ans³.

96

Le terme d'« enfances » employé pour désigner cette séquence est un emprunt au genre voisin de la chanson de geste, où la pratique n'était pas rare de compléter les cycles en proposant le récit de l'enfance du personnage principal. On trouve ainsi, dans le petit cycle de Guillaume d'Orange, des *Enfances Guillaume* ainsi que des *Enfances Vivien*, consacrées quant à elles à la jeunesse de son neveu. L'objectif essentiel de ces chansons où la dimension épique est par définition mise en retrait est de montrer véritablement l'enfance d'un héros – bien que ce soient des récits de formation, on cherchera toujours à montrer, à travers diverses scènes exemplaires, que le personnage était déjà doté de prédispositions exceptionnelles qui ne cesseront de s'affirmer et de se confirmer au fur et à mesure de l'histoire.

Nous retrouvons cette même ambition dans le *Lancelot en prose* : une ambition biographique tout d'abord – il s'agit de ne rien passer sous silence de l'histoire du héros, de montrer d'où vient Lancelot et quelles sont les influences qui ont pesé sur la suite de sa destinée. Le narrateur présente donc un maître « qui li enseigna et monstra comment il se devoit contenir a guise de gentil homme⁴ ». Le maître enseigne ainsi à Lancelot le tir à l'arc, puis l'équitation, la chasse, les échecs et les jeux de société. C'est une éducation de futur chevalier, où l'on privilégie la formation sportive et guerrière, ainsi que l'art de la vie en société. Le roman prend soin de préciser à chaque fois que Lancelot excelle dans tous ces domaines. Dans le même temps, il veut démontrer à quel point le jeune Lancelot a déjà tout du chevalier qu'il va devenir. *Le Lancelot en prose* se

2 Pour un plus ample développement sur ce sujet, je renvoie à ma thèse de doctorat, *La conversation et l'expression des sentiments et de la sensibilité dans le Lancelot en prose*, thèse sous la dir. de Dominique Boutet, université Paris-Sorbonne, 2011, notamment la deuxième partie, « L'exaltation du sentiment noble », p. 161 sq.

3 *Lancelot, roman en prose du XIII^e siècle*, éd. Alexandre Micha, Genève, Droz, 9 t., 1978-1983. La partie consacrée à l'enfance de Lancelot correspond à la première moitié du tome VII, p. 1-259.

4 *Lancelot*, éd. cit., t. VII, p. 70.

contente pour ce faire d'une et d'une seule scène exemplaire, qui est finalement tout ce que le roman nous rapportera de l'enfance de Lancelot de manière détaillée ; c'est la célèbre scène où le héros de retour de la chasse offre son cheval, puis sa venaison, à des nobles de rencontre⁵. Et c'est là que l'on comprend à quel point la démarche de l'auteur est ambiguë. D'un côté, le narrateur adopte une perspective soucieuse du vraisemblable, qui veut situer Lancelot dans un contexte historique et affectif précis. Il met en scène son statut d'orphelin déshérité, sa tutrice, son maître, ses compagnons de jeu, les conversations qui ont été déterminantes dans son évolution. De l'autre, il adopte une démarche que l'on pourrait qualifier de déterministe, en cherchant dans l'enfant l'adulte à venir. C'est ainsi que le portrait inaugural de Lancelot précise :

si fu tant biax qu'il ne fu nus qui le veist qu'il ne cuidast qu'il fust de grignour eage la tierche part que il n'estoit, et avec che qu'il estoit grans de son eage, si estoit sages et entendans et legiers et outre che que enfes de son eage ne doit estre⁶.

En somme, un homme mûr se cache derrière ce visage d'enfant, au point que cela transparait jusque dans son physique qui le fait paraître plus vieux qu'il n'est. L'auteur sacrifie dans ce passage au topos antique du *puer senex*, selon lequel un enfant exceptionnellement sage pour son âge, et capable d'associer vaillance et sagesse, préfigure un futur grand homme⁷. Puisque la sagesse est l'attribut de l'âge et que l'enfance n'est qu'un âge de devenir, valoriser un enfant nécessite de l'assimiler à un individu plus âgé.

Le reste du portrait physique comme moral de Lancelot, en cette ouverture du récit, est à l'avenant ; il vise à montrer un enfant parfait sous tout rapport, à l'exception peut-être d'une tendance à l'emportement que l'auteur s'efforce néanmoins de présenter comme une qualité chez un futur chevalier. Nous retrouvons sous la plume de l'auteur les *topoi* valorisants habituels : le tour rhétorique du jamais vu (« de sa maniere ne fu onques enfes veus⁸ »), ou encore les hyperboles exclusives (« il estoit de si cleir sens et de si droite entention que,

5 *Ibid.*, p. 75-80.

6 *Ibid.*, p. 70 : « il était si beau que nul de ceux qui le voyaient ne pouvait douter qu'il ne fût plus âgé du tiers qu'il n'était, et outre le fait d'être grand pour son âge, il se montrait sage, intelligent et doux, et surpassait ce que l'on attend d'un enfant de son âge » (nous traduisons).

7 Voir Ernst Robert Curtius, *La littérature européenne et le Moyen Âge latin* [1956], Paris, Presses Pocket Agora, 1991, p. 176-180. On trouve cette thématique aussi bien chez Cicéron que chez Ovide ou Stace. E. R. Curtius donne de nombreux autres exemples, avant de remarquer, p. 177 : « Le *topos* du *puer senilis*, ou *puer senex*, porte la marque de la fin de l'Antiquité païenne. Il n'en est que plus curieux de trouver son équivalent dans la Bible. » Outre des exemples tirés du livre de Tobie ou de la Sagesse de Salomon, E.R. Curtius relève le *topos* chez les Pères de l'Église, dans l'hagiographie, ou même dans la *Vie de Saint Benoît* de Grégoire le Grand.

8 *Lancelot*, éd. cit., t. VII, p. 72.

puis qu'il ot .x. ans passés, ne faisoit il gaires choses qui n'appartenissent a boines enfanches⁹ »).

Et c'est pourquoi cet individu exceptionnel ne peut suivre un parcours ordinaire, et notamment, n'a rien à apprendre d'une autorité magistrale ordinaire. Immédiatement après avoir esquissé un portrait physique et moral du héros éponyme, le roman enchaîne sur la narration de l'épisode fameux où le jeune Lancelot décide d'offrir successivement son cheval, puis le chevreuil qu'il vient de chasser à de jeunes nobles en détresse qu'il croise sur sa route. Quant au maître, il a fait une chute de cheval très symbolique¹⁰, si bien qu'il n'est même pas présent lors de la fin de la chasse et de la double rencontre. Ce maître n'est ainsi d'aucune utilité au héros. L'un comme l'autre des bénéficiaires de la générosité de Lancelot révèlent que son comportement, caractéristique de sa noblesse de cœur, relève pour ainsi dire d'un autre âge de la vie.

Le premier remarque ainsi le contraste entre la jeunesse et les nobles paroles :

98

Ore s'en mervelle moult li vallès qui chis enfes estoit qui iert si jones et qui si hautes paroles li avoit dites¹¹.

Le second remarque en outre :

qui que vous soiés, vous estes biax assés et bien ensegniés¹².

C'est effectivement le but de l'épisode : nous prouver que Lancelot, dès dix ans, est « bien ensegniés », déjà prêt, qu'il possède à la fois le « gentil cuer » et le « gentil lignage », pour reprendre les termes du second vavasseur, et enfin qu'il n'a plus rien à apprendre. C'est donc en toute logique que l'épisode qui suit s'empresse de congédier la figure du maître, devenue inutile dans un cas tel que celui de Lancelot. La peinture qui est faite ici des rapports entre maître et élève est d'emblée celle du conflit et de la défiance. Le maître interroge son élève, lui demande ce qu'il a fait de son *roncin* et ne croit pas la réponse. Il lui reproche aussitôt d'avoir donné un cheval de prix et une prise de chasse qui appartenait non au chasseur, mais à « sa dame », sa tutrice, Ninienne, propriétaire de ces bois. Le maître a alors un comportement violent, il « manache », se « courreche », promet une punition mémorable, et enfin frappe : « si li doune tel flat qu'il l'abat del ronchi a terre ». Il continue en utilisant un bâton pour frapper le lévrier, et c'est alors que Lancelot réplique et le bat à son tour à coups d'arc, en s'acharnant sur sa victime.

9 *Ibid.*, p. 75.

10 *Ibid.*, p. 75.

11 *Ibid.*, p. 76.

12 *Ibid.*, p. 78.

À son retour auprès de Ninienne, il est confronté au maître qui l'accuse. Ninienne lui rappelle son statut d'autorité, nommant le précepteur « celui que je vous avoie baillié a maistre et pour enseignier¹³ », ou encore « vostre maistre que j'ai mis deseur vous pour vous garder de folie et enseignier les boines oeuvres¹⁴ ». Lancelot réplique en contestant ce statut : ce maître ne s'est pas comporté en maître.

Chertes, dame, fait il, mes maistres ne mes enseignieres n'estoit il pas la ou il me batoit, pour che que je n'avoie fait se bien non¹⁵.

Lancelot ne conteste pas le droit du maître de battre et de punir, mais souligne le fait que la sanction est donnée à mauvais escient, parce que le sens de la justice, inné en lui, ne l'est pas dans son maître. C'est peut-être une façon de suggérer que le maître, contrairement à Lancelot et aux bénéficiaires de sa générosité, n'est pas véritablement « gentil ». Lancelot le traite un peu plus loin de « garchon¹⁶ » : outre l'intention insultante, ce terme est volontiers employé pour désigner un serviteur et un vaurien. Comment un homme du peuple – ou plus vraisemblablement, assimilé¹⁷ – pourrait-il enseigner un fils de roi tel que Lancelot ? Ce dernier affirme ainsi orgueilleusement devant la dame du Lac :

cuer d'omme ne puet a grant honour venir qui trop longement est sous maistre ne sous maistresse, car il le covient souvent trambler, ne endroit de moi n'ai je plus cure de maistre, de signour ne de dame ne di jou mie¹⁸.

La relation entre Lancelot et son maître était dans une impasse, car fondée sur la violence, la défiance et la peur. Elle était en outre impropre, car elle ne tenait pas compte des prédispositions exceptionnelles du héros, capable d'écouter seul ses « bonnes teches », ou bonnes qualités de naissance. La dame du Lac lui donne raison en lui accordant aussitôt ce qu'il demande :

Et des ore mais voel je que vous soiés de vous sires et maistres, puis que vous saveis bien par vous che qui appartient a boine enfance¹⁹.

13 *Ibid.*, p. 84.

14 *Ibid.*, p. 85.

15 *Ibid.*, p. 84.

16 *Ibid.*, p. 85.

17 Le statut social réel du maître de Lancelot n'est nulle part explicitement donné. Comme il enseigne à Lancelot la chasse et les armes, il est cependant vraisemblable qu'il s'agisse, comme pour ses cousins, d'un chevalier. Il est significatif que les insultes de Lancelot portent sur sa naissance : pour lui, le comportement du maître est indigne de son rang.

18 *Ibid.*, p. 85 : « le cœur d'un homme qui demeure trop longuement sous l'autorité d'un maître ou d'une maîtresse ne peut en tirer beaucoup d'honneur, car il lui faut souvent trembler, et pour ce qui me concerne, je ne me soucie plus d'avoir un maître, en revanche, je ne dis rien d'un seigneur ou d'une dame » (nous traduisons).

19 *Ibid.*, p. 86.

Et voici comment, après une simple mésaventure, le héros, dès l'âge de dix ans, se voit dispensé de toute autorité. Le maître ordinaire a ici été dépeint comme un individu violent, injuste, tourmenté par le souci des biens matériels, un simple vilain, du moins de cœur, un *garçon* prompt à battre son élève. Il va disparaître du récit. De manière significative, il n'a même pas de nom propre.

À cette figure magistrale défaillante va aussitôt se substituer celle de la dame du Lac. Mère de substitution pour le héros, elle a développé pour lui un intense « amor de nourriture ». Lors de cette mésaventure avec le maître, elle s'est efforcée à plusieurs reprises de faire la leçon à Lancelot. Elle a qualifié son geste d'« outrage²⁰ », lui a rappelé que c'est à elle qu'il manque de respect en s'en prenant à son maître et en donnant son bien, a annoncé clairement qu'elle ne voulait pas le voir se comporter ainsi. L'emploi du terme *cuidier*²¹ signale que pour elle, il est dans l'erreur. Elle joint la mimique à la parole en s'efforçant de prendre un air courroucé, mais ce n'est qu'un « semblant²² ». La dame du Lac semble donc dans un premier temps prendre la défense du point de vue du maître, mais en son for intérieur sa pensée est tout autre, elle se réjouit de le voir se rebeller ainsi et voit en Lancelot le prud'homme qu'il ne manquera pas de devenir. Même si elle ment à l'enfant en lui affirmant qu'il n'est pas fils de roi, afin de modérer son arrogance, elle ne lui accorde pas moins ce qu'il demande en le soustrayant à l'autorité de tout maître, dès dix ans. On voit ainsi qu'en terme de figure d'autorité, cette figure maternelle est imparfaite ; son amour même pour Lancelot la conduit à être plus permissive que ne le serait sans doute une figure masculine. L'éducation de Lancelot va se poursuivre et par la suite la dame du Lac lui dispensera un enseignement important sur la chevalerie, mais l'éducation du jeune orphelin semble définitivement manquer de référent masculin.

100

Le roman ne fournit pas une image très valorisante du maître de Lancelot, qui semble correspondre à un stéréotype de mauvais maître, injuste et cruel, qui fonde son autorité sur la peur qu'il inspire. L'origine sociale réelle ou de cœur semble déterminante dans la bassesse de son comportement. Le roman va néanmoins mettre en scène deux autres maîtres en la personne de Pharien, vassal de Claudas, et de son neveu Lambègue, tous deux chevaliers, qui vont devenir les tuteurs des cousins de Lancelot, Bohort et Lionel. Les *Enfances* semblent prendre plaisir à s'attarder sur la peinture de la relation qui s'instaure entre les

20 *Ibid.*, p. 83.

21 « Comment, fait ele, si estes tex que vous quidiés isi doner vos ronchis et la moie chose et batre vostre maistre [...] » (*Ibid.*, p. 85).

22 « samblant fait d'estre courechie moult durement » (*Ibid.*, p. 83) ; « neporquant d'estre courechie fait grant semblant » (*Ibid.*, p. 84).

quatre hommes, alors même que tous quatre vont disparaître du récit lors du départ de Lancelot pour la cour, définitivement pour Lambègue et Pharien, qui du reste meurt à ce moment, et très longuement pour les deux cousins, qui réapparaîtront néanmoins l'un après l'autre à la cour, après avoir à leur tour atteint l'âge nécessaire.

La figure de Pharien apparaît très tôt dans le roman. Par un procédé de parallélisme fréquent dans toute cette première partie, le roman alterne l'histoire de Lancelot et celle de ses cousins : le récit du moment où Pharien se fait confier les deux enfants par la reine Evaine fait pendant à un récit précédent où Hélène, sa sœur, voit Lancelot lui être enlevé par Ninienne. Dans les deux cas, après la mort du père, les mères sont aussitôt écartées et n'auront aucune part dans l'éducation de leurs enfants. C'est à moitié pitié, et à moitié l'intérêt qui semblent motiver Pharien au moment où il se fait confier les deux cousins de Lancelot :

vous me larés mes .ii. signours qui chi sont, si les garderai et nourirai tant qu'il seront grant et s'ils peuvent jamais lor terre recouvrer, mieux m'en sera²³.

Sa mission est double : « garder » et « nourir », protéger et élever. Pharien semble aussi en espérer un gain d'influence pour plus tard, si jamais les deux jeunes hommes retrouvent leur terre. Cependant, sa loyauté s'affirme rapidement ; il cherche à protéger les deux enfants contre l'avidité de Claudas, même si en raison de sa crédulité il finit par se retrouver prisonnier de ce dernier en leur compagnie. Son neveu, qui jusqu'ici n'a pas de nom, est apparu fugitivement, le temps de prendre la défense de son oncle et de chercher à faire fuir les deux garçons. Compagnon de captivité, il devient alors le second « maître » des enfants :

Ensi est Lyonias et Bohors en prison en la tour de Gaunes et lor .ii. maîtres avoec aus²⁴.

C'est la dame du Lac qui viendra au secours des quatre captifs en leur envoyant une de ses suivantes, Saraïde. Les enfants s'enfuient grâce à sa magie qui les métamorphose temporairement en lévriers. Leur disparition pousse ensuite Pharien et Lambègue à mener une guerre contre Claudas, qu'ils soupçonnent de les cacher ou de les avoir fait tuer. Le roman rapporte alors de nombreuses manifestations de l'amour de Pharien pour les deux enfants.

²³ *Ibid.*, p. 34.

²⁴ *Ibid.*, p. 53.

Il pleure longuement sur le fait que les enfants soient déshérités²⁵ ; il mentionne explicitement son *amour de nourriture* :

Et les enfans a mon signor qui je sui hom d'anchiserie doi je garder en foi et por amour de noureture que j'ai en eus et il en moi²⁶.

Il pleure également leur mort supposée en leur adressant un regret qui fait pendant à celui de Claudas sur son fils Dorin²⁷. *Le Lancelot en prose* s'attache à souligner l'extrême fidélité de Pharien et de Lambègue, à laquelle fait écho l'amour sincère que les deux enfants portent à leurs maîtres. Le roman choisit d'exprimer ce sentiment, tantôt par des discours directs, tantôt par la narration pure :

Quant li dui enfant, che dit li contes, orent .iii. jors esté au lac ou la damoisele les ot aportés, si furent moult empirié de tel com il estoient quant il i vindrent. Et tout che fu por lor maistres qu'il n'avoient, car moult les amoient ambesdeus²⁸.

102

Lorsque Lancelot les interroge, ils précisent même que s'ils ont besoin de leurs maîtres, c'est parce que :

ils n'osent à nului dire lor volenté, si com il feissent a lor maistres, car il i avoient tant trové de douchor et de pitié qu'ils n'en poroient, che lor est vis, en nului tant trover²⁹.

La douceur, la pitié, la liberté de parole : voilà ce que les enfants regrettent chez leurs maîtres. On voit que l'affection est primordiale dans leur relation, et que l'autorité en semble exclue. En effet, les deux princes ne manquent pas d'occasions de rappeler à leurs « maîtres » leur statut de vassal. La relation entre l'élève et le maître est ici une relation construite sur la confiance mutuelle et la possibilité de tout dire. « Douchor » et « pitié » sont les pré-requis d'un rapport constructif.

Lionel, notamment, est présenté comme un jeune homme au sang chaud : lorsqu'il voit Pharien pleurer et que ce dernier refuse de dire pourquoi, il le conjure « sur la foi » qu'il lui doit, jure sur la mémoire de son père et menace de ne plus manger³⁰. Dans la même scène, il lui rappelle qu'il est « à lui » et lui

25 *Ibid.*, p. 108-109.

26 *Ibid.*, p. 139.

27 *Ibid.*, p. 145.

28 *Ibid.*, p. 173.

29 *Ibid.*, p. 173-174.

30 *Ibid.*, p. 109.

« commande³¹ » de manger. Plus tard, il affirme à son maître à qui il reproche de s'être trop longtemps absenté :

s'il n'alast plus par ma dame que par moi, jamais voir mandés n'i fuissies, car je me consivrai bien de vostre maistrise des ore mais³².

Il brise ainsi l'équilibre fragile du juste rapport affectueux entre pédagogue et élève, pour rétablir celui existant entre un vassal et le fils de son seigneur. Injuste et capricieux, Lionel contraste ainsi avec les figures plus sages de Lancelot et de Bohort, du reste promis à un plus grand avenir.

On voit alors se reformer au Lac une société choisie qui se substitue aux figures parentales absentes ou écartées. Aux deux figures féminines, la dame du Lac et sa suivante Saraïde, qui elle aussi se prend d'affection pour les enfants, font pendant deux figures masculines, Pharien et Lambègue, qui nous sont plus souvent présentés dans leurs démêlés avec Claudas que dans un rôle de pédagogues, bien que le roman leur donne le titre de « maîtres ». Le lecteur n'assiste à aucune leçon des deux maîtres envers leurs jeunes élèves. En effet, c'est leur rôle de chevaliers que de défendre les intérêts des enfants, et cela est plus important encore que de les éduquer. Entièrement dévoués aux jeunes princes, ces quatre personnages se révèlent à plusieurs reprises incapables de leur tenir tête. La narration insiste fortement sur les liens affectifs entre eux, sur l'absence d'obligation et l'absence de punition. Les enfants sont plus « punis » par la tristesse de leur entourage qu'autre chose. La dame du Lac cède aux bouderies de Lancelot en lui accordant de ne plus avoir de maître. Pharien cède aux menaces de Lionel et lui révèle ce qui le tourmente. L'une comme l'autre n'hésitent cependant pas à recourir aux pieux mensonges : Ninienne fait longtemps croire à Lancelot qu'il n'est pas de naissance noble ; Pharien menace de quitter le service de Lionel s'il ne lui dit pas ce qu'il projette, en « fai[san]t samblant d'estre courechies³³ ».

Du point de vue éducatif, aucun programme clair n'est annoncé. L'essentiel passe par le dialogue à cœur ouvert, sans censure d'aucune sorte. On tente de raisonner les enfants sans rien leur imposer. Pour empêcher Lionel de tuer Claudas, Pharien alterne arguments et persuasion : il est trop jeune, il faut qu'il attende d'être plus fort pour se venger. Dans le même temps, il proteste de son affection sincère pour le jeune homme³⁴. On verra plus loin la dame du Lac recourir à la même méthode envers Lancelot qui souhaite devenir chevalier.

31 *Ibid.*, p. 110.

32 *Ibid.*, p. 229.

33 *Ibid.*, p. 111.

34 *Ibid.*, p. 111-112.

C'est un dialogue où la dame interroge (« que baiés vous a faire? », « ou fust che que vous alissiés? », « [b]aés vous dont a estre chevaliers? », « si l'oseriés entreprendre...? »³⁵) et le jeune homme répond, et ce de manière systématique, sur huit répliques. Puis, une fois que Lancelot a avoué son dessein d'être fait chevalier, l'échange s'inverse : c'est alors lui qui interroge et la dame qui répond, généralement pour confirmer ce que Lancelot pressentait. La méthode employée est celle de la *quaestio*, devenue systématique dans l'enseignement scolastique³⁶ : c'est l'élève qui interroge le maître pour préciser les points essentiels de l'enseignement. Et si c'est bien la dame qui conduira un exposé complet sur les origines de la chevalerie, c'est Lancelot qui expose, immédiatement auparavant, quelle est pour lui la différence entre vertus du corps et vertus du cœur. Ce dialogue didactique suit la démarche de la maïeutique ; il a pour but de montrer que Lancelot sait déjà d'instinct ce que l'on va lui dire, la dame du Lac ne faisant que préciser et compléter.

104

On a vu que le jeune Lancelot décide très tôt de récuser définitivement toute autorité magistrale. Le maître serait-il inutile, voire nuisible aux futurs chevaliers ? Il ne faut cependant pas oublier que les récits des *Enfances* du *Lancelot en prose* joignent à la narration de l'enfance du héros éponyme celle de ses deux cousins, Bohort et Lionel. Le roman met ainsi en scène, à côté d'une relation maître/élève exemplaire, celle de l'Élu du Graal et d'un vassal irréprochable (Bohort et Lambègue), une relation dégradée qui est celle d'un élève impétueux et d'un maître trop peu présent (Lionel et Pharien). De manière épisodique, plusieurs relations maître/élève « indignes » sont aussi mises en avant, telle la relation entre Ninienne et Merlin, marquée par la luxure et la *libido sciendi*, ou celle entre Lancelot et son premier maître, intransigeante et punitive. Et une relation originale, qui sort du cadre ordinaire, va aussi se construire entre Lancelot et la dame du Lac, cette dernière faisant office à la fois de mère de substitution et d'initiatrice en matière de chevalerie : de cet *amor de noureture* découlera un rapport particulier du héros à la chevalerie, avant que Guenièvre ne remplace progressivement la première initiatrice. Le *Lancelot en prose* s'avère ainsi très critique envers l'autorité magistrale traditionnelle, dont il offre une caricature, et propose des contre-modèles dont du reste il ne dissimule pas les imperfections,

35 *Ibid.*, p. 246-248.

36 Voir Michel Zink, *La Prédication en langue romane avant 1300*, Paris, Honoré Champion, 1982, p. 222 sq., sur l'utilisation du modèle prédicatif dans le questionnement pédagogique, et Corinne Denoyelle, *Poétique du dialogue médiéval*, Rennes, PUR, 2010, notamment « les enseignements scolaires et religieux », p. 313-321. Ce dernier ouvrage analyse bon nombre d'exemples tirés du *Lancelot en prose*.

mais qui ont pour point commun de justifier l'autorité magistrale par l'*amour de nourriture* et par la noblesse des sentiments plutôt que par la maîtrise d'un savoir.

À travers ces différentes relations, le roman s'interroge sur la juste distance qui doit s'établir entre un élève et son maître. Tous trois orphelins, les jeunes princes vont nouer une relation forte avec leurs mentors. On constate rapidement que la réflexion se construit autour des notions de norme, d'*habitus* attendu, et d'écart : d'un côté, le roman montre que de jeunes nobles ne doivent pas être freinés dans leur impétuosité naturelle, qui provient de leur noble cœur, et qu'il faut simplement tenter de canaliser par des moyens indirects. De l'autre, elle montre des relations passionnelles où le sentiment prend tant de place que ce n'est plus que par d'autres sentiments, la honte notamment, que l'on parvient à en pallier les excès : les « maîtres » sont des aînés, des conseillers, mais ils ne sont plus réellement en position d'autorité. Si le sens de la *mesure* impose à un maître de mêler à la douceur une certaine sévérité et une certaine distance, l'essentiel semble être de se montrer à l'écoute de l'élève afin de développer ses *bonnes teches*, ou bonnes dispositions naturelles. La leçon passe par le dialogue didactique et la maïeutique ; moins qu'un savoir, il s'agit d'enseigner un art du comportement ; moins que de convaincre ou d'imposer, il s'agit de faire redécouvrir à l'élève ce que lui souffle, naturellement, le bon instinct de sa naissance.

RELATIONS DE CRÉDIT ET RELATIONS DE TRAVAIL :
LE FACE-À-FACE ENTRE MARCHANDS ET ARTISANS
À LUCQUES À LA FIN DU MOYEN ÂGE

Diane Chamboduc de Saint Pulgent

À Lucques comme ailleurs, le système productif de la fin du Moyen Âge repose sur des relations de travail inégales et finement hiérarchisées. Ces dissymétries sont d'abord économiques, puisque l'essentiel des richesses de la ville se trouve sans surprise dans les mains des marchands, même si certains artisans très spécialisés peuvent atteindre des niveaux de fortune conséquents. Ces inégalités économiques sont renforcées dans le secteur textile par l'organisation de cette industrie car, à la fin du XIV^e siècle, à Lucques, la production de soie est entièrement contrôlée par les marchands de la ville qui possèdent seuls la matière première dont ils maîtrisent de manière exclusive le cheminement le long de la chaîne de fabrication, selon un processus qui a été bien décrit pour la laine à Florence¹. Le secteur textile se caractérise donc à première vue par la dépendance économique des artisans exécutants vis-à-vis des marchands commanditaires. Toutefois, ce phénomène ne se traduit pas par une dépendance juridique puisque les maîtres artisans travaillent dans leurs propres ateliers, dont ils emploient eux-mêmes la main-d'œuvre et où ils décident de l'organisation et du rythme du travail. Les sources normatives et judiciaires lucquoises nous révèlent cependant les tentatives des différents marchands de contourner cette indépendance théorique pour imposer aux artisans leurs conditions et surtout leurs cadences de travail. C'est l'utilisation par les marchands de l'avance sur paiement, assimilée à une opération de crédit, comme outil de coercition qui sera plus particulièrement l'objet de cette étude.

LE CRÉDIT : UN OUTIL DE COERCITION DANS LES RELATIONS DE TRAVAIL

Le crédit, qui désigne les avances accordées à un individu ou à une institution, sous forme d'argent, de marchandise ou de service rendu, est l'un des thèmes

¹ Franco Franceschi, *Oltre il « Tumulto ». I lavoratori fiorentini dell'Arte della Lana fra Tre e Quattrocento*, Firenze, Leo S. Olschki, 1993.

classiques de l'historiographie économique et sociale portant sur la fin du Moyen Âge, en particulier italien. Olivier Guyotjeannin a montré que les actes *de debitis et creditis*, dont les formules sont peu à peu élaborées par les maîtres du notariat bolonais au cours du Moyen Âge, englobaient « toutes les cessions temporaires, à titre onéreux ou gratuit, plus largement toutes les sortes de négoce qui se déploient dans le temps sans être aussitôt réglés qu'une vente ou un échange² ». Claude Denjean, en étudiant les notaires de Puigcerda en Cerdagne, souligne pour sa part le rôle de modèle que prend le prêt d'argent pour la plupart des relations économiques. La vente ou l'achat à crédit, en particulier, sont de plus en plus traités comme des reconnaissances de dette dans les actes notariés qu'elle a étudiés³. Le développement du crédit a longtemps été analysé comme le signe de l'entrée de l'économie européenne dans une phase de modernité, marquée par l'internationalisation du commerce, la croissance de la consommation, en particulier somptuaire, et l'augmentation des investissements économiques permise par la création de nouveaux outils bancaires et financiers⁴. Cet essor du crédit a par ailleurs donné lieu à de nombreux travaux sur le développement concomitant des pratiques notariales qui lui étaient nécessaires. Depuis les travaux fondateurs de François Menant et d'Odile Redon⁵, les techniques d'écriture indispensables à l'élaboration de ces nouveaux outils économiques et financiers ont été largement étudiées et là encore, les travaux sur le crédit l'ont analysé comme fruit et moteur d'une modernisation des pratiques financières, juridiques et administratives le plus souvent placées sous le signe du progrès. Enfin, les conséquences sociales du crédit, et en particulier l'endettement, ont donné lieu à des travaux très stimulants, notamment sous la plume de Julie Claustre, qui a travaillé à partir des archives du Châtelet, siège de la justice du prévôt de Paris, sur l'emprisonnement et les pratiques de contraintes par corps mises en place par la royauté française pour tenter de favoriser des remboursements plus rapides⁶. Dans son article sur la violence et la prédation, Daniel Lord Smail fait lui de la régulation de la dette le moteur principal du développement et de la croissance des modes publics de coercition caractéristiques de la fin du Moyen Âge. Il insiste en

2 Olivier Guyotjeannin, « Les actes de crédit chez les maîtres du notariat bolonais au XIII^e siècle », dans François Menant et Odile Redon (dir.), *Notaires et crédit dans l'Occident méditerranéen médiéval*, Roma, École française de Rome, 2004, p. 7-29, ici p. 7.

3 Claude Denjean, « Crédit et notariat en Cerdagne et Roussillon du XIII^e au XV^e siècle », dans François Menant et Odile Redon (dir.), *Notaires et crédit, op. cit.*, p. 185-206.

4 En 2002, Philippe Desan, spécialiste de la littérature française de la Renaissance, écrivait : « Le crédit forme la pierre angulaire du système capitaliste ; c'est sur lui que repose toute l'économie de la Renaissance » (*L'imaginaire économique de la Renaissance*, Paris, PUPS, 2002, p. 74).

5 François Menant et Odile Redon (dir.), *Notaires et crédit, op. cit.*

6 Julie Claustre, *Dans les geôles du roi. L'emprisonnement pour dette à Paris à la fin du Moyen Âge*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007.

particulier sur la multiplicité et l'efficacité des formes de contrainte rendues possibles par l'endettement, qui allaient de l'exposition aux commérages de ses voisins à l'emprisonnement pour dettes en passant par la saisie et la vente de ses biens⁷. Ce troisième axe d'études sur le crédit rejoint les théories générales de la sociologie de la domination qui, en France, a bien sûr connu ses lettres de noblesse avec les travaux de Pierre Bourdieu et de ses successeurs et autour de la revue *Actes de la recherche en sciences sociales*. Il peut être mis en parallèle avec les perspectives exposées par Laurence Fontaine dans son ouvrage sur *L'économie morale*, où le crédit est envisagé, sous l'angle du don et du microcrédit, comme une transaction au moins autant sociale qu'économique où les solidarités propres aux milieux populaires s'expriment au même titre que la domination de l'oligarchie marchande⁸. La sociologie contemporaine a, elle, organisé ses travaux sur le crédit autour de quatre grands axes rappelés dans le numéro de la revue *Sociétés contemporaines* intitulé « Vivre et faire vivre à crédit ». Ces quatre approches, qui peuvent inspirer la recherche sur le crédit médiéval, sont celles de la confiance, qui caractérise ou non le lien entre le prêteur et l'emprunteur ; des réseaux, qui rendent tangibles l'encastrement du crédit contemporain dans le social ; de la morale convoquée par les institutions financières pour justifier leurs choix dans l'octroi de crédit ; et enfin du rapport de domination qui caractérise la relation entre prêteur et emprunteur. L'étude du crédit y est ainsi élargie à celle de l'exclusion sociale, que son refus peut aggraver, et, inversement, à celle de la socialisation au droit et à l'économie permise par la fréquentation des institutions financières⁹.

C'est en partant de ce contexte théorique que j'aimerais me pencher sur les relations de crédit entre marchands et artisans de la soie à Lucques à la fin du XIV^e siècle et sur ce qu'elles révèlent des rapports de force qui caractérisent leurs relations de travail. Malgré le contrôle exercé sur le processus productif par les marchands soyeux de la ville, il apparaît dans les sources, et en particulier dans les archives judiciaires de la Cour des Marchands, que les artisans les plus qualifiés, et surtout certains tisserands, réussissent grâce à leurs compétences techniques à affirmer leur indépendance et à tirer parti de la concurrence que les marchands se livrent entre eux. Les plus habiles de ces travailleurs de la soie semblent en effet parvenir à valoriser la rareté de leur savoir-faire en s'engageant auprès de différents donneurs d'ordre pour sortir du face-à-face

7 Daniel Lord Smail, « Violence and Predation in Late Medieval Mediterranean Europe », *Comparative Studies in Society and History*, n° 54/1, 2012, p. 7-34.

8 Laurence Fontaine, *L'Économie morale. Pauvreté, crédit et confiance dans l'Europe préindustrielle*, Paris, Gallimard, 2008.

9 Laure Lacan, Jeanne Lazarus, Ana Perrin-Heredia et Sébastien Plot (dir.), « Vivre et faire vivre à crédit », *Sociétés contemporaines*, n° 76, 2009.

classique et inégal entre marchand commanditaire et artisan exécutant. Certains en viennent même à acquérir à la fin du ^{xiv}^e siècle une aisance suffisante pour pouvoir investir dans des compagnies marchandes, voire se lancer dans le prêt d'argent¹⁰. Toutefois, les archives nous révèlent la rareté de ces cas et l'étendue de la maîtrise du système de production exercée par les marchands.

Dans ce contexte, le crédit, sous la forme des avances sur paiement effectuées au moment de la commande, se révèle dans leurs mains un outil des plus performants pour forcer l'immense majorité des artisans à s'adapter au rythme et aux contraintes imposées par leurs donneurs d'ordre. En acceptant ces avances, les artisans deviennent en effet, aux yeux du droit et du tribunal commercial de la ville, les débiteurs des marchands, qui peuvent ensuite leur imposer leurs délais de production et, une fois ces délais écoulés, les empêcher de s'embaucher ailleurs tant qu'ils n'ont pas livré le produit fini qui leur a été commandé. L'utilisation des avances sur paiement, assimilées à des opérations de crédit, apparaît ainsi être un moyen pour les marchands de traduire leurs relations de travail avec les artisans en liens d'obligation et de monopoliser la contrainte judiciaire à leur profit. À travers l'analyse des archives des *Causes Civiles* de la Cour des Marchands de Lucques de la fin du ^{xiv}^e siècle, j'aimerais donc m'intéresser au face-à-face inégalitaire dans lequel les marchands producteurs de soie de la ville s'efforcent de maintenir la majorité des artisans pour mieux limiter leur indépendance d'une part, ainsi qu'aux multiples manières dont ces derniers tentent d'y échapper en diversifiant les donneurs d'ordre auxquels ils ont à faire et en jouant de la concurrence que ces derniers se livrent entre eux d'autre part, dans un contexte de profonde restructuration de l'activité productive de Lucques.

110

L'ORGANISATION DU SECTEUR PRODUCTIF LUCQUOIS À LA FIN DU ^{XIV}^e SIÈCLE

Lucques, à la fin du ^{xiv}^e siècle, est une ville en reconstruction. Alors qu'il s'agissait, jusqu'au début du ^{xiv}^e siècle, d'un centre important de Toscane, appuyant sa puissance économique sur la production et la commercialisation de soieries, Lucques connut, dans les décennies qui suivirent la mort de Castruccio

¹⁰ Par exemple, le 20 janvier 1366, Nicolao fils de feu Landino Giovanni Lambuoni, tisserand de soie, réclame aux descendants de Ser Fato Jacobi Alluminati, et de Cianiccho Benassais le remboursement des bénéfices liés à la participation de son père en numéraire et en matière première à une société fondée par les trois hommes pour un montant de deux mille livres, une somme très importante pour l'époque. Rien n'indique dans le registre de la Cour des Marchands qu'il s'agit d'une affaire de crédit, mais le fait que le tisserand Landino Giovanni Lambuoni ait toujours été tenu à l'écart des comptes et de la gestion de la société par les deux marchands pourrait suggérer qu'il s'agissait en réalité d'une opération de prêt déguisée ou d'un investissement qui n'aurait pas tourné en faveur du tisserand-créditeur.

Castracani en 1328 et qui s'étendirent jusqu'à la libération de la ville en 1369 par l'Empereur Charles IV, l'enchaînement de cinq dominations étrangères¹¹. Cette sujétion de la ville, en particulier à sa puissante voisine pisane de 1342 à 1369, couplée aux épisodes de peste qui s'y multiplièrent à partir du milieu du XIV^e siècle comme dans toute l'Europe, contribua à gravement désorganiser l'appareil productif lucquois, en provoquant la fuite de nombreux travailleurs qualifiés de la ville et leur installation dans certains des plus grands centres urbains de la péninsule. En 1369, Lucques se trouvait donc confrontée à la fois à un important manque de main-d'œuvre, en particulier parmi les travailleurs les plus qualifiés de son secteur soyeux comme les tisserands, phénomène qui contribue à expliquer la baisse de la qualité de sa production, et à une augmentation de la concurrence de nouveaux centres producteurs de soieries au premier rang desquels Bologne, Venise, Gênes et bientôt Florence. Cette crise indéniable se traduit dans les chiffres des exportations lucquoises, en net déclin entre le premier et le dernier tiers du XIV^e siècle. Christine Meek a ainsi utilisé les registres de la Gabelle de la ville pour calculer les quantités de soie exportées au cours du XIV^e siècle¹². Elle y constate une importante diminution des exportations de soie entre le premier et le dernier tiers du XIV^e siècle, puisque sur toutes les années pour lesquelles nous avons des registres complets, seule 1378 voit la ville exporter plus de soie en un an que durant les seuls quatre mois couverts par les registres de 1339 (avec un peu moins de 35 000 livres de soie exportées en 1378)¹³. Le constat du déclin de l'Art principal de la ville, interprété par les autorités lucquoises comme une source de faiblesse pour toute la commune, inspire un programme de reconstruction économique dont les autorités jugent qu'elle doit nécessairement passer par la restauration de l'antique splendeur de la soie lucquoise.

C'est dans ce contexte que le 17 mars 1376, le Conseil Général décide la rédaction de nouveaux statuts pour la Cour des Marchands, qui sont finalement publiés le 27 février 1381¹⁴. À Lucques, comme dans d'autres grands centres de production textile de la péninsule, et en particulier Florence, l'ensemble des Arts était en effet soumis à cette Cour des Marchands, dont le Statut avait la primauté sur les leurs et était commun à tous. Contrairement à Florence toutefois, les Arts n'ont quasiment pas laissé d'archives propres à Lucques

11 Lucques passe en effet entre les mains de Gherardo Spinola de Gênes (1329-1331), de Jean de Bohême (mars 1331-octobre 1333), des frères Rossi de Parme (octobre 1333-novembre 1335), de Mastino della Scala de Vérone (novembre 1335-août 1341) et enfin de Pise (1342-8 avril 1369).

12 Christine E. Meek, *Lucca 1369-1400. Politics and Society in an Early Renaissance City State*, Oxford, Oxford University Press, 1978.

13 Lucques exporte moins de 30 000 livres de soie en 1386, moins de 25 000 en 1389, environ 22 000 en 1390, 14 000 en 1396 et 1401, moins de 10 000 en 1410.

14 Archivio di Stato di Lucca (désormais A.S.L.), *Corte dei Mercanti*, 3.

avant la toute fin du xv^e siècle¹⁵, ce qui rend délicate toute évaluation de leur rôle réel. L'horizon du nouveau Statut de la Cour des Marchands n'était pas la promotion d'un des groupes du secteur productif lucquois par rapport aux autres, mais bien plutôt la défense de l'intérêt économique commun, assimilé du fait de la structure productive de la ville à celui de l'Art de la Soie. Aussi, la hiérarchisation imposée par la Cour suivait-elle les formes prescrites par cette mono activité, en distinguant non seulement maîtres et dépendants, mais surtout commanditaires et exécutants, producteurs de soie et autres. L'ensemble du Statut semblait viser à reproduire ce schéma de dépendances jusque dans les éléments les plus anodins des procédures civiles et criminelles. La domination des grands marchands soyeux lucquois sur le reste de l'appareil productif urbain, clairement favorisée par l'organisation de la Cour, apparaissait toutefois être un effet induit de cette défense du bien commun, plus qu'un objectif des nouveaux Statuts¹⁶. L'équilibre inégalitaire des pouvoirs entre les différents Arts ne s'appuyait pas sur une distinction dépréciative entre Arts Mineurs et Arts Majeurs mais sur le simple constat de la prééminence absolue de l'activité soyeuse. Il s'agissait plus d'entériner une spécialisation à l'échelle de la ville toute entière qu'une supériorité intrinsèque de tel ou tel type d'activité productrice.

La Cour des Marchands remplissait donc essentiellement deux fonctions : tout d'abord celle d'imposer une forme de discipline aux Arts réunis en son sein ; ensuite celle de trancher les conflits pouvant survenir entre les commanditaires et les exécutants, entre les vendeurs et les acheteurs mais aussi entre ceux qui étaient soumis à son autorité et les personnes extérieures ou étrangères. Il s'agissait à la fois de ressusciter la qualité et donc la réputation des produits lucquois à l'étranger et d'augmenter l'efficacité interne du système productif urbain. Le fonctionnement juridique de la Cour était donc tout

15 xviii^e siècle pour l'Art de la Soie, fin du xv^e siècle pour celui des Tisserands, xvi^e siècle pour celui de la Laine, xvii^e pour celui des Cordonniers et enfin fin du xviii^e siècle pour l'Art des Palefreniers.

16 L'organisation des organes de gouvernements de la Cour illustre bien cette domination incontestable. Ainsi, parmi les trente-six individus amenés chaque année à exercer la charge de consul, la moitié, soit dix-huit, devait appartenir à l'Art de la Soie, dont six au moins issus des rangs des marchands les plus importants de cet Art. Les dix-huit postes restants devaient être partagés à égalité entre trois autres groupes : les Arts des draps de lin et de laine et des lainiers ; ceux des changeurs, des orfèvres et des batteurs d'or ; et enfin ceux des épiciers et des merciers et de tous les autres Arts soumis à la Cour. De la même façon, le Conseil Général était également composé de trente-six membres, dont vingt-et-un appartenant nécessairement à l'Art de la Soie (sur lesquels sept devaient être certains des marchands les plus importants de cet Art) et quinze devant être répartis entre les trois autres groupes évoqués plus haut. L'importance vitale de la soie pour « le bon état et le calme de la cité » est rappelée dans le prologue du statut qui affirme « que le métier de la soie et des autres arts marchands, dont on espère qu'il se maintienne pour toujours, avait pour but de préserver le bon régime et la tranquillité de ladite cité » (« *cum artificium sete et aliarum artium mercantie ad bonum statum et tranquillum civitatis predictae conservandum fuerit et perpetuo esse speretur* » ; A.S.L., *Corte dei Mercanti*, 3).

entier orienté vers la recherche de cette efficacité et du règlement le plus rapide possible des conflits qui lui étaient soumis. C'est ainsi qu'il faut comprendre les principales dispositions relatives au déroulement de la procédure détaillées dans les Statuts, en particulier les délais serrés imposés aux deux parties dans l'exposition et la démonstration de leurs arguments ainsi que l'interdiction du recours à un avocat ou à un procureur. De telles mesures tendaient à privilégier la position des agents économiques les mieux intégrés et les plus au fait du droit commercial et du fonctionnement de l'institution judiciaire, en général les marchands.

La plus grande partie des dispositions concernait donc les problèmes liés aux conflits entre commanditaires et exécuteurs d'une tâche. La cellule de base était alors la maison-atelier des maîtres où les marchands se rendaient pour déposer les matériaux nécessaires à la production ainsi qu'un acompte en argent pour subvenir à la fois aux besoins des artisans et à ceux de la fabrication. Quiconque ayant reçu de la soie, de la laine, de l'or, du métal ou toute autre matière à filer, à teindre, à tisser ou à travailler d'une quelconque manière, devait la restituer à son commanditaire, travaillée ou non, sans en avoir altéré ni le poids, ni la qualité, sauf bien sûr en cas de prescription contraire¹⁷. En cas de retard, les exécutants étaient par ailleurs obligés de rembourser soit sous forme d'argent, soit sous forme de travail, en fonction de la volonté du marchand créancier et du jugement des Consuls, la somme avancée au moment de la commande. Tant qu'un exécutant devait de l'argent à un marchand, ni lui, ni ses fils, ni aucun de ses valets ou garçons de boutique ne pouvaient accepter une commande d'un autre marchand, sous peine d'une amende de quarante livres, tant pour le débiteur que pour le second commissionnaire, quand ce dernier était au courant des obligations de l'artisan. Tous les métiers à tisser de l'exécutant devaient en effet être mis au service du marchand créancier le temps du remboursement de la dette. Les ouvriers débiteurs ne pouvaient pas non plus aller s'embaucher dans la boutique d'un autre artisan¹⁸. Le texte de la quatrième rubrique du deuxième livre des Statuts de la Cour des Marchands éclaire donc particulièrement bien l'obligation juridique créée par l'avance de paiement : comme l'indique précisément la conclusion de la rubrique avec l'emploi du verbe *tenere*, en acceptant l'argent du marchand, l'artisan se plaçait sous sa dépendance et perdait donc sa liberté d'action. L'interdiction de se faire embaucher par un autre marchand visait ainsi entre autres choses à l'empêcher

17 *Ibid.*, Livre I, chapitre XLI.

18 *Ibid.*, Livre II, chapitre IV.

de diversifier ses partenaires économiques¹⁹. La rubrique assimile même, en leur donnant des conséquences identiques, avance sur paiement et prêt d'argent, qui apparaissent comme deux formes différentes d'un même type d'opération économique, le crédit, caractérisé par les obligations juridiques qu'il occasionne et qui permettent au créancier d'imposer conditions et cadences de travail à son débiteur. Plus qu'une dépendance économique, le crédit, dans ce contexte, créait donc une dépendance juridique et professionnelle.

114

Les registres de la juridiction civile de la Cour des Marchands conservent la trace des nombreux conflits liés à l'utilisation du crédit par les marchands et les artisans de la ville dans le cadre de leurs activités de production et de consommation. Les rapports de force complexes qu'ils dessinent font de la dette, paradigme de l'obligation économique, un laboratoire particulièrement éclairant concernant les rapports de domination entre groupes sociaux et la capacité d'action des milieux populaires. Mais comme les dettes pouvaient résulter de la rupture d'un contrat de travail ou d'apprentissage, quand un artisan ne rendait pas à temps un travail pour lequel il avait pourtant reçu une avance, leur étude s'inscrit également dans toute la problématique du contrôle exercé par les uns et les autres sur les modalités du travail. La Cour des Marchands fonctionnait donc aussi comme un formidable outil de réglementation de la discipline professionnelle du monde productif lucquois.

LES RELATIONS DE TRAVAIL RÉVÉLÉES PAR LES REGISTRES DE LA COUR DES MARCHANDS

L'analyse du cent trente-huitième registre de la Cour, consacré aux affaires civiles de l'année 1372, reflète sans surprise la domination du monde du travail lucquois par les marchands. Sur les 547 cas portés devant la Cour cette année là contre 809 personnes différentes, seuls 35 % peuvent être attribués de façon certaine à un artisan (soit 193 plaignants identifiés comme tels), alors que les artisans constituent au moins 44 % des accusés (soit 357 identifiés). Les femmes, elles, ne sont que quatorze à porter plainte (soit environ 2,5 % des cas) mais comptent pour 10,2 % des accusés (83 femmes sont en effet visées par une plainte en 1372). Elles sont d'ailleurs le plus souvent visées par des plaintes collectives,

19 « Le propos de ce chapitre est le suivant : si un tisserand ou une tisserande est l'obligée ou l'obligé d'un marchand, que son fils, ses filles et ses valets qui forment une famille avec ladite tisserande ou ledit tisserand ne puissent tisser pour aucun autre marchand dans la mesure où ledit marchand veut, avec effet immédiat, leur donner à tisser sur tous les métiers disponibles, selon la volonté des consuls. » (« *Lo intendimento di questo capitolo è questo : che se alcuno testore o testrice fusse tenuta o tenuto ad alcuno Mercadante, che loro figliuoli et figliuole et fanti li quali con la dicta testrice o testore stesseno in una famiglia, non possano tessere ad alcuno altro mercadante in quanto lo dicto mercadante li voglia con effecto senza indugio dare a tessere a tucti li telari che avesse ad arbitrio de consoli* » ; *ibid.*)

qui opposent un marchand commanditaire et jusqu'à onze femmes du *contado*²⁰, sans doute employées comme fileuses ou rembobineuses, comme en témoigne le caractère collectif des affaires mais aussi l'éloignement de certains de leurs lieux d'habitation du centre urbain qui rend peu probable l'hypothèse d'un simple prêt d'argent. Ainsi, le marchand Gasparo Schiatta porte plainte contre huit femmes le 6 septembre, contre sept le 11 octobre, contre deux le 20 octobre, contre quatre le 8 novembre, quand Giovanni Corbi attaque onze femmes le 8 novembre et deux le 17 du même mois. Dans ces affaires, les femmes apparaissent comme de la main-d'œuvre interchangeable, entièrement soumise au bon vouloir de son commanditaire, et qui rend souvent son travail en retard, ce qui explique la récurrence de ces plaintes chez certains marchands. Le face-à-face avec le marchand leur est clairement défavorable, car leur nombre garantit à ce dernier la possibilité de les remplacer dès qu'il le souhaite. Elles sont souvent indiquées dans les sources comme venant de la même localité, ce qui suggère une organisation de la main-d'œuvre en réseau, qui simplifierait sans doute les opérations de distribution et de contrôle du travail de filage et de rembobinage essentiellement réalisé dans les campagnes entourant la ville par une main d'œuvre nombreuse.

Ces registres des *Causas Civiles* présentées devant la Cour se présentent pour la plupart comme des listes d'enregistrement de plaintes, classées de manière alphabétique, suivant la première lettre du prénom du plaignant, et, à l'intérieur de chaque lettre, de manière chronologique. Certains cas, en général regroupés en fin de registre sous l'en-tête *Causae Majores*, reçoivent une attention particulière et voient leur procédure exposée dans ses moindres détails. Ces registres, dont sept ont subsisté pour la fin du XIV^e siècle²¹, illustrent une partie des réseaux économiques et productifs de la ville qui nous apparaît sous le prisme des conflits liés à l'usage du crédit. Sans surprise, nous constatons qu'une bonne partie de ces plaintes lient des individus qui partagent le même secteur d'activité, voire le même métier. Ainsi, le 11 août 1372, Lorenzo Chellini, un tisserand, attaque un autre tisserand Paulo Puccini. Ce dernier répond à la plainte de Chellini en l'attaquant à son tour le 13 août. De la même façon, Barghetta Juncte, tisserand lui aussi, riposte à la plainte que Franceschello Nuti, un autre tisserand, dépose contre lui le 23 décembre 1372, en l'attaquant à son tour le 22 janvier 1373. En élargissant l'étude aux individus exerçant une activité dans le même secteur, comme dans l'affaire qui oppose le fileur Andrea Pippi au tisserand Michele Pighini le 7 janvier 1366, on constate que les cas sont encore plus nombreux.

²⁰ Leur origine géographique est dans la plupart des cas précisée, ce qui devait avoir pour but de faciliter leur identification.

²¹ A.S.L., *Corte dei Mercanti*, n° 136 à 142, portant respectivement sur les années 1366, 1371, 1372, 1373, 1375, 1378 et 1380. Deux d'entre eux, les numéros 137 et 142, sont très abîmés et quasiment inutilisables.

La plainte de l'apothicaire Piero Ponis visant Nieruccio Puccini, un peintre, et Simone Vannis, un teinturier, le 25 septembre 1372, ainsi que la réponse de Nieruccio Puccini deux jours plus tard, semblent elles se situer dans le cadre classique opposant clients et fournisseur autour d'une commande non payée et peut être défectueuse de produits colorants. Ces plaintes réciproques soulignent le fait que l'utilisation de l'avance sur paiement comme moyen de coercition dans les relations de travail n'était pas uniquement le fait des marchands commanditaires mais concernait également les maîtres artisans embauchant de la main-d'œuvre pour les aider dans leur travail.

116

Ainsi, le 12 juin 1366²², les deux tisserands Agostino Benegradi et Jacopo Martinelli s'attaquent mutuellement. Les détails de l'affaire révèlent que Martinelli a été embauché par Benegradi au mois de mai 1365 pour un an, pour un salaire de vingt florins d'or, dont une partie avait été versée à l'avance. Dans ce cas précis, le versement de l'avance sur paiement est doublé par un accord conclu devant notaire, qui précise la nature du travail demandé à Martinelli (le tissage de tissus de soie précieux, les *badalchini*) ainsi que les avantages en nature qui complètent le salaire, dont le fait que Benegradi s'engageait à loger Martinelli chez lui. Le désaccord porte sur la réalisation du travail : alors que Martinelli assure avoir accompli ce pour quoi il a été embauché, Benegradi l'accuse d'avoir arrêté de travailler plusieurs mois avant la fin théorique du contrat et d'avoir refusé de réaliser les tâches hautement qualifiées pour lesquelles il avait été embauché. On constate dans cette affaire que les relations de domination dépassent évidemment le simple cadre des relations entre marchands et artisans et concernent toutes les couches du monde du travail lucquois. La domination économique exercée par Benegradi sur son employé est ici renforcée par le fait qu'alors que Benegradi est un citoyen lucquois, Martinelli est lui un étranger, d'origine pisane. Par ailleurs, alors que les commandes ne sont presque jamais confirmées par un contrat écrit, les embauches salariées s'appuient elles souvent sur des actes notariés. Dans ce cas, l'avance sur paiement continue néanmoins de jouer un rôle de contrainte essentiel car, en assimilant la rupture de contrat à une dette, elle permet le recours à toutes les formes de coercition attachées à cette opération économique et, dans le cas des travailleurs dépendants, à l'emprisonnement. C'est d'ailleurs le cas dans cette affaire, puisque l'un des objets de la plainte de Martinelli est justement une demande de réparation pour les quelques jours qu'il a passés en prison à cause de Benegradi et qui l'ont empêché de travailler.

L'étude de ces registres révèle par ailleurs la présence récurrente devant la cour d'une partie des agents économiques lucquois. Ceux qui ont fréquemment

22 A.S.L., *Corte dei Mercanti*, n° 136, fol. CLXXV r°-CLXXVI v°.

recours au tribunal pour régler leurs litiges sont souvent issus des milieux marchands dans lesquels sont recrutées les élites politiques urbaines. Ainsi, Gasparo Schiatta, qui dépose six plaintes différentes pour la seule année 1372, est un membre du Conseil des Cinquante avant la réforme de 1370, puis est élu au Conseil Général. De même, le marchand Gerardo Anguilla, qui porte dix affaires devant la Cour en 1372, est membre du Conseil Général de mars 1371 à mars 1372, puis de mars 1373 à mars 1374, et du Conseil des Trente-Six, dont il devient même l'un des gonfaloniers, du 29 août au 14 septembre 1373, en lieu et place du défunt Donato Panichi. Mais nous retrouvons également dans les rangs de ceux qui fréquentent régulièrement le tribunal certains artisans, dont la présence répétée devant la Cour est révélatrice de l'importance du réseau économique autant que de la confiance qu'ils accordent à la juridiction marchande. Ainsi, le tisserand Agostino Benegrandi porte dix fois plainte contre neuf personnes différentes en 1366 et sept fois contre six individus en 1373, sans compter le nombre de plaintes déposées contre lui. De même, le tisserand Chello Lemmi attaque trois personnes différentes en 1372 : deux tisserands comme lui, Domenico Justi dit Millieccio le 18 août et Domenico Nucchini Argomenti le 27 septembre, et un fileur de soie, Giovanni Passavanti, le 15 octobre. Il est lui-même attaqué vingt-et-une fois au cours de la même année, par vingt-deux personnes différentes, dont un cordonnier, un tailleur, un lainier, trois teinturiers, trois drapiers, un épicier et un tisserand. Le nombre de plaintes déposées contre lui, ainsi que leur concentration, puisque le registre 138 de la Cour des Marchands ne porte que sur les six derniers mois de l'année 1372, semble indiquer une situation économique personnelle vraisemblablement difficile. Toutefois, la variété et l'importance numérique des plaignants dressent également le portrait d'un artisan qui multiplie les interlocuteurs économiques, que ceux-ci soient de simples bailleurs de fonds, des artisans dont il consomme la marchandise ou des marchands qui lui confient du travail. Dans les deux cas, Benegrandi et Lemmi semblent bien intégrés dans le tissu économique et social lucquois, puisque le premier est même invité trois fois aux délibérations du Conseil Général de Lucques en 1370, les 4 et 31 juillet et le 4 août.

La cour voit donc paraître devant elle certains de ces artisans qui bénéficient d'une situation économique et d'un contexte d'emploi favorables mais qui, malgré leur bonne réputation, n'arrivent pas à rendre leur travail à temps, ce qui suggère qu'ils en avaient sans doute trop plutôt que pas assez. Agostino Benegrandi est ainsi accusé le 23 mars 1375 par Giovanni Panichi, marchand, de ne pas avoir rendu son travail à temps²³. Il est donc condamné par la cour à lui rembourser l'énorme somme de 44 florins d'or, 3 livres et 5 sous que le

²³ A.S.L., *Corte dei Mercanti*, n° 139, fol. 146 r°-147 v°.

marchand lui avait avancée, somme qui est finalement rendue à Giovanni Panichi par un autre tisserand nommé Fiorense. Le travail consistait en plusieurs pièces d'un tissu particulièrement précieux, mêlant soie et fil d'or, le *baldachinus*. Cette information, ainsi que le montant de la somme versée pour ce travail, confirme l'important degré de qualification de Benegrandi qui se voit confier des tâches particulièrement délicates. La régularité et l'importance de l'activité de ce tisserand sont exposées dans l'affaire puisque, pour se défendre, Benegrandi accuse Panichi de ne pas lui avoir versé le prix payé habituellement pour cette tâche et cite, pour prouver ses dires, les livres du marchand des années 1371, 1372 et 1373 où il apparaît déjà parmi les exécutants. Par ailleurs, l'affaire est rapportée à la suite d'une plainte similaire, déposée par Panichi contre Benegrandi le 7 septembre 1373. Dans ce cas-ci, Panichi répond à une plainte déposée par Benegrandi trois jours plus tôt, le 4 septembre. Alors que ce dernier accusait Panichi de ne pas lui avoir payé un travail fait pour un montant de cinquante florins d'or, celui-ci réplique en affirmant lui avoir versé une avance globale de cent florins pour une tâche qu'il n'a pas encore complètement achevée. En 1373, l'affaire ne va pas à son terme, et, malgré l'absence de détails, il apparaît probable que Panichi et Benegrandi ont dû s'entendre à l'amiable en raison des liens économiques forts qui les unissent. Cette résolution à l'amiable, ajoutée au fait que Benegrandi continue d'être employé par Panichi au moins jusqu'en 1375, prouve que la qualité de son travail l'emporte sur son retard chronique dans l'esprit du marchand qui persiste à faire appel à lui. L'affaire, déjà évoquée et datée du mois de juin 1366, qui l'oppose au tisserand Jacopo Martinelli, confirme par ailleurs que la réputation de Benegrandi devait lui garantir des commandes suffisamment importantes pour qu'il en vienne à se doter d'une main d'œuvre supplémentaire. Enfin, le premier cas révèle une solidarité souterraine invisible entre artisans du même métier et met en valeur le recours au crédit comme acte de solidarité à l'intérieur de groupes socio-professionnels proches, soit qu'Agostino Benegrandi ait prêté de l'argent à Fiorense qui le lui rend à cette occasion, soit que la situation soit inverse et que ce soit Fiorense qui prête à Agostino. Apparaissent à cette occasion les stratégies de contournement des mécanismes traditionnels du crédit employées par certains artisans, comme le recours au (micro) crédit entre voisins, apparentés, ou entre collègues, et les phénomènes d'évitement des vecteurs traditionnels du prêt d'argent que sont les marchands, les banquiers et les prêteurs juifs. L'échec d'Agostino Benegrandi à prouver sa bonne foi, puisqu'il est finalement condamné par la Cour à rembourser Panichi en 1375, témoigne néanmoins de la puissance du contrôle exercé par les marchands sur les conditions de travail et l'utilisation de la Cour à cet effet. C'est parce qu'il a été en mesure de citer plusieurs autres marchands importants comme témoins, et en particulier son

frère Jacopo Panichi et son ami Jacopo Honesti, que Giovanni Panichi voit sa parole l'emporter devant les Consuls, malgré les démentis vigoureux apportés par Benegrandi. En l'absence de preuve tangible décisive, les juges choisissent de s'en remettre à l'influence et à la réputation de chacun.

Pourtant, Agostino Benegrandi ne semble pas être particulièrement à plaindre. Sa spécialisation technique et l'abondance des commandes qu'on semble lui faire le placent à l'abri d'une soumission trop complète vis-à-vis des marchands. Au contraire, les registres 14 et 15 de la Cour des Marchands, intitulés *Libri di Consigli e Memorie*²⁴, portant sur les années 1370 et 1380, présentent les autorisations, accordées par les consuls de la Cour à certains artisans, de contracter des prêts gagés sur des pièces de tissus leur appartenant. Ces dernières étaient, au moment de leur production, la propriété exclusive des marchands, comme nous l'avons vu plus haut. Ces artisans, dont certains étaient pourtant des fileurs ou des tisserands de soie, se trouvaient donc obligés d'acheter sur le marché au détail, auprès des marchands autorisés par la Cour, ces tissus soyeux qui leur servaient d'épargne. La dépossession de ces milieux du fruit de leur travail apparaît alors clairement ainsi que leur fragilité économique, puisque les petites quantités de tissus gagés, et donc la vraisemblable faiblesse des sommes prêtées, montrent que ces prêts devaient servir à la consommation courante des artisans concernés et de leur famille²⁵. Ces derniers, se trouvant dans une situation économique beaucoup plus précaire que Benegrandi, semblent alors pris au piège d'un face-à-face inégal avec ceux qui disposent des moyens financiers pour leur prêter des liquidités. Auprès de ce type de main d'œuvre, dont le travail n'est sans doute que faiblement qualifié, et dont les capacités sont donc vraisemblablement beaucoup moins rares sur le marché du travail, les marchands semblent utiliser le crédit de manière classique pour accroître leur capital économique et finalement imposer leur domination sociale.

À la fin du XIV^e siècle, la réorganisation que connaît l'industrie de la soie à Lucques s'accompagne d'un mouvement de mainmise des milieux marchands et bancaires sur ce domaine d'activité mais qui laisse encore la place à des opportunités individuelles, favorisées par la relative modestie du capital fixe de départ requis et par l'existence de compétences spécialisées à la fois rares

24 A.S.L., *Corte dei Mercanti*, 14, fol. LXXI^o-LXXIV^o, et 15, fol. 401^o-42V^o.

25 La dépossession des ouvriers du textile des fruits de leur travail par le crédit apparaît déjà être au cœur du système mis en place par le drapier Jehan Boinebroke à Douai au XIII^e siècle, comme l'a montré l'étude classique de Georges Espinas. Cf. Georges Espinas, *Les origines du capitalisme*, t. 1, *Sire Jehan Boinebroke, patricien et drapier douaisien (?-1286 environ)*, Lille, Librairie Émile Raoust, 1933.

et très demandées, comme l'a montré Michael Bratchel pour le xv^e siècle²⁶. Le crédit et son utilisation par les milieux artisanaux apparaît ainsi être une preuve de l'existence de ces opportunités d'ascension sociale puisque les sources illustrent des réalités très disparates, où certains tisserands deviennent débiteurs de prêteurs juifs quand d'autres, au contraire, prêtent des sommes considérables à l'oligarchie marchande. Ces opérations ne peuvent donc pas être analysées simplement en termes de rapports de domination et d'expropriation des milieux populaires urbains et contadins par les milieux marchands de la ville. Toutefois, dans un contexte où l'indépendance des artisans place leur force de travail hors de portée du contrôle des marchands, l'utilisation du crédit par ces derniers, sous la forme entre autres des avances sur paiement, leur permet d'utiliser les obligations légales et financières qui en découlent pour imposer les formes de leur encadrement au marché du travail lucquois et pour assujettir celui-ci à la discipline qui leur convient. Dans ce cadre, les artisans les plus qualifiés peuvent jouer de la rareté de leurs compétences pour tenter d'échapper à ce face-à-face contraignant. Tous les autres sont eux obligés de s'y adapter.

²⁶ Michael E. Bratchel, « The Silk Industry of Lucca in the Fifteenth Century », dans *Tecnica e società nell'Italia dei secoli XII-XVI*, Pistoia, Centro italiano di studi di storia e d'arte, 1987, p. 173-190.

LE SONGE DU VERGIER, MIROIR DÉFORMANT.
FACE-À-FACE POLITIQUES DANS LA PHILOSOPHIE
DE LA FIN DU XIV^e SIÈCLE

Sophie Serra

Le caractère composite du *Songe du Vergier*, qui pourrait être considéré comme un défaut du point de vue argumentatif et littéraire, constitue en fait sa richesse et son intérêt du point de vue de l'histoire de la philosophie médiévale. Car, si à plusieurs reprises l'auteur semble contredire des arguments longuement défendus auparavant, cela ne doit pas être imputé à sa négligence, ou être interprété comme le simple témoignage d'une rédaction en plusieurs étapes¹. Cela serait en effet passer à côté de ce qui constitue l'intérêt inhérent de ce texte, non pas pour l'historien ou l'historien de la philosophie, mais pour le lecteur du Moyen Âge lui-même, sa dimension rhétorique et son efficacité. Un lecteur ne dissèque pas nécessairement les arguments pour les comparer, surtout dans une œuvre aussi longue et abondant des sujets si variés. Il ne cherche pas un système, mais des points de repère – que constituent les différentes « scènes » de dialogues – et la mise en scène d'une réflexion, qui pourra le nourrir et l'agrir. Dans le *Songe du Vergier*, les idées se font corps, et la mise en abîme est profonde, puisque ce sont des allégories qui, dans un rêve du narrateur, invitent à faire débattre deux personnages archétypiques (un clerc et un chevalier). Ceux-ci deviendront à leur tour les voix de diverses instances du pouvoir (roi, empereur,

121

AMBEDEUS • PUPS • 2016

1 Nous nous référons ici à la thèse, aujourd'hui dépassée, selon laquelle *Le Songe du Vergier* serait bâti sur la traduction en français du *Somnium Viridarii*, texte de 1376. Dans les faits, on ne peut établir un strict parallèle entre la structure du *Songe* et celle du *Somnium*, et l'on doit également reconnaître que s'il s'est agi d'une traduction, elle intègre justement de nouveaux face-à-face par rapport à l'original, où la question du rapport entre la papauté et la royauté était de loin la plus traitée. Néanmoins, de nombreux arguments du *Somnium*, voire des phrases entières, se retrouvent dans le *Songe* agencées différemment et mêlées à des citations de Guillaume d'Ockham, de Marsile de Padoue ou de Nicole Oresme (pour n'en mentionner que quelques uns) ce qui semble prouver que le texte qui nous est parvenu n'est pas une œuvre totalement originale, mais une recomposition répondant à un désir de synthétisation et de diffusion plus large. Pour une discussion plus approfondie et une vue d'ensemble de l'évolution des positions à ce sujet, voir Carl Müller, « Über das *Somnium Viridarii*. Beitrag zur Geschichte der Literatur über Kirche und Staat in 14. Jahrhundert », *Zeitschrift für Kirchenrecht*, n° 14, 1877, p. 134-205. Voir également Jeannine Quillet, *La Philosophie politique du Songe du Vergier (1378). Sources doctrinales*, Paris, Vrin, 1977, p. 7-35, et enfin l'introduction de Marion Schnerb-Lièvre pour son édition du *Somnium Viridarii* (Paris, CNRS, t. I, 1993, t. II, 1995).

pape...). Il est parfois malaisé de se repérer dans ce tourbillon de personnages, et de déterminer qui parle, et en vue de quoi, mais tous les dialogues qui jalonnent le texte non seulement mettent en valeur une pratique idéalisée de la *disputatio* universitaire et une valorisation du maniement des arguments par les juristes comme Évrart de Trémaugon, mais de surcroît nous font appréhender plus concrètement la complexité des divisions et des rapports sociaux qui sous-tendent bien des débats philosophiques en cette fin du XIV^e siècle.

En effet, un examen attentif du *Songe du Vergier* fait apparaître la convergence des axes d'analyse de l'histoire, de la philosophie politique, et de la littérature. Au-delà des différentes résonances que peut prendre cette expression de « face-à-face » selon le domaine où l'on se place, qu'il s'agisse de conflits, de dissensions théoriques ou de définitions de soi par l'autre, la structure du face-à-face organise aussi bien le monde social que le mode de la réflexion, l'un se justifiant par l'autre. C'est dans une double perspective, celle de faire la lumière sur des événements historiques à partir de la manière dont ils furent investis de sens et celle d'éclairer les choix argumentatifs faits par l'auteur du *Songe*, que nous adoptons la grille de lecture que nous fournissent les innombrables relations duelles qui jalonnent cet ouvrage. Car ultimement, le divers ne nous apparaît petit à petit que comme par l'appréhension de multiples dualités successives. Nous allons donc présenter quatre face-à-face : celui du clerc et du chevalier, tout d'abord, ceux du roi et de l'empereur, du souverain et du pape ensuite, et enfin du roi et de son conseiller.

122

Mais avant de nous aventurer dans cette lecture analytique, et dans cette vision fractionnée des protagonistes symboliques du *Songe du Vergier*, nous devons rappeler la concorde dont fait état le narrateur dans le prologue :

« Quelle merveille ! Deux choses sont par lezquelz le monde est gouverné, par le p[r]estre et par le roy, et devient estre d'un acort en soy : le prestre prie Dieu pour le pueple, le roy si conmande au pueple ; au prestre appartient oïr lez confessions, au roy dez pechiez les punicions ; le prestre lie et absout les amez ; le roy pour pechié tue honmes et fames ; et, en ce font, chascun d'eulx aconplit de la Loy divine et de Dieu le conmandement² [...]. »

Bien évidemment, si de multiples polarités sont à l'œuvre dans le *Songe du Vergier*, nombre d'entre elles s'enracinent dans la question plus générale du rapport entre temporel et spirituel. Et dans l'absolu, comme l'indique cette citation, la délimitation entre les prérogatives de chacune des parties en présence manifeste leur discordance aussi bien que le fait qu'elles ne se laissent concevoir qu'ensemble. Cette relation du roi et du prêtre met donc en exergue un cadre général d'analyse pour

2 *Le Songe du Vergier*, éd. Marion Schnerb-Lièvre, Paris, CNRS, t. I, 1982, prologue, p. 4.

toutes les autres binarités en présence dans le *Songe du Vergier*. Le face-à-face n'est pas seulement un signe d'opposition, mais de complémentarité. La concorde de deux autorités est alors une perfection, et leur discorde un empêchement qu'il faut outrepasser. Que leurs dialogues obéissent au schéma de la dispute universitaire ou à celui de la plaidoirie judiciaire pour atteindre cette résolution nous oriente d'ailleurs vers le même axe d'analyse. C'est pour cette raison que la discussion entre le clerc et le chevalier est tout entière motivée par l'apparition des deux Puissances sous la forme de reines dans le songe du narrateur, mais c'est également à cause de ces deux reines que l'ouvrage n'en reste pas au seul examen théorique de leur discorde. Car, au début du songe, toutes deux s'affligent du désaccord qui règne entre leurs partisans. Elles sont les inspiratrices, les principes des actions d'hommes relevant de divers groupes sociaux (offices ecclésiastiques ou charges laïques), mais ce sont ces hommes, et les institutions qu'ils représentent, qui ne parviennent pas à comprendre leur communauté d'intention. C'est pourquoi il importe de confronter les divers faits, réels et factuels, que l'auteur du *Songe* passe en revue à travers les paroles du clerc et du chevalier, en prenant garde de ne pas omettre leur dimension historique et contingente.

LE CLERC ET LE CHEVALIER

Dans le prologue, le narrateur commence par décrire les circonstances de l'apparition des deux reines. Celles-ci obéissent à une dramaturgie déjà classique au Moyen Âge³ : tandis que le narrateur se repose en un verger, il sombre dans le sommeil. Lui apparaissent alors deux reines, deux figures allégoriques, qui à leur tour cèdent au dialogue du clerc et du chevalier, à ce qu'ils représentent. Il pose le cadre de son dialogue en 33-34 : chacune des reines choisira un représentant qui parlera en son nom, exposant ses griefs à l'encontre de l'autre partie, dans le but de ramener la paix :

Adonques, la royne qui est appellee la Puissance Espirituelle prit et eleüt un clerc pour advocat, qui estoit honme de tres noble eloquence et de parfonde science. Et la royne qui estoit appellee la Puissance Seculiere eleüt en advocat un chevalier qui, en plusieurs sciences, estoit merueilleusement doué et adorné⁴.

Mais dans les faits, les rôles assumés par chacun des protagonistes sont bien moins clairs. Il est difficile d'affirmer que le chevalier, avocat de la Reine Temporelle, prend la parole au nom de Charles V lors de chacune de ses

3 Pour faire le point sur l'utilisation de la thématique du songe allégorique au Moyen Âge, nous renvoyons à Alain Corbellari et Jean-Yves Tilliette (dir.), *Le rêve médiéval*, Genève, Droz, 2007.

4 *Ibid.*, p. 9-10.

interventions, par exemple. Cependant, si l'on a pu dire⁵ que le *Songe du Vergier* se présentait comme le manifeste de la propagande officielle du royaume de France, c'est qu'il répertorie tous les enjeux politiques, économiques et moraux auxquels celui-ci a été confronté durant le xiv^e siècle, et que toutes les raisons qui ont pu être alléguées, notamment dans un cadre judiciaire comme avec les affaires de Bretagne et de Guyenne, par la couronne de France, s'y trouvent archivées. Pour autant, et ce certainement en raison de la pluralité des sources et de leur polyphonie, il serait malaisé de dégager des prises de paroles du chevalier une théorie politique cohérente. Tantôt il insiste sur l'autorité sacramentelle du roi, tantôt il semble minimiser l'importance de la dimension spirituelle, sans souci de l'argument qui précède, tout acquis à la défense *ad hoc* de son souverain.

124

Il en est de même pour le clerc, que l'on ne saurait reléguer au simple rôle de faire-valoir du chevalier. L'auteur du *Songe* lui donne parfois la parole sur des terrains où l'on ne l'attend pas, comme dans la justification psycho-sociale de la monogamie qu'il met en place⁶. Il laisse en effet bien vite de côté la question de la conformité de cette pratique à la loi divine, pour se concentrer sur des aspects pragmatiques, issus de constats d'expérience. Or, ce type de prise de parole est la plupart du temps réservée au chevalier, sous l'inspiration de l'argumentation remise sur le devant de la scène par Nicole Oresme⁷.

Si le clerc et le chevalier représentent bien les deux pôles permettant d'interpréter les tensions et les enjeux qui animent le xiv^e siècle, c'est cette dualité qui est signifiante dans le *Songe du Vergier*, plus que leur identité elle-même. En effet, tout au long de l'œuvre, les dualités se succèdent. Outre des face-à-face théoriques incarnés dans le dialogue, nous devons remarquer l'imbrication et la succession des personnages incarnés consciemment par les protagonistes à l'intérieur du rêve du narrateur. Tout d'abord mandatés par les reines représentant les deux Puissances temporelles et spirituelles, le clerc et le chevalier vont, pour la commodité de l'exposition, jouer différents rôles

5 Voir Georges de Lagarde, « *Le Songe du Vergier* et les origines du gallicanisme », *Revue des sciences religieuses*, n° 14, 1934, p. 1-33. Voir également Jean-Pierre Royer, *L'Église et le Royaume de France au xiv^e siècle d'après le « Songe du Vergier » et la jurisprudence du Parlement*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1969, p. 201-206.

6 *Le Songe du Vergier*, éd. cit, t. II, chap. 258, p. 217-220.

7 Nicole Oresme, en effet, souligne dans son *Livre de Politiques d'Aristote* la portée pratique de sa traduction. Selon lui, Aristote a composé son ouvrage dans le but d'édifier Alexandre le Grand afin d'en faire un meilleur dirigeant, en lui fournissant des exemples historiques en mesure de le toucher. Oresme déclare rester fidèle à cet objectif, et pour créer une proximité avec le lecteur que vingt siècles avaient certainement atténuée, il met un point d'honneur à fournir à Charles V un texte traduit dans sa langue maternelle et nourri de gloses, parmi lesquelles figurent des exemples tirés de la vie politique et sociale romaine, gauloise, franque, et surtout contemporaine.

qu'ils s'attribuent eux-mêmes. On peut citer en exemple un passage dans lequel le clerc tient le rôle d'un cordelier et le chevalier celui d'un jacobin⁸.

Les deux pôles que constituent le clerc et le chevalier semblent donc être utilisés comme base de la dispute surtout en raison du caractère familier que doit avoir leur dialogue pour le lecteur du XIV^e siècle, car on se souvient alors encore vivement de la *Disputatio inter militem et clericum*⁹, tombée un moment dans l'oubli puis réhabilitée. On s'en souvient d'ailleurs d'autant mieux que la querelle entre Philippe le Bel (1268-1314) et le pape Boniface VIII (1235-1303)¹⁰ se jouait en arrière plan de ce dialogue, et qu'à l'époque du *Songe du Vergier*, l'ombre du Schisme réactualise nombre des questions débattues alors.

Cependant, le *Songe* témoigne d'une évolution notable des valeurs morales par rapport à celles qui prévalaient dans la *Disputatio*, particulièrement dans le domaine des valeurs chevaleresques. La société dont fait état le *Songe* n'est déjà plus féodale, mais il ne s'agit pourtant pas encore d'un État moderne à proprement parler. Dans cette société en mutation, les rôles de chevalier et de clerc sont donc beaucoup moins bien définis qu'ils ne l'étaient à l'époque de Philippe le Bel. Et c'est cette constitution de nouvelles classes sociales et de nouvelles valeurs que nous voyons à l'œuvre dans certains flottements au sein de l'argumentaire du *Songe*. Les protagonistes vont même aller jusqu'à s'interroger sous nos yeux sur les nouvelles caractéristiques de la chevalerie.

En effet, cinq chapitres¹¹ sont consacrés à cette question. Et si le clerc semble plus réformateur que le chevalier, faisant primer la noblesse de vertu sur celle de lignage dès le début de son argumentation, le chevalier, d'abord quelque peu rétif, reconnaît tout de même la prééminence des œuvres et des vertus sur l'hérédité. Il distingue alors trois types de noblesse :

La première, noblece theologique et esprituele, la seconde, noblece naturele, la tierce, noblece pollitique et civile¹².

Et selon la noblesse naturelle, nous dit-il, même un serf ou une femme peut être dit noble¹³. C'est également l'opinion du clerc, qui affirme :

8 *Le Songe du Vergier*, éd. cit., t. II, chap. 281-282, p. 245-261.

9 Texte anonyme édité par Norma N. Erickson, « A Dispute Between a Priest and a Knight », *Proceedings of the American Philosophical Society*, 111, 1967, p. 294-309.

10 C'est au paroxysme de ce conflit que fut édictée la célèbre bulle *Unam Sanctam* en 1302, qui proclame la supériorité du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel. Sur le plan politique, cette proclamation eut pour conséquence la tentative d'arrestation de Boniface VIII par Guillaume de Nogaret, ainsi que l'élection, en 1305, du premier pape d'Avignon, Clément V. Sur le plan théorique, ces événements donnèrent une nouvelle vigueur à la discussion pour l'autonomisation du temporel vis-à-vis du spirituel, et provoquèrent une nouvelle stratégie de valorisation de la couronne de France.

11 *Le Songe du Vergier*, éd. cit., t. I, chap. 149-153, p. 294-308.

12 *Ibid.*, chap. 150, 26, p. 300.

13 *Ibid.*, chap. 150, 28, p. 301.

[...] car le sers qui fait euvre vilain si est vilain, et celluy qui fait noble euvre si est urbain et noble. L'en doit donques, quant à noblece, plus considerer lez euvres et lez vertus d'une personne que son lygnage¹⁴.

Si cette noblesse est dite naturelle, c'est qu'elle provient de la raison naturelle, nous dit encore le chevalier, car il reconnaît que rien ne distingue le noble et le vil si ce n'est les vertus et les vices. Il nuance pourtant immédiatement son propos, ajoutant qu'il ne faut pas entendre vertu en un sens général, mais seulement « a celluy qui est habile d'avoir seigneurie¹⁵ ».

Quoi qu'il en soit, cette réforme de l'idée de noblesse semble déjà bien acceptée dans le *Songe du Vergier*, en un sens plus large même que celui que concède le chevalier, puisque dans la présentation des deux protagonistes lors du prologue, le narrateur avait insisté sur la valeur du chevalier en ces termes : « un chevalier qui, en plusieurs sciences, estoit merueilleusement doué et adonné¹⁶ ». Il s'agit donc bien d'une définition nouvelle de la noblesse, car ici, la caractéristique principale du chevalier est l'érudition, fondée sur une nature disposée à recevoir un tel enseignement¹⁷. Or, cette conception est celle que Charles V essaiera de promouvoir à travers sa propre personnalité et ses actes publics.

LE SOUVERAIN ET LE PAPE

La noblesse serait donc affaire de vertu, et les responsabilités politiques qui en sont indissociables également. Comment dès lors légitimer la différence entre deux ordres, deux types de pouvoirs, si ceux-ci s'appuient autant l'un que l'autre sur le mérite moral personnel et sur une certaine continuité dynastique (trône de Saint Pierre et trône de Charlemagne) ? Si nous avons choisi de parler de la confrontation du souverain et du pape, et non pas du roi et du pape, c'est que ce face-à-face possède une épaisseur historique et géographique qu'il est nécessaire de prendre en considération avant d'étudier plus spécifiquement son traitement dans le *Songe du Vergier*. L'argumentaire déployé dans le *Songe* est en effet en grande partie inspiré des *Octo Quaestiones de potestate papae* écrites en 1342 par Guillaume d'Ockham, qui était acquis

14 *Ibid.*, chap. 153, 2, p. 307.

15 *Ibid.*, chap. 150, 29, p. 301.

16 *Ibid.*, prologue, 34, p. 10.

17 À cet égard, voir le récent article de Matthew Klemm, « Les complexions vertueuses : la physiologie des vertus dans l'anthropologie médicale de Pietro d'Abano », *Médiévales*, n° 63, 2012, p. 59-74.

à la cause de l'empereur Louis IV de Bavière dans le conflit qui l'opposait au pape Jean XXII¹⁸.

Or l'un des points abordés dans ces questions, celui du pouvoir conféré par le sacre, est repris par l'auteur du *Songe*, qui se contente de reporter les affirmations d'Ockham à propos de l'empereur sur le roi de France. Il s'agit en effet de déterminer d'une part si le sacre confère réellement un pouvoir au souverain et le rôle que joue le représentant de l'Église dans cette attribution d'autorité, et d'autre part, si un souverain élu comme l'est l'empereur, doit requérir l'approbation du pape avant de posséder légitimement sa souveraineté.

Mais le chevalier ne se contente pas de reprendre une partie de l'argumentation d'Ockham, il la déforme de manière à instaurer une différence de légitimité entre l'empereur et le roi de France, qui possède les caractéristiques que Guillaume attribuait quant à lui à l'empereur. Ainsi, à l'argument de l'onction, que le clerc met en avant pour prouver que le roi est subordonné à l'Église car il reçoit son pouvoir d'elle, le chevalier répond :

Et pour tant, celle unction du Roy ne baille au Roy aucun pover en la temporalité. Et a ce qui est allegué que l'onction du Roy ne doit pas estre pour nient faite ne en vain, l'en puet dire que elle ne se fait pas en vain. Car ja soit ce que elle ne donne aucun pover en la temporalité, elle a d'aultres vertus et effets. Primierement, après l'onction, le Roy est tenu en plus grant honeur et reverence de son peuple¹⁹.

Il importait en effet que le chevalier apporte ces précisions, car l'argument de l'onction est à double tranchant. Cette sainte onction apporte en tous les cas une domination du roi de France sur la sphère temporelle selon la loi divine. Mais le roi risque également, si l'on se contente de parler d'un caractère divin de l'onction sans préciser l'origine de l'huile ni du pouvoir conféré au roi, que soit assimilée cette marque de souveraineté temporelle à une soumission à l'autorité spirituelle, puisque la coutume veut que le sacre et l'onction soient pratiqués par l'évêque de Reims. C'est une véritable stratégie que met en place l'auteur du *Songe* en conférant au chevalier la liberté de déplacer le point focal traditionnel sur la question chrismale, car il ne pouvait pas non plus se

18 Écrites lorsque Guillaume d'Ockham séjournait à la cour de Louis de Bavière, les *Octo Quaestiones* présentent les réponses à huit questions d'actualité concernant le rapport de l'empereur au pape. Bien plus qu'un texte idéologique, il s'agit d'un outil précieux pour la philosophie politique puisqu'il articule le débat temporel/spirituel autour de la question concrète de la source de la légitimité du pouvoir impérial : est-ce l'élection par les princes ou le couronnement par le pape qui confère à l'empereur sa souveraineté ? La victoire des partisans d'une indépendance du temporel par rapport au spirituel signifie-t-elle que l'empereur ne doit sa dénomination qu'à une tradition et qu'il n'est rien d'autre qu'un souverain local ?

19 *Le Songe du Vergier*, éd. cit., t. I, chap. 74, 6-7, p. 123.

permettre de dévaloriser ou de nier l'efficacité de l'onction. En effet, si cette procédure est reconnue inutile, la loi positive française (ou la coutume, les deux sont fréquemment confondues dans le *Songe*, selon l'idée que la coutume ancienne prend force de loi) est illégitime. Or, tout un pan de l'argumentaire contre les autorités papale et impériale déniaient au droit romain une légitimité universelle, il importe qu'en regard, la loi française semble irréfutable.

Quant à l'autre grand enjeu de cette instrumentalisation de la politique ockhamienne, c'est-à-dire la question de l'approbation du souverain par le pape, le chevalier opère, encore une fois, un déplacement. Lorsque le clerc affirme l'autorité du pape sur l'empereur en déclarant qu'au « Saint Pere de Ronme » « appartient l'Empereur consacrer, oindre et couronner, et est chose communement gardee que celluy doi la persone examiner et approuver²⁰ » après son élection par les princes allemands, le chevalier ne le contredit aucunement. Ce dernier se soucie fort peu de la question générale du rapport temporel/spirituel, mais seulement de l'indépendance de la souveraineté du roi de France. Il concède ainsi au clerc la domination de l'Église sur l'Empire, mais souligne que, par ailleurs, le roi de France, lui, n'est pas soumis à cette approbation et que, lorsqu'il fait appel à l'Église, ce n'est que pour recevoir un conseil en raison de sa très grande dévotion, ou pour respecter la coutume qui veut que le couronnement soit effectué par un évêque.

128

Cette adhésion à la pensée de Guillaume d'Ockham, suivie de sa trahison, est surprenante par son audace. Cependant, le fait que pour le *Venerabilis Inceptor* les deux pouvoirs ne soient que deux interprétations de la même lettre, et que son ontologie laisse la part belle à l'intervention directe et miraculeuse de Dieu, a davantage compté aux yeux de l'auteur du *Songe* (ou de ses sources) que son ralliement bien connu à l'Empereur. Comme nous l'avons vu, ce sont ces aspects qui permirent la sacralisation du roi de France.

En raison de cette même prééminence du pouvoir laïque et de la relégation des rapports entre le souverain et le pape au domaine de la coutume, l'auteur du *Songe* se réapproprie certaines des thèses de Marsile de Padoue, penseur pourtant radicalement opposé au particularisme monarchique, ainsi que d'autres de Nicole Oresme.

Deux problèmes majeurs sont ainsi soulevés, celui des ordres mendiants et celui de l'imposition du clergé français par le roi de France. En effet, ces querelles se trouvent réactualisées dans le cadre de la guerre de Cent Ans (1337-1453), qui a affaibli les ressources financières du royaume et exacerbé les différences sociales et économiques, durant laquelle les bases du gallicanisme ont été posées. Afin de déterminer si les clercs français doivent payer l'impôt au même titre que

²⁰ *Ibid.*, chap. 71, 3, p. 118.

les autres sujets, il est nécessaire de déterminer si leur souverain est le pape ou le roi. Mais le chevalier insiste également sur un autre aspect, celui de la justice sociale, d'où sa conclusion :

Certes, donques, vous devés, en temps de pais et de tranquillité, recognoitre celui, et voz biens luy elargir pour soubstenir son estat, qui en celle pais et tranquillité vous garde et deffend de toute adversité. Par plus forte raison, en temps de guerre et de invasions, vous devez corps et biens en la bonne ordenance du Roy soubmettre, pour vous, voz biens, et tout le país garder d'opressions et deffendre²¹.

Dans ce passage, l'argument du chevalier n'est pas seulement celui de la suprématie de l'Église sur le seigneur temporel. Il met en avant la nécessité de sauvegarder un peuple chrétien des périls qui le menacent, de même que toute la Chrétienté. En effet, l'Église, comme chez Nicole Oresme dont on reconnaît l'influence, est considérée comme incapable d'assurer la défense de la foi et des commandements divins. Elle n'assure pas ce rôle vis-à-vis des laïcs et, pire encore, elle ne gouverne pas même son institution selon le respect de la foi, puisqu'elle attribue injustement les offices et fait commerce des indulgences.

Quant à la question des ordres mendiants, l'auteur du *Songe* emploie également un argumentaire extrêmement pragmatique. Car même si les références à la vie du Christ et des apôtres sont notables, la conclusion qui établit le caractère condamnable de ces ordres s'appuie sur des raisons d'ordre purement politique et philosophique. C'est ainsi qu'il identifie cinq maux entraînés par la pauvreté volontaire²² : tout d'abord, celle-ci est nuisible à l'ordre politique de l'État, car elle introduit un déséquilibre, ce qui met toujours en péril la stabilité d'un royaume. De plus, elle empêche la contemplation, puisque celui qui ne possède absolument rien va inévitablement être amené à se soucier de ses moyens de subsistance immédiats. Pour ces deux raisons, cette pauvreté est contraire à la loi naturelle qui fait prévaloir la bonne répartition des offices et des rétributions. D'autre part, elle pousse au péché et est donc contraire à la loi morale. Enfin, et c'est seulement là qu'intervient la dimension religieuse de la critique, elle est contraire à la révélation.

Cette confrontation des prérogatives du clergé et du royaume se propose en fait de traiter des questions similaires à celles abordées lors du face-à-face du souverain et du pape, mais au sein d'un cadre de pensée différent. En effet, tout le problème est de savoir si le clergé est une institution spirituelle, ou bien si ses membres doivent être considérés comme des sujets des États pontificaux,

²¹ *Ibid.*, chap. 26, 2, p. 39.

²² *Le Songe du Vergier*, éd. cit., t. II, chap. 267, p. 233-235. Voir également le chapitre 63, p. 228-230.

auquel cas il y aurait une « police d'Église » dans la *police*, pour reprendre les termes d'Oresme²³. Si l'on ajoute à ces quelques réflexions la sacralisation du pouvoir du roi de France, la soumission demandée au clergé français ne se justifie plus simplement du point de vue de la temporalité et de la loi naturelle, mais également de celui de la loi divine et de ses commandements.

Pour Nicole Oresme, l'un des inspirateurs de la communication officielle de Charles V, et de surcroît lui-même homme d'Église, il n'y a rien de contradictoire dans le fait d'envisager deux *polices*, ou cités, plus ou moins imbriquées à divers niveaux, d'autant moins lorsque les fins de ces deux *polices* coïncident, aussi bien que leurs lois. S'inscrivant dans la perspective d'une souveraineté issue directement de Dieu, Charles V devient « vray défenseur de la foy » et « roi très-chrétien » comme se plaisent à le rappeler les dédicaces des auteurs de son entourage²⁴, ce qui le dote d'une fonction presque pastorale. Cependant, même dans le *Songe du Vergier*, qui s'inspire pourtant de textes virulents, notamment du *Défenseur de la Paix* de Marsile de Padoue²⁵, cette ligne n'est jamais franchie et c'est la voie médiane que l'on préfère à la proclamation d'une théocratie ou d'un unitarisme politique. Il existe toujours clairement une distinction entre l'autorité spirituelle et l'autorité temporelle même si les limites qui identifient celles-ci fluctuent.

130

Avant de rentrer dans les subtilités de ces débats théologico-politiques, l'auteur avait, pour tenter d'imposer cette idée d'indépendance, utilisé auparavant l'analogie corporelle. Le clerc déclare ainsi en se basant sur une métaphore bien connue :

Et ainssi comme en corps humain le cuer et le texte ont divers offices, semblablement, ou gouvernement mundain a deux juridicacions toutes divisees, c'est assavoir l'espirituele, qui est representee ou chief, et la temporele, qui est representee ou cuer²⁶.

Mais si la tête semble posséder une supériorité sur le cœur dans l'ordre de la dignité, puisqu'elle gère les données de l'intellect tandis que le cœur est soumis au tumulte des affects, il n'en est pas de même d'un point de vue fonctionnel. Or, c'est cette fonctionnalité qu'il importe d'interroger, et qui justifie d'ailleurs

23 Nicole Oresme, *Livre de Politiques d'Aristote*, éd. Albert D. Menut, Philadelphia, The American Philosophical Society, 1970, t. I, 79a.

24 Sur cette expression, voir Jacques Krynen, *Idéal du prince et pouvoir royal en France à la fin du Moyen Âge (1380-1440). Étude de la littérature politique du temps*, Paris, A. et J. Picard, 1981, p. 209-228.

25 Marsile de Padoue, *Le défenseur de la paix*, éd. Jeannine Quillet, Paris, Vrin, 1968. Parmi les chapitres du *Songe* influencés par le *Défenseur de la paix*, on peut citer les longs développements du chevalier dans les chapitres 58 et 60 (*Songe du Vergier*, éd. cit. t. I, p. 90-96 et p. 97-106).

26 *Ibid.*, t. I, chap. 38, 4, p. 60.

la métaphore corporelle. Le chevalier concèdera donc cette différence de dignité, mais il remarquera que ce déséquilibre n'est pas décisif dans la résolution de la question posée, car il remarque que, physiologiquement, si la tête cesse de fonctionner, cela n'a pas d'incidence sur le cœur, tandis que sans ce dernier, la tête comme tout le reste du corps, est immédiatement condamnée.

Cependant, la question de la singularisation des différents organes d'un même corps si l'on poursuit cette métaphore, ou tout simplement des différents individus d'un même universel, ne saurait être complète en se soumettant uniquement à une analyse verticale. Si l'argument de l'excellence du spirituel dans l'ordre de la dignité est une idée communément reçue, c'est également que sa portée est moindre du point de vue du fonctionnement concret et tangible, que s'il s'était agit d'une analyse horizontale de l'identité du roi. En tant que gestionnaire terrestre des affaires humaines, comment se définit-il, et face à qui ?

LE ROI ET L'EMPEREUR

Nous savons combien Charles V était soucieux de renvoyer l'image d'un souverain indépendant, « empereur en son royaume » selon la formule d'Innocent III qui ne cesse d'être répétée et instrumentalisée dans tous les ouvrages circulant dans l'entourage du Roi Sage²⁷. Ceux-ci ont fait feu de tout bois, exploitant aristotélisme, augustinisme, sources historiques ou encore bulles papales, afin de trouver une justification théorique aux revendications du souverain. Ils ne font certes que continuer la démarche entreprise depuis plus d'un siècle, mais avec une application impressionnante, dont le *Songe du Vergier* nous donne une vue d'ensemble assez étourdissante.

Afin de s'opposer à la naturalité de la domination d'un seul souverain sur tous les hommes, le chevalier s'appuie sur une anthropologie héritée de l'Ancien Testament : par sanction divine, les hommes furent chassés du Paradis et portèrent comme marque de leur péché la division des langues et des territoires²⁸. Dieu, nous dit le chevalier, a donc établi leur seigneurie sur le lieu qu'ils occupaient, et ce fut là l'origine de la multiplicité des royaumes²⁹. Derrière cette apparente contingence des souverainetés locales, il ne faut donc pas manquer d'apercevoir la main de Dieu, et, évidemment, la perfection de sa

27 Cette expression provient de la décrétale « *Per venerabilem* » de 1202. Depuis Philippe le Bel, les auteurs français ont de plus en plus fréquemment utilisé les termes « empereur » et « roi » de manière interchangeable, mais dans le nouveau contexte de crise du règne de Charles V, la répétition de ces mots prend une résonance presque militante. Pour un examen plus approfondi de l'histoire de cette expression, voir Jacques Krynen, *L'empire du roi : idées et croyances politiques en France, XIII^e-XV^e siècles*, Paris, Gallimard, 1993, p. 352.

28 *Le Songe du Vergier*, éd. cit, t. I, chap. 36, 6-8, p. 49-50.

29 *Ibid.*, chap. 36, 7-8, p. 49-50.

Création. C'est là un puissant argument contre l'idée d'une souveraineté, ou même d'un droit, uniques : si les hommes parlent différentes langues et habitent différents lieux, cela doit être compris comme la preuve ultime de l'incongruité d'une monarchie universelle. Les problèmes locaux d'application du droit romain eux aussi sont vus comme une preuve que celui-ci n'est aucunement universel³⁰. La tonalité très oresmienne de ce passage ne se dément pas, puisque le chevalier fait ensuite intervenir une considération tirée du *Livre de Politique* de Nicole Oresme³¹, affirmant que la raison comme l'histoire nous enseignent que plus les empires sont étendus et plus ils sont tyranniques, car ils s'étendent alors sur un territoire qui comprend des hommes de cultures et de langues trop diverses pour que la loi unique soit reconnue et voulue par tous. De ce constat, le chevalier tire l'idée que l'empire a été constitué « par violence et par usurpation³² », ce qui va donc non seulement à l'encontre de la loi naturelle, mais aussi de la loi divine, puisque « les premières seignories des Roys et autres seigneurs terriens durent, de la volenté de Dieu, establies et ordenes³³ ».

132

Le chevalier ancre définitivement sa réflexion dans le présent et le factuel, puisqu'il ne s'agit plus de considérer le principe de l'institution des royaumes, mais les particularités du royaume de France en vertu desquelles son roi possède non seulement une légitimité au regard de la loi naturelle et de la loi divine ordinaire, mais, de surcroît, une confirmation de souveraineté reçue directement de Dieu. Ces considérations vont constituer le cœur des revendications d'indépendance, si ce n'est de supériorité de ce dernier par rapport à l'empereur.

En effet, le roi s'est vu conférer son autorité par Dieu lui-même, comme le rapporte le chevalier, qui énumère les attributs miraculeux du roi de France :

Diex, par tres merueilleusement maniere, envoïa au roy de France sez armes ; secondement, l'angre du ciel pour apporter l'Ampoule dont, au jour d'uy, touz les Roys de France sont consecrés ; [...] quartement, comment lez roys de France guerissent touz malades, seulement par toucher, d'une maladie appellee les escrouelles³⁴ [...].

Le chevalier conclut donc, indigné :

Comment donques, osa onques aucun Impereur, ou temps passé ne a jour d'uy, atempter ne si folement ymaginer d'avoir aucune signoirie ou souveraineté

³⁰ Voir Nicole Oresme, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, éd. cit., 244a.

³¹ *Ibid.*, 6, 247c-253b.

³² *Le Songe du Vergier*, éd. cit., t. I, chap. 36, 11, p. 50.

³³ *Ibid.*, chap. 36, 14, p. 51.

³⁴ *Ibid.*, chap. 36, 16, p. 51.

sur celui qui est seigneur établi, en la temporalité, de Dieu le Pere, et sanz souverain, se ce n'est Dieu seulement³⁵ ?

Il va même pousser cette démarche de sacralisation du roi de France jusqu'à accuser les tenants de la légitimité de la souveraineté universelle de l'Empereur de blasphème et de sacrilège³⁶.

On peut encore mentionner l'un des fronts sur lesquels la souveraineté impériale est attaquée : celui de la légitimité historique. Après avoir bâti une hagiographie des rois de France, le chevalier s'attelle en effet à une autre réécriture historique en se penchant sur la manière dont le pouvoir de Charlemagne est passé à l'Empereur :

La seconde opynion, qui distingue entre le royaume dez Ronmains et le royaume de France, et entre le roy dez Ronmains et le roy de France, ja soit ce que celle opynion ait verité en soy en partie, toutevoies elle n'est mie simplement veritable. Car saint Charlemaigne, devant l'onction et le couronnement imperial, et devant la translacion de l'Ampyre, fust roy de France et Patrice dez Ronmains³⁷ [...].

Ainsi, comme le souligne Jeannine Quillet, l'empereur n'est plus considéré comme un monarque universel, mais comme « le souverain d'un royaume voisin de celui de Charles V qui, lui aussi, est "empereur en son royaume"³⁸ ». La polarité entre ces deux figures, que le face-à-face s'est dans un premier temps chargé d'affirmer, définissant les prérogatives de chacun dans le but de saper toute idée de gouvernement universel, est dans un second temps gommée pour ne laisser apparaître que deux dirigeants qui se situent sur un pied d'égalité d'un point de vue pragmatique. L'accumulation d'arguments (tant historiques que basés sur le droit divin) destinés à amoindrir le prestige de l'empereur face au roi a pour conséquence de renverser cet équilibre entre les deux souverains pour faire du roi *de France* un monarque éminent, non seulement empereur en son royaume mais même empereur des chrétiens en droit, puisqu'il est l'héritier de Charlemagne et dépositaire de pouvoirs miraculeux. Une fois cette polarité implicitement inversée, le *Songe* ne réitère pas ses critiques contre l'idée d'empire, prouvant que le but d'Évrart de Trémaugon semble plus être d'affermir l'idée d'indépendance et d'exceptionnalité du Royaume de France dans l'esprit de ses lecteurs que de bâtir un système de philosophie politique.

35 *Ibid.*, chap. 36, 17, p. 51.

36 *Ibid.*, chap. 36, 46, p. 56.

37 *Ibid.*, chap. 86, 15, p. 148-149.

38 Jeannine Quillet, *La Philosophie politique du Songe du Vergier (1378)*, *op. cit.*, p. 100.

Un autre élément, fondamental, de cette mythologie bâtie autour de Charles V concerne la *translatio studii*. En effet, le mythe de la *translatio imperii* (c'est-à-dire du transfert du pouvoir au roi de France en ligne directe depuis Charlemagne, et qui nécessitait donc d'amoindrir la légitimité de l'empereur pour mieux faire apparaître celle de la maison de France), se double lors de ses premières apparitions au XIII^e siècle, de cette idée selon laquelle la science aurait suivi un itinéraire passant des Hébreux aux Égyptiens, des Égyptiens aux Grecs, des Grecs aux Romains, et pour finir, des Romains aux Francs. Ce mythe identitaire avait au départ pour but, selon S. Lusignan³⁹, de fonder l'autorité de l'université de Paris face à Rome tout comme face au roi de France. Rome n'était dans cette perspective plus qu'un symbole historique et un lieu administratif, tandis que c'était à Paris que se créaient les savoirs. Et le roi ne devait le succès de son règne et le rayonnement de son royaume qu'à la compétence des universitaires parisiens, qui le guidaient dans le bon gouvernement de son royaume, en échange de sa protection. Cette *translatio studii* qui faisait de Charlemagne la figure de l'étape la plus récente de cette épopée du savoir, avait été entérinée par les trois parties, puisque le pape Grégoire IX l'avait même invoqué dans une lettre à Louis IX en lui disant que s'il ne venait pas au secours des étudiants parisiens, son royaume risquerait la ruine. Le pouvoir royal et laïc semblait donc plus inféodé que célébré au travers de ce mythe. Mais à l'époque de Charles V, la question de la revendication du pouvoir impérial légitime par le roi de France revient sur le devant de la scène, et le mythe de la *translatio studii* trouve un nouveau relief. Le rapport de force est réinterprété par les penseurs de la cour en faveur du roi, Charles V, empereur en son royaume, digne successeur de son illustre homonyme Charlemagne. C'était en raison de son intérêt pour la connaissance, par sa sagesse et son intelligence, qu'il a su créer un empire stable et favorable au développement d'un climat intellectuel, et plus tard, des écoles. De même en est-il pour Charles V, selon du moins ce qu'en disent les apologues de Charles, Christine de Pizan, Jean Golein, Evrart de Trémaugnon, Raoul de Presles, Nicole Oresme. L'université parisienne n'est plus perçue comme un épiphénomène, et c'est le royaume de France et sa cour qui est mise en avant comme lieu éminent du savoir. À l'époque du *Songe du Vergier*, c'est ainsi que se conçoit la *translatio studii*. Elle passe donc par la traduction, geste final de l'autonomisation du savoir à l'égard de l'université. S'il existe bien un point d'accord entre le chevalier et le clerc du *Songe*, c'est sur la nécessité de s'adonner à l'étude, afin de ne pas être un « âne couronné⁴⁰ ». Mais leurs divergences

39 Serge Lusignan, « Vérité garde le roy ». *La construction d'une identité universitaire en France (XIII^e-XV^e siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999, p. 225-281.

40 La célèbre formule est empruntée à Jean de Salisbury, *Policraticus*, IV, 6 (Bnf, ms fr. 22912, f^o 4 v^o).

refont surface lorsqu'il s'agit de déterminer qui doit conseiller le roi dans ses lectures édifiantes, et comment l'on doit le conseiller afin qu'il mette ses savoirs en application.

LE ROI ET SON CONSEILLER

Si l'on a pu déceler derrière les débats du clerc et du chevalier les ombres de différentes figures individuelles, le *Songe* se fait également l'écho des débats entre différentes institutions. Lors du face-à-face de l'empereur et du roi, bien que la question des rapports fonctionnels entre l'empire et le royaume de France ait été posée, les enjeux se concentraient dans la tension entre deux individus, en particulier lorsqu'il s'agissait de déterminer leur légitimité en fonction de leur lignage ou de la préférence divine. Mais une fois mentionnées ces différentes confrontations interindividuelles, on remarque qu'un point problématique majeur de la vie de la communauté politique du Moyen Âge reste à traiter, celle des rapports interpersonnels entre les sujets, en tant que ceux-ci définissent leur identité individuelle par rapport à leur ordre ou institution d'appartenance.

Une fois la légitimité du roi de France établie en regard de ces deux institutions que sont l'Empire et l'Église, il importe en premier lieu de déterminer quelles doivent être les caractéristiques du souverain. Et celles-ci ne sauraient être mieux résumées que dans le rapport que le prince doit entretenir avec ses conseillers, ce qui nous éclaire également sur l'inscription de ces hommes de savoir dans des contextes et des institutions intellectuels fort divers.

Charles V avait, plus qu'aucun autre, choisi de s'entourer d'hommes d'action. Mais parmi les personnages éminents de sa cour, Nicole Oresme s'impose comme une figure majeure. Il a accompagné Charles V presque tout au long de son existence, alors même qu'il était évêque de Lisieux, docteur en théologie, scientifique reconnu, et de surcroît, farouche opposant à l'astronomie pratiquée par Thomas de Bologne à la cour. Oresme a également dédié les dernières années de son existence à traduire de nombreux ouvrages d'Aristote du latin vers le français sous le patronage du roi. Parmi les plus décisives de ces traductions, on peut citer le *Livre de Éthiques* et le *Livre de Politique*. Ces deux ouvrages ne se contentent pas de restituer le texte aristotélicien, ou même de le commenter. Leurs gloses sont l'écho de la conception politique propre de Nicole Oresme, et contiennent de nombreuses références à la situation politico-économique de leurs temps⁴¹, ce qui permet au roi – en théorie – de s'approprier les enseignements oresmiens et d'en faciliter l'application concrète.

41 Voir la note 6.

Si la déférence de Nicole Oresme à l'égard du souverain est bien réelle, le rapport entre les deux hommes se transforme lorsque la philosophie politique entre en jeu. Il est d'ailleurs intéressant, bien que peu étonnant au regard de certaines de ses théories politiques mêmes⁴², de remarquer que ce n'est pas en tant qu'homme d'Église qu'Oresme adopte la posture d'enseignant vis-à-vis de Charles V, mais surtout en tant qu'homme de science. Ainsi, dans l'un des manuscrits du *Livre de Éthiques* appartenant au roi, on doit noter la présence d'une enluminure où l'on peut voir un professeur, probablement Oresme, représenté précédemment, en train d'enseigner à un parterre d'étudiants, dont l'un porte couronne⁴³. Si une telle iconographie a pu être développée, alors que Charles V était fort soucieux de son prestige et son indépendance, c'est bien qu'elle reflétait une pratique, si ce n'est une idéologie, officielle : le roi doit étudier, guidé par les enseignements du philosophe⁴⁴.

136

Le *Songe du Vergier* n'adopte pas une position aussi tranchée. À propos des rapports entre le roi et ses conseillers, le chevalier insiste un peu plus loin sur le fait qu'il doit être guidé par les conseils de juristes, comme Évrart de Trémaugon lui-même, de professionnels qui possèdent une expertise des cas particuliers, et non par les philosophes naturels, des artiens, car ceux-ci ont certes lu Aristote et connaissent les principes généraux, mais ne savent pas les appliquer :

Doncques, le principal propos et estude d'un Roy doit estre bien gouverner son pueple et par le conseil dez sages, par lesquels je entens, principaulment, lez Juristes [...]; et par le conseil de ceulx doit estre le pueple gouverne et non mie par les Arcians, ja soit ce que ilz aient lez principes du gouvernement du pueple, c'est assavoir ez livres dez Ethiques, de Yconomiques et de Pollytiques, mez ile ont cez principes et ceste science en general et si n'en ont pas la pratique ne si ne le saroiert mettre a effect⁴⁵ [...].

Dans cette perspective, il est intéressant de noter d'une part, que dans le contexte du XIV^e siècle, la stricte assimilation de celui qu'on appelle « clerc » à un ecclésiastique n'a plus cours, et que ce terme tend progressivement à recouvrir tout lettré qui a fréquenté une université (et non plus seulement la Faculté de théologie)⁴⁶. D'autre part, le terme de « chevalier » utilisé dans le *Songe* ne

42 Ainsi, dans le *Livre de Politiques d'Aristote*, 265c-d, Oresme insiste sur les devoirs de « citiens » des gens d'Église vis-à-vis du roi, même s'il a reconnu un certain degré d'indépendance à la « policie d'église » (79a).

43 Nicole Oresme, *Livre de Éthiques*, ms. Bruxelles, Bibliothèque Royale, 9505-6, fol. 2 v.

44 *Le Songe du Vergier*, éd. cit., t. I, chap. 131, 17.

45 *Ibid.*, chap. 86, 10, p. 410.

46 À propos du déplacement de ces notions au Moyen Âge, voir Ruedi Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Paris, Éditions du Cerf, 1996, et Serge Lusignan, « Vérité garde le roy ». *La construction d'une identité universitaire en France (XIII^e-XIV^e siècle)*, op. cit.

s'apparente manifestement pas à un *ileratus*, homme d'armes et non de dialogue, puisque celui-ci s'engage tout au long de l'œuvre dans une joute strictement verbale, et en respectant les codes des échanges d'arguments de la classe cultivée. Ce simple rappel nous permet de prendre la mesure de l'ambiguïté des dualités qui courent tout au long du *Songe du Vergier*. Les personnifications et les rôles endossés sont fluctuants, et en conclusion du livre I, le chevalier se fait homme de lettres tandis que le clerc devient artien.

C'est en effet ce même chevalier qui loue Charles V pour sa lecture des trois traités d'Aristote traduits pour lui par Nicole Oresme, insistant sur le fait que ces lectures lui permettent de « savoir que appartient au gouvernement de tout seigneur naturel, et comment il doit justement et virtusement vivre, et son peuple garder d'oppressions et deffendre⁴⁷ ». Il ne s'agit pas seulement d'un élément de l'éloge de Charles V. Le constat est destiné à fournir une preuve de sa bonne nature, et donc de la légitimité de son pouvoir⁴⁸. De surcroît, le chevalier affirme même quelques lignes plus bas que c'est parce qu'il fait enseigner à son fils, le futur Charles VI, les Écritures et la philosophie naturelle, que celui-ci sera un bon souverain, car « un Roy sanz lattreüre est comme une nef sanz avyrons et comme oysel sanz elles⁴⁹ ».

Que penser, donc, de cette ambiguïté ? S'agit-il d'une simple incohérence due au caractère encyclopédique de l'œuvre ? D'un ajout inconsidéré par rapport au texte latin du *Somnium viridarii* ? D'une maturation de l'idée ? Ou encore, est-ce la marque d'un emportement de l'auteur à reprendre les propos d'Oresme dans leur ensemble, sans discriminations, avant d'exprimer son opinion personnelle à une autre occasion ? Peut-être pourrait-on avancer l'idée que cela soit dû à l'entreprise du *Songe du Vergier*, paradoxale en elle-même puisqu'elle consiste, comme les ouvrages d'Oresme eux-mêmes, à instruire par la mise à disposition de livres remplis d'autorités, un monarque à qui l'on conseille, une fois formé, de s'en libérer. Car Nicole Oresme, dans son *Livre de Politiques* comme dans toute son œuvre, ne cesse de faire l'éloge de la prudence et de la considération du cas particulier, tout en dédiant ses ouvrages théoriques à son souverain.

En tous les cas, si le *Songe* et le *Livre de Politiques* peuvent diverger dans leur interprétation de la place du philosophe ou du juriste aux côtés du roi, tous deux s'accordent sur le bannissement de la prédiction astrologique. En effet, le *Songe* reprend, sur ce point, presque toute l'argumentation du *Livre de divinacions* d'Oresme, par la voix du chevalier. C'est bien en cela un conseil que l'auteur du *Songe* adresse au monarque, et non un constat élogieux de la

47 *Le Songe du Vergier*, éd. cit., t. I, chap. 132, 3, p. 222.

48 *Ibid.*, chap. 132, 3, p. 222 : « [...] certes nous pouvons dire et maintenir que ceste seignorie est vraye et naturele seignorie ».

49 *Ibid.*, chap. 132, 5, p. 223.

personne réelle de Charles V, que nous savons féru d'astrologie⁵⁰. Le chevalier déclare ainsi :

Et, primierement, un prince ne doit mie mettre son entante a faire ymages ne si ne soit mie un Roy estre astrologien⁵¹ [...].

138

Peut-être faut-il voir en cette condamnation de l'astrologie, qui court dans le *Songe* sur plus de vingt chapitres⁵², une tentative de faire passer ce rejet rationnel de la superstition et du paganisme pour un fait de gloire supplémentaire du roi très-chrétien Charles le Sage, en passant sous silence son inclination, ou bien au contraire, dans la perspective que suivra Christine de Pizan dans son *Livre des fais et bonnes mœurs du sage roy Charles V*⁵³, Évrart souhaite-t-il subtilement différencier l'attirance du roi pour l'astronomie mathématique de la pratique superstitieuse de l'astrologie⁵⁴. Au crépuscule du règne de Charles V, à un moment où l'illusion de stabilité apportée par le roi est à nouveau menacée, le *Songe du Vergier* se veut le témoignage rassurant d'un règne quelque peu idéalisé, même si l'on est encore loin du *Songe du Vieil pèlerin* de Philippe de Mézières. C'est en ce sens que l'on peut suivre Jacqueline Quillet, qui qualifie le *Songe du Vergier* de miroir déformant qui nous présente les reflets du roi, de l'empereur, du pape, du conseiller, leurs face-à-face, mais également la confrontation de la réalité et des aspirations, de l'avenir et du passé.

Nous avons insisté sur ces nombreux dialogues, en les présentant comme des confrontations entre deux individus distincts. Mais loin de ne constituer que des disputes fragmentaires, présentant chacun des enjeux régionaux, tous ces face-à-face peuvent être compris comme les différentes étapes d'une analyse, d'une dissection méthodique à la manière d'une *disputatio*, ou d'une plaidoirie. La multiplication des divisions et les changements de polarité entre les deux protagonistes permettent au *Songe* de présenter bien plus que la lutte figée

50 Voir Françoise Autrand, *Charles V : le Sage*, Paris, Fayard, 1994, p. 745 sq.

51 *Le Songe du Vergier*, éd. cit., t. I, chap. 86, 9, p. 410.

52 *Ibid.*, chap. 165-186, p. 363-411.

53 Christine de Pizan, *Le Livre de fais et bonnes mœurs du sage roy Charles V*, éd. Suzanne Solente, Paris, honoré Champion, t. I, 1936, t. 2, 1940.

54 Certains interprètes, s'appuyant sur cette distinction encore fluctuante au Moyen Âge, même dans les écrits anti-astrologiques d'Oresme comme le *Contra divinatores*, ont proposé l'hypothèse selon laquelle les biographes de Charles V avaient pris le contre-pied de cette condamnation radicale, en valorisant l'attirance du monarque pour l'astrologie scientifique, en s'appuyant sur le fait que cette discipline n'était la chasse gardée d'aucune institution savante, et permettait donc de bâtir la réputation d'un roi sage sans trop de risques de controverses et de ripostes organisées. Voir à ce propos l'article de Joan Cadden, « Charles V, Nicole Oresme and Christine de Pizan: Unities and Uses of Knowledge in the Fourteenth-Century France », dans Edith Sylla et Michael McVaugh (dir.), *Texts and Contexts in Ancient and Medieval Science: Studies on the Occasion of John E. Murdoch's Seventieth Birthday*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1997, p. 208-244.

entre temporel et spirituel que son auteur annonçait lui-même, et l'œuvre ne se termine d'ailleurs pas par la victoire éclatante d'une partie sur l'autre.

Par le jeu des divisions et des changements de rôles, les archétypes du clerc et du chevalier vacillent et l'on est parfois surpris que l'un soutienne une thèse qu'il avait rejetée dans une discussion précédente. Celle-ci fait écho à la citation du prologue qui affirmait le lien nécessaire, essentiel, entre l'existence du pape et celle du souverain, en les présentant toutes deux comme les matérialisations de la volonté unique de Dieu. Or la métaphore du corps ne nous dit pas autre chose que cette interdépendance. Que le pape représente la tête et le roi le cœur, et qu'une priorité soit reconnue entre ces deux organes ne change pas fondamentalement la réalité physique : un individu bien formé comprend ces deux organes, et tous deux sont nécessaires du point de vue de l'anthropologie médiévale.

Une vie accomplie, au tournant du ^{xiv}^e siècle, est une vie active, guidée par la prudence au sens aristotélicien, mais c'est également une vie dont les actions sont mises au service de la volonté divine en dernière instance, puisque l'individu, la *policie* ou l'homme doivent, pour être valeureux, être conscients de ce qui les caractérise, et notamment de la rationalité dont Dieu les a dotés. Ainsi, les figures individuelles que nous avons évoquées nécessitent peut-être, pour être bien comprises, d'être considérées comme les parties d'un même organisme, celui de la communauté humaine dans son intégralité. Les multiples interrogations et confrontations que nous avons passées en revue ne seraient rien d'autre que diverses tentatives de configurations, d'ajustement entre les parties d'un corps unifié par une même intention, le commandement divin. Ce que nous sommes amenés à contempler en lecteurs modernes du *Songe du Vergier*, dans le miroir qu'il nous tend, ne serait autre que l'homme du ^{xiv}^e siècle.

LA MAIN INVISIBLE DU SEIGNEUR ?
ERFURT ET LES ARCHEVÊQUES DE MAYENCE
À LA FIN DU MOYEN ÂGE

Morwenna Coquelin

Le couple seigneur/ville se caractérise par une certaine complexité dans la mesure où la dimension collective de la ville implique, en plus de la relation qui l'unit comme personne morale à son seigneur, l'existence d'un lien entre le seigneur et chacun des acteurs de la communauté urbaine. C'est ainsi le rôle des serments, prêtés à titre privé ou lors de la prise de fonctions publiques, que de réaffirmer périodiquement et solennellement ce lien¹, afin de renouveler une relation qui comporte donc deux niveaux, individuel et collectif. Ce deuxième niveau est en outre démultiplié puisque chacune de ces interactions singulières est l'occasion de redéfinir, ou de tenter de redéfinir, le rapport au seigneur – même s'il s'agit là d'un jeu restreint auquel seuls les membres les plus puissants de la communauté urbaine sont en mesure de participer. Dans le cadre d'une ville, le lien seigneur-sujet est donc feuilleté et doté d'une forte plasticité.

Ce lien est enrichi, à Erfurt, par les potentialités seigneuriales de la ville elle-même : le Conseil, représentation politique de la communauté des bourgeois, en est la manifestation la plus évidente. Erfurt est une ville territoriale dont les compétences restent contrôlées et délimitées par son seigneur, l'archevêque de Mayence, et le Conseil n'est jamais censé agir qu'au nom de ce seigneur. Mais la construction d'une autonomie civique et l'extension des prérogatives des conseillers font du Conseil une institution de gouvernement parallèle à celle des représentants de l'archevêque. Le Conseil partage avec ces derniers l'autorité, juridique notamment ; la ligne de partage des compétences est fluctuante, sans cesse redéfinie au gré des accords. Son évolution dévoile un rapport de force

1 La révision du règlement urbain (*Stadtsregiment*) d'Erfurt, imposée par l'archevêque en 1510, contient principalement le texte des serments qui lui sont prêtés (cinq rubriques sur neuf). Le serment du conseil occupe douze des trente-cinq feuillets (Stadtarchiv Erfurt [StAE] o-1/l-114 ; Karl Heinemann, *Die statutarischen Rechte für Erfurt und sein Gebiet*, Erfurt, Maring'sche Buchhandlung, 1822, p. 106-142). Cette révision est essentiellement une réaffirmation, par la force des serments, de la souveraineté de l'archevêque, qui venait d'être ébranlée par des émeutes urbaines (voir Ulman Weiß, « Das tolle Jahr von Erfurt », *Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Altertumskunde von Erfurt* [MVGAE], n° 71 – N.F. n° 18, 2010, p. 23-35).

plus ou moins mouvant selon les villes. Dans le cas d'Erfurt, ce rapport est particulièrement favorable à la ville entre le XIII^e et le XV^e siècle. D'un point de vue géographique d'abord, car Erfurt bénéficie de la distance qui la sépare de son seigneur, l'archevêque de Mayence, et de la forte discontinuité de l'espace impérial. Elle est ainsi à la fois en situation de périphérie au sein de l'Électorat et de rupture par rapport au centre mayençais.

Cette absence, ou plutôt cet éloignement du seigneur, est le premier élément qui favorise l'aménagement de la relation entre les deux pouvoirs. La ville achète progressivement des droits seigneuriaux à l'archevêque ; la constitution d'un ensemble territorial propre lui confère en outre une double nature de sujet et de seigneur. Ce territoire (*Gebiet*) est composé de biens qu'Erfurt a achetés et, majoritairement, de biens qui lui ont été concédés en fief par divers seigneurs². Le Conseil y exerce son autorité de façon totalement indépendante de l'archevêque : alors que l'autonomie du Conseil à l'intérieur des murailles est une autonomie de fait obtenue par privilèges, l'autorité du Conseil sur son territoire est de droit et totalement hors de la sphère de l'archevêque. Au moment de sa plus grande extension vers 1470, le territoire regroupe une centaine de villages et une ville, pour une superficie d'environ 610 km². C'est probablement le sixième plus vaste territoire urbain de l'Empire, et il peut rivaliser avec celui de Nuremberg à la même époque ; Mühlhausen, ville libre thuringienne, contrôle seulement dix-neuf villages.

142

La distance, la fortune d'Erfurt et cette autorité exercée sur un plat pays très étendu se combinent donc pour modifier la relation qu'Erfurt entretient avec son seigneur, mais aussi pour y introduire d'autres partenaires. Le couple seigneur/sujet ne saurait rester au singulier pour penser la relation entre la ville et son archevêque : le seigneur par excellence, l'empereur, entre en jeu, de même que des princes voisins, qui utilisent leur proximité géographique avec Erfurt pour intervenir dans ses affaires et concurrencer le pouvoir de Mayence³. Le couple initial explose et d'autres ramifications apparaissent : la délimitation entre les prérogatives du seigneur et les capacités du sujet se fait plus floue au fur et à mesure que la position de la ville se renforce.

Cette étude porte sur l'aménagement de la relation entre Erfurt et son seigneur et les voies par lesquelles la ville a pu réduire, détourner, contourner,

2 Il n'existe qu'une étude détaillée du territoire erfurtois. Ancienne, elle se concentre sur l'obtention des différents biens, leur statut juridique et leur administration : Georg Oergel, « Das ehemalige erfurtische Gebiet », *MVGAE*, n° 24-2, 1903, p. 161-190. Une présentation plus synthétique met ce territoire en perspective avec celui d'autres villes allemandes : Tom Scott, « The City-State in the German Speaking Lands », dans Christopher Ocker *et al.* (dir.), *Politics and Reformation. Essays in Honor of Thomas A. Brady Jr.*, Leiden, Brill, 2007, p. 3-65.

3 Le duc de Saxe en particulier, dont l'emprise régionale se renforce au XV^e siècle, finit par se revendiquer protecteur d'Erfurt en 1483.

ou détendre le lien de sujétion. Non libre, mais puissante, Erfurt aurait été en mesure de choisir la liberté, mais a préféré opter pour une situation intermédiaire d'autonomie factuelle, équilibre que le Conseil parvient à conserver jusqu'à la fin du xv^e siècle. Erfurt est ainsi un cas particulièrement intéressant dans le paysage urbain de l'Empire tardo-médiéval. Cependant la construction territoriale et politique de la ville, pour être à son apogée, n'en est pas moins sujette à des évolutions et réajustements constants.

PORTRAIT D'UN SUJET EN SEIGNEUR

L'évolution des relations entre Erfurt et son seigneur est permise et soutenue par la grande richesse de la ville : Erfurt bénéficie des terres fertiles du bassin thuringien et du croisement de routes commerciales nombreuses⁴ qui ont assuré son dynamisme depuis le Haut Moyen Âge⁵. Erfurt polarise la production et le commerce des céréales et de la guède, qui assure sa richesse et celle des principales familles erfurtoises⁶. Ces ressources économiques, couplées au manque chronique d'argent des archevêques tout au long des xiii^e et xiv^e siècles, permettent ainsi à la ville d'élargir progressivement son emprise juridique par l'achat et la négociation de privilèges puis l'obtention de droits⁷. La communauté des bourgeois, attestée en 1120⁸, se structure autour d'un Conseil connu dès 1212⁹. Le xiii^e siècle est celui de l'établissement d'un pouvoir erfurtois : les institutions urbaines sont affermiées, le fonctionnement du Conseil est précisé et ses prérogatives (commerciales, juridiques et judiciaires, fiscales) sont peu à peu complétées. À la fin du xiii^e siècle, la ville possède une autonomie large sur l'espace *intra-muros*. Cette activité grandissante du gouvernement urbain entraîne le développement, précoce à l'échelle de l'Empire, d'une chancellerie

- 4 L'antique *Via regia Lusatie*, qui relie le Rhin aux espaces slaves, la *Sächsische Strasse*, qui relie la ville à la Hanse, et la *Nürnbergger Geleitsstrasse*, qui va vers le Sud, pour ne citer que les principales (Luise Gerbing, « Erfurter Handel und Handelsstrassen », *MVGAE*, n° 21, 1900, p. 95-148, ici p. 99, 100, 103 ; Friedrich Bruns et Hugo Weczerka, *Hansische Handelsstrassen*, t. II, *Textband*, Weimar, Böhlau, 1967).
- 5 Charlemagne en fait une étape pour le commerce avec les Avars et les Slaves à partir de 805 (*Urkundenbuch der Stadt Erfurt*, éd. Carl Beyer, Halle, Hendel, t. I, 1889 [dorénavant UB I], n° 4, p. 2).
- 6 Astrid Schmidt-Händel, *Der Erfurter Waidhandel an der Schwelle zur Neuzeit*, Frankfurt-am-Main, Peter Lang, 2004.
- 7 Les privilèges (StAE 0-0/A-IV, VI et VII) sont soigneusement conservés par la ville dans les archives de la chancellerie, comme le montrent les catalogues établis en 1490 (*Landeshauptarchiv Sachsen-Anhalt*, Magdeburg, Rep. Cop. 1373a) et 1589 (StAE 1-1/1a-44).
- 8 Acte d'Adelbert I^{er} archevêque de Mayence, 1120, dans UB I, n° 13, p. 5-6, ici p. 5 : « *pro dilectione et fidelitate civium meorum* » (« pour l'amour et la fidélité de mes bourgeois », je traduis).
- 9 Acte de Lambert de Gleichen, de Theoderich prévôt d'Apolda, du chancelier Theoderich et du Conseil, 1212, dans UB I, n° 72, p. 34-36, ici p. 35 : « *burgenses, quibus dispensatio reipublice eiusdem civitatis Erfordensis est credita* » (« les bourgeois en charge de l'administration des affaires publiques de la ville d'Erfurt », je traduis).

qui définit la politique civique – et donc la conservation de la mémoire urbaine. La seconde partie du XIII^e siècle voit l'apparition d'un secrétaire spécifiquement engagé par le Conseil, qui fait aussi office de conseiller juridique et porte la voix urbaine lors des négociations ou des représentations auprès d'autres villes ainsi qu'aux diètes : la capacité de gouvernement d'Erfurt est manifeste et reconnue¹⁰.

Le droit de battre monnaie contribue aussi à accroître cette visibilité d'Erfurt en tant que seigneur. Elle l'acquiert progressivement, en plaçant les gens de monnaie sous le contrôle du Conseil, en les retirant de celui des officiers mayençais, avant d'acheter en 1348, pour 3 000 marcs d'argent, le droit complet de battre monnaie¹¹. À l'image de saint Martin s'ajoutent désormais les armes d'Erfurt tandis que le nom de l'archevêque siégeant disparaît au profit de celui de la ville¹² (**fig. 1**). Le droit de battre monnaie permet la diffusion de l'image d'Erfurt en majesté, accentuant la visibilité de ses capacités seigneuriales¹³.

144

L'évolution du rapport de force se fait selon deux modalités : le regroupement de droits seigneuriaux dans les mains du Conseil – qui en droit exerce toujours son autorité au nom de l'archevêque et lui prête serment – et l'exception par rapport à la norme du seigneur. Erfurt sort du cadre commun mayençais en obtenant des privilèges *de non evocando* (les justiciables ne peuvent comparaître devant un tribunal étranger) et *de non appellando* (la ville est l'instance juridique supérieure) qui sont régulièrement confirmés par l'archevêque depuis le XIII^e siècle¹⁴. Erfurt s'extrait de la juridiction archiépiscopale, qui n'a plus compétence que pour les affaires spirituelles. Le rôle du Conseil se perçoit dans sa participation à des assemblées judiciaires de niveau régional ou dans l'envoi de lettres ouvertes dans lesquelles il se représente en train de rendre la justice¹⁵. La redéfinition du rapport ville/seigneur est parsemée de heurts¹⁶, jusqu'à

10 Aloys Schmidt, « Die Kanzlei der Stadt Erfurt bis zum Jahre 1500 », *MVGAE*, n° 40-41, 1921, p. 1-88, ici p. 20.

11 Acte de Gerlach archevêque de Mayence et du chapitre, 16 novembre 1354, dans *Urkundenbuch der Stadt Erfurt*, éd. C. Beyer, t. II, Halle, Hendel, 1897 [dorénavant UB II], n° 416, p. 336-338. Erfurt frappe surtout des pièces de faible valeur, mais aussi des *Thalers* à partir de la fin du xv^e siècle.

12 Les *Groschen* de 1468 portent à l'avvers « SANCTUS MARTINUS EPISCOPUS » et au revers les armes de la ville et la mention « GROSSUS NOVVS ERFFORDENSIS 68 », en opposition par exemple au demi-bractéate d'Adelbert II (1138-1141), frappé des effigies de l'archevêque et de saint Martin entourées de la mention « MARTINUS ADELBERTUS » (Günther Röblitz, « Erfurter Münzgeschichte der Groschenperiode bis zur ersten Talerprägung 1548 », dans Ulman Weiß [dir.], *Erfurt 742-1992. Stadtgeschichte. Universitätsgeschichte*, Weimar, Böhlau, 1992, p. 331-345).

13 Une étude de la diffusion des monnaies erfurtoises reste cependant à faire.

14 StAE 0-0/A-IV.

15 StAE 1-1/XXI/1a-1a, t. III, fol. 32^v, fol. 35, pour 1449.

16 Erfurt est frappée d'interdit une première fois en 1242-1244, en partie parce qu'elle soutient Frédéric II alors excommunié : le Conseil joue l'empereur contre son seigneur. La ville est de nouveau placée sous interdit en 1279-1282, pour s'être opposée à son archevêque. Stephanie Wolf, *Erfurt im 13. Jahrhundert: städtische Gesellschaft zwischen mainzer Erzbischof, Adel und Reich*, Köln, Böhlau, 2005, en particulier p. 89-94 et p. 186-219. Le seigneur est un ecclésiastique et il utilise les armes spirituelles dans tous les conflits avec la ville.



Fig. 1. Groschen erfurtois de 1468 © Münzsammlung der Universität Leipzig

la rédaction, en 1289, de la *Concordata Gerhardi*, par laquelle l'archevêque Gerhard II (1288-1305) octroie une certaine autonomie à Erfurt et délimite, en accord avec le Conseil, les compétences juridiques, fiscales, monétaires et policières de la ville et des officiers de l'archevêque¹⁷. Il est donc possible de faire évoluer la relation avec le seigneur et Erfurt dispose d'une marge de manœuvre grâce à son importance commerciale, source de richesse : chaque droit se paie.

Ce développement d'une autorité civique se manifeste de façon évidente dans la topographie et l'architecture urbaines. Si l'archevêque conserve toujours sa cour à l'ombre de la cathédrale Sainte-Marie et de la collégiale Saint-Séverin, dans un espace chargé de prestige par son aura spirituelle et l'ancienneté de son occupation¹⁸, le pouvoir civique siège dans un hôtel de ville, mentionné dès 1275¹⁹, qui manifeste de plus en plus clairement sa force et ses capacités juridiques : une tour abrite dès 1330 le trésor et les archives urbaines, la chancellerie occupe plusieurs salles et la salle de réunion du Conseil est ornée de boucliers aux armes d'Erfurt²⁰. Le seul vestige qui en est conservé est un ornement de l'ancienne façade, qui manifestait la volonté d'émancipation d'Erfurt. Il s'agit des « grandes armes » de la ville, unissant autour des armes d'Erfurt empruntées à Mayence (une roue d'argent à six rayons sur fond de gueule) des blasons spécifiquement liés à la ville : ceux des forteresses de Vippach, de Kapellendorf, de Vieselbach et de Vargula, le tout surmonté d'un casque (**fig. 2**). Ces armoiries permettent de manifester dans l'espace public une dimension seigneuriale pleine et entière et non plus une autonomie négociée : Erfurt est seul seigneur d'un territoire protégé par les quatre forteresses susnommées.

Le même dispositif était apposé sur le mur d'enceinte. Un seul exemple en est conservé : il est placé sur le côté extérieur de la porte Saint-Jean, au nord de l'enceinte, et attesté dès avant 1448 (**fig. 3**). On peut supposer qu'un motif semblable accueillait tout voyageur qui entrait dans la ville.

17 La *Concordata* est éditée dans Alfred Kirchhoff, *Die ältesten Weitshümer der Stadt Erfurt über ihre Stellung zum Erzstift Mainz*, Halle, Buchhandlung des Waisenhauses, 1870, p. 1-30. Sur le développement du gouvernement urbain, voir Stephanie Wolf, *Erfurt im 13. Jahrhundert*, op. cit.

18 La colline cathédrale est l'un des deux berceaux de l'occupation humaine.

19 Serment de maître Heinrich von Kirchberg envers la ville, 18 novembre 1275, dans UB I, n° 282, p. 180 : « *in curie consulum Erfordensium* » (« à la cour des conseillers d'Erfurt », je traduis).

20 Fritz Wiegand, *Das Rathaus und der Fischmarkt in Erfurt*, Erfurt (Beiträge zur Geschichte der Stadt Erfurt, 6), 1961. On peut noter toutefois que la ville n'éleva pas de Roland et que le Romain en armes toujours visible sur le *Fischmarkt*, à quelques mètres de son emplacement originel, ne fut érigé face à l'Hôtel de ville qu'en 1591, en remplacement d'un saint Martin détruit lors des troubles de 1525. Saint Martin est le patron d'Erfurt mais aussi de l'archevêché et le Conseil détourna le symbole pour en faire un guerrier protecteur des libertés civiles.

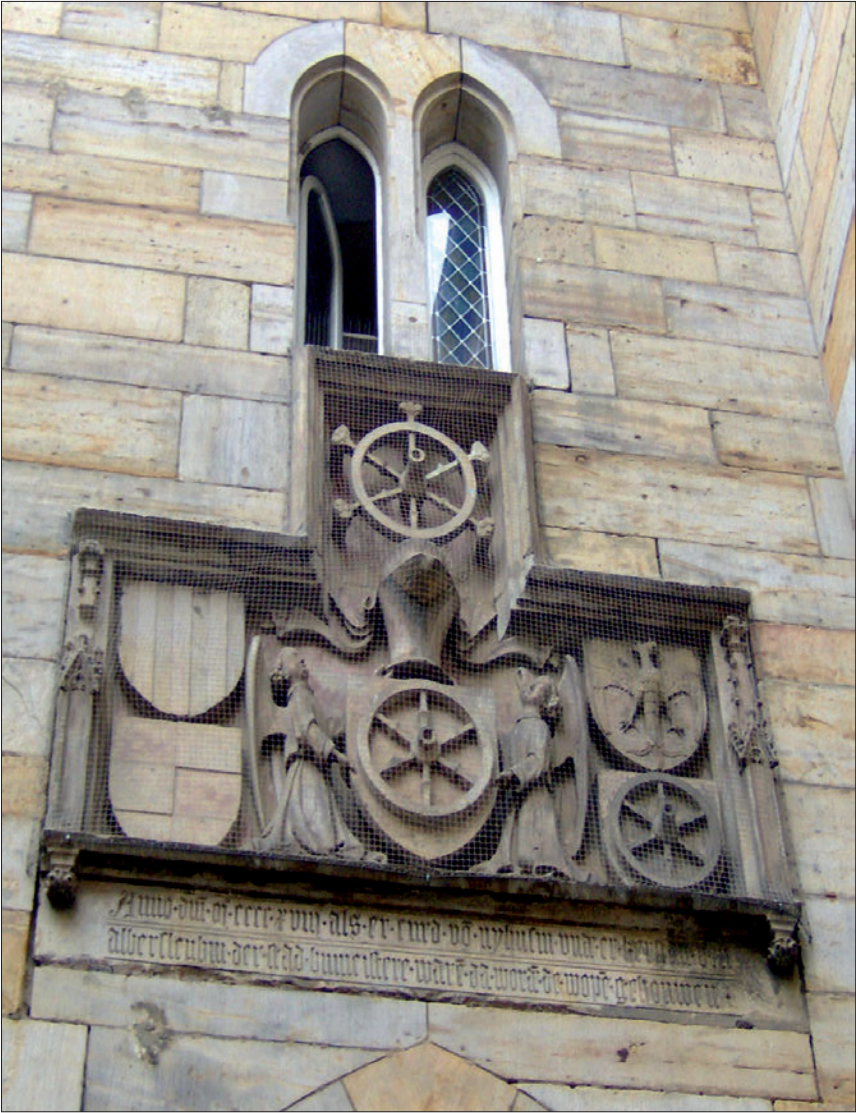


Fig. 2. Les grandes armes de la ville
© M. Coquelin



Fig. 3. Saint-Jean, mur d'enceinte extérieur nord de la ville
© M. Coquelin

Le territoire est crucial pour la ville. En effet, il est source de puissance économique et fiscale, mais il est aussi, et peut-être surtout, le lieu naturel du développement d'une capacité seigneuriale propre à la ville. Il est principalement constitué de fiefs tenus de la maison Wettin, des comtes de Gleichen ou de divers établissements religieux, auxquels s'ajoutent quelques possessions libres et la forteresse de Kapellendorf, le bien le plus prestigieux et significatif de l'ensemble²¹.

L'autorité seigneuriale de la ville est d'abord marquée dans le territoire par le réseau des officiers assermentés et gagés déployés dans un système d'avoueries et de capitaineries. Il ne s'agit pas d'une relation pyramidale dont l'archevêque serait le sommet, mais bien de l'apparition d'un niveau extérieur au seigneur : les terres qui composent le plat pays ne sont pas des possessions archiépiscopales concédées à Erfurt et n'ont aucun lien avec Mayence. Le territoire est l'espace d'expression d'une justice et d'une fiscalité émanant du Conseil et portées par des agents assermentés. On peut par ailleurs y observer les manifestations d'un sentiment d'appartenance erfurtois puisque les populations reconnaissent l'autorité de la ville et font appel au Conseil en cas de troubles avec des communautés voisines²².

Ce territoire est donc le lieu où se déploie un pouvoir seigneurial propre à la ville, pouvoir qui se manifeste également dans le contrôle de l'espace – en particulier l'autorité sur les routes (*Strassenhoheit*) et la délivrance du conduit (*Geleit*). Il s'agit de fonctions cruciales puisqu'elles permettent la sécurité des déplacements, principalement marchands. Erfurt est libre d'accorder ou de refuser son conduit et de définir ainsi sa place au sein de l'Allemagne moyenne et de la hiérarchie urbaine. On le voit notamment lorsque le conduit est demandé pour un juif : la ville, à partir des années 1450, le refuse théoriquement, mais elle

21 Kapellendorf est achetée à l'évêque de Constance (7 octobre 1348, dans UB II, n° 295, p. 240-241). Voir aussi Georg Oergel, « Das ehemalige erfurtische Gebiet », art. cit.

22 C'est bien visible dans les conflits portant sur des limites territoriales (StAE 1-0/B-III, 24, n° 1, fol. 1-7 et StAE 1-0/B-II, 5, fol. 1-2^o). L'organisation de la société est l'un des éléments centraux dans le développement d'un sentiment d'appartenance à un groupe « national », avec l'historiographie ou la langue : Giorgio Chittolini et Peter Johanek (dir.), *Aspetti e componenti dell'identità urbana in Italia e in Germania (secoli XIV-XVI)/Aspekte und Komponenten der städtischen Identität in Italien und Deutschland (14.-16. Jahrhundert)*, Bologna/Berlin, il Mulino/Duncker & Humblot, 2003 ; Rainer Babel et Jean-Marie Moeglin (dir.), *Identité régionale et conscience nationale en France et en Allemagne du Moyen Âge à l'époque moderne*, Sigmaringen, Thorbecke, 1997 ; Peter Moraw (dir.), *Regionale Identität und soziale Gruppen im deutschen Mittelalter*, Berlin, Duncker & Humblot, 1992 ; Matthias Werner (dir.), *Identität und Geschichte*, Weimar, Böhlau, 1997 ; Id. (dir.), *Spätmittelalterliches Landesbewusstsein in Deutschland*, Sigmaringen, Thorbecke, 2005. Les Erfurtois ne se présentent pas comme un peuple, mais comme une communauté politique (la commune) et juridique, qui permet le développement d'un sentiment de cohésion (« *Wir-Gefühl* ») dont témoignent les chroniques urbaines.

peut adapter sa position en fonction du destinataire, comme elle le fait dans des lettres adressées au duc de Saxe ou au duc de Brunswick. Erfurt est ainsi prête à faire une exception, présentée comme le résultat de son amitié, garantissant la paix régionale par l'entretien de bonnes relations avec les princes voisins²³. Erfurt agit donc selon les fondements idéologiques de la commune, instrument de paix et de concorde : l'amitié est à la base de la commune et le discours du bien commun, garant de sécurité et de prospérité, imprègne tout le monde urbain européen²⁴.

150

Cette politique d'amitié régionale passe aussi par la mise en place de traités, en particulier avec la maison ducale des Wettin²⁵, depuis les années 1260, et les comtes de Gleichen²⁶. La ville est donc prise dans un réseau de partenariats et d'entraide locale et régionale dans lequel l'archevêque n'a aucune place. Elle ne se contente pas de la protection de son seigneur ; mieux, elle ne la sollicite pas, mais se place à égalité avec ses partenaires. Elle en a la capacité économique et militaire, patente dans l'envoi de contingents lors des guerres hussites²⁷. La ville acquiert alors un rôle politique important dans une Thuringe divisée entre plusieurs territoires. Sa correspondance souligne les capacités seigneuriales d'Erfurt : le Conseil est seul décisionnaire dans ses affaires et il n'en réfère jamais à l'archevêque, tandis que les documents qu'il écrit engagent la communauté urbaine manifestée par la première personne du pluriel à laquelle ils sont rédigés. Elle révèle aussi l'horizon politique d'Erfurt, selon un tropisme thuringo-saxon : l'espace d'appartenance de la ville, plutôt que l'Électorat de Mayence, est le bassin thuringien. La situation locale est bien plus prégnante que le rattachement politique.

Si l'on considère la correspondance d'Erfurt avec les seigneurs, on note en effet l'importance de l'ensemble formé par le landgraviat de Thuringe et le duché de Saxe. Jusqu'aux années 1450, c'est le landgrave qui est le destinataire principal de la correspondance d'Erfurt, avec selon les années entre 25 % et

23 Par exemple, un conduit accordé en 1450 à un juif de Frédéric de Brunswick-Lunebourg « *fur uch zculiebe und wolgefallen* » (« pour votre amitié et votre bon plaisir », je traduis), StAE 1-1/XXI/1a-1a, t. III, fol. 64^v.

24 L'expression la plus connue de ce programme est sans doute le décor réalisé par Ambrogio Lorenzetti dans la salle de réunion du conseil de Sienne, étudié par Quentin Skinner, *L'artiste en philosophe politique. Ambrogio Lorenzetti et le bon gouvernement*, Paris, Raisons d'agir, 2002 ; Élodie Lecuppre-Desjardin et Anne-Laure Van Bruaene, *De Bono Communi. The Discourse and Practice of the Common Good in the European City (13th-16th c.)*, Turnhout, Brepols, 2010, offre une synthèse récente sur les discours politiques urbains et le thème du bon gouvernement.

25 Les Wettin, margraves de Misnie, accroissent régulièrement leur puissance en Allemagne moyenne dans les derniers siècles du Moyen Âge : ils obtiennent en 1263 le landgraviat de Thuringe et sont ducs-électeurs de Saxe en 1423.

26 StAE 0-0/A-VIII et IX.

27 Cinq croisades ont été menées par Sigismond entre 1421 et 1433. On trouve des traces de la participation de la ville à la quatrième croisade (1427-1430) dans le premier volume de la correspondance conservée (StAE 1-1/XXI/1a-1a, t. I).

30 % des lettres envoyées, tandis que le duc de Saxe en reçoit au plus 10 %. Les comtes de Gleichen et de Schwarzbourg²⁸ sont aussi des partenaires importants puisqu'ils reçoivent 10 % à 20 % des lettres envoyées chaque année par le Conseil²⁹. Les autres destinataires n'apparaissent que très épisodiquement, avec généralement une ou deux lettres par an motivées par des points très précis, comme le renouvellement d'un lien de vassalité lors du changement de seigneur, ou l'intervention d'Erfurt pour défendre un bourgeois en procès hors de la ville. Ainsi l'archevêque de Mayence³⁰ ne reçoit-il guère plus de dix lettres par an, parfois même aucune : la politique urbaine se fait largement à l'écart du seigneur. Erfurt ne le consulte pas et ne l'inclut pas dans son espace politique, qui est donc bien régional et non mayençais : l'archevêque est le grand absent de la communication erfurtoise. Il n'apparaît qu'à de rares reprises, et quasiment jamais comme le seigneur d'Erfurt : le Conseil lui écrit comme à un prince voisin, seigneur d'un autre territoire impliqué dans une affaire concernant Erfurt. C'est le cas lors d'une faide opposant en 1448-1451 la ville à des vassaux du duc de Saxe : ces chevaliers ont attaqué des bourgeois d'Erfurt sur la route d'un pèlerinage dans l'Eichsfeld³¹ et l'archevêque n'est contacté que parce que les faits ont eu lieu sur son territoire, non parce qu'il devrait défendre ses sujets³².

Dans la série de lettres conservées pour les années 1475-1500³³, la Saxe devient prépondérante. La maison Wettin a absorbé la Thuringe en 1440, espace qui disparaît donc de l'horizon politique et des systèmes d'alliance, ainsi que la Misnie, petit margraviat désormais fondu dans le duché de Saxe. Erfurt devient progressivement une enclave au sein des territoires Wettin³⁴.

Les princes de Saxe³⁵, Électeurs, détenteurs de dignités variées dans le bassin thuringien, sont les princes les plus importants de la région. Ils reçoivent suivant les années 30 % à 40 % de la correspondance urbaine, tandis que les comtes de Schwarzbourg continuent à recevoir de 10 % à 15 % des lettres. Les lettres adressées aux comtes de Gleichen forment à cette période moins de 10 % du total, mais ces seigneurs restent toutefois parmi les correspondants privilégiés de la ville : les autres destinataires ont une présence beaucoup plus épisodique liée à des événements exceptionnels. L'archevêque de Mayence reste

28 On compte ensemble les différentes branches de ces familles.

29 *Libri dominorum*, StAE 1-1/XXI/1a-1a, t. I, 1427-1429, t. II, 1434-1438, t. III, 1448-1456.

30 On compte ensemble les lettres adressées à l'archevêque et celles qui le sont au chapitre.

31 L'Eichsfeld est une région du Nord de la Thuringe qui fait partie de l'Électorat de Mayence.

32 StAE 1-1/XXI/1a-1a, t. III, fol. 1-217^v ; la lettre à l'archevêque se trouve fol. 23^v.

33 *Libri dominorum*, StAE 1-1/XXI/1a-1b, t. I, 1475-1482, t. II, 1483-1487, t. III, 1488-1500.

34 Lorsqu'il décède sans héritiers, les biens de Frédéric le Pacifique (1384-1440), margrave de Misnie et landgrave de Thuringe, passent à son neveu Frédéric II de Saxe.

35 On considère ici l'ensemble des membres de la maison ducale, même après sa division en 1485 en deux branches distinctes, ernestinienne (qui conserve la dignité électorale) et albertinienne.

peu sollicité par Erfurt, même si l'on peut noter une légère augmentation de la correspondance qui lui est adressée en 1476, puis surtout à partir de 1488. Cela s'explique par la volonté de Diether d'Isenburg et de son successeur Berthold d'Henneberg (1484-1504) de raffermir le contrôle des archevêques sur la ville dans les dernières années du xv^e siècle.

Tableau n° 1 : Principaux destinataires de la correspondance d'Erfurt avec les princes

	1427-1438	1448-1456	1475-1500
Lettres aux princes	1 008	1 028	3 778
dont :			
* archevêque de Mayence	36 (3,5 %)	37 (3,5 %)	179 (4,7 %)
* landgrave de Hesse	49 (5 %)	44 (4 %)	82 (2,1 %)
* landgrave de Thuringe	282 (28 %)	–	–
* margrave de Misnie	3 (0,3 %)	–	–
* comte de Gleichen	76 (7,5 %)	104 (10 %)	245 (6,5 %)
* comte de Schwarzbourg	171 (17 %)	85 (8 %)	435 (11,5 %)
* duc de Saxe	78 (8 %)	458 (44,5 %)	1 063 (28 %)
Nombre total de correspondants différents	63	47	151

152

La ville est donc prise dans un réseau de communication dont le rayonnement reste faible et correspond à l'espace des alliances politiques du Conseil. Il ne s'agit toutefois pas d'une correspondance organisée par la ville sous forme d'un réseau dont elle serait le centre – contrairement par exemple à ce qu'a pu montrer Laurence Buchholzer-Rémy pour Nuremberg³⁶. Le but des lettres erfurtoises est rarement d'organiser la politique et jamais d'entretenir l'amitié³⁷. La ville réagit toujours à un motif concret : attaque d'un convoi de bourgeois-marchands ou d'un village, affaires commerciales, contestation de dettes ou d'un héritage, etc. On voit ici l'une des faiblesses d'Erfurt : peut-être parce que c'est une ville territoriale dont la capacité politique reste limitée par le bon vouloir du seigneur, probablement aussi car la Thuringe ne compte que peu de villes capables de participer à un réseau urbain autonome, Erfurt apparaît isolée dans un ensemble territorial de plus en plus menaçant. Elle a pu acquérir des capacités seigneuriales, en propre ou par privilèges, qui lui ont permis, avec son assise économique, de devenir un acteur politique régional. Elle ne constitue néanmoins pas un centre organisateur au-delà de son territoire et de la sphère commerciale.

36 Laurence Buchholzer-Rémy, *Une ville en ses réseaux. Nuremberg à la fin du Moyen Âge*, Paris, Belin, 2006.

37 Encore que les formules de salutations dessinent une hiérarchie dans la proximité amicale. Les dons consentis par Erfurt et inscrits dans ses comptes sont adressés à des partenaires généralement tout autres, plus lointains, et sont faits en fonction d'événements précis (*Nebensachen*, 1483 et 1486, StAE 1-1/XXII/3-1 et 1-1/XXII/3-1a ; *Hauptrechnung des Rates*, 1505, StAE 1-1/XXII/2-1, t. I).

Le xv^e siècle voit pourtant Erfurt agir en seigneur, sur son propre territoire comme au niveau régional. La relation seigneur/ville est complexifiée par la double nature de la ville mais aussi par l'apparition d'autres acteurs. L'un d'entre eux est resté relativement absent de l'étude jusqu'à présent : l'empereur. Pourtant, il s'agit sans doute du plus important, par son autorité propre, mais aussi par sa capacité à changer la nature juridique de la cité. Erfurt possède en effet, depuis 1348, un fief tenu directement de l'empereur, la forteresse de Kapellendorf. Outre son importance militaire et territoriale, Kapellendorf revêt une importance symbolique et juridique par son immédiateté (*Unmittelbarkeit*)³⁸, c'est-à-dire son rapport direct à l'empereur, à l'image des villes libres. Au contraire, la ville d'Erfurt est incluse dans les territoires de l'archevêque de Mayence, qui constitue donc un échelon intermédiaire entre elle et l'empereur, et elle est dite médiate (c'est l'archevêque qui est immédiat). Tout l'enjeu pour Erfurt est d'utiliser à son avantage cette proximité, certes restreinte, avec l'empereur, pour asseoir son autonomie et son prestige. La ville ne se prive pas de rappeler cette immédiateté : sur les grandes armes déjà évoquées, le blason de Kapellendorf évoque la liberté que possède Erfurt grâce à l'un de ses territoires. La salle du Conseil de l'ancien Hôtel de ville est également ornée, au milieu des voûtes, à une place très visible, d'une aigle d'or à une tête sur fond bleu. L'aigle à une tête est jusqu'au xv^e siècle le symbole de l'Empire, et comme telle est adoptée par certaines villes impériales – sous l'autorité immédiate de l'empereur – dans leurs armoiries. L'insertion par Erfurt d'une aigle dans le programme iconographique de l'épicentre du gouvernement urbain marque bien la prise de distance avec le seigneur légitime, et ce de façon ancienne, puisque le décor à l'aigle remonte au xiv^e siècle³⁹. Il s'agit donc d'une proclamation de liberté, toute limitée soit-elle.

Cette question de la liberté anime toute la politique et la mise en scène d'Erfurt à la fin du Moyen Âge. Au-delà de la conquête de droits politiques, la ville entend affirmer une position particulière dans l'Empire, en s'éloignant de son seigneur. Elle se rapproche ainsi des villes libres, à travers notamment la ligue des trois villes de Thuringe qu'elle forme avec Mühlhausen et Nordhausen⁴⁰. La formation d'une ligue est une réponse classique et pragmatique des villes face à l'insécurité : elles s'organisent ainsi pour défendre leurs intérêts, politiques et commerciaux, assurer la protection des convois marchands et s'épauler lors de

38 Confirmée par Charles IV (10 novembre 1352, dans UB II, n° 396, p. 321-323).

39 Paulus Cassel, *Das alte erfurter Rathaus und seine Bilder*, Erfurt, Villaret, 1857, p. 21-23.

40 Werner Mägdefrau, *Der Thüringer Städtebund im Mittelalter*, Weimar, Böhlau, 1977. La ligue est confirmée pour la dernière fois le 12 mars 1469 pour douze ans (StAE o-o/A-XIII, n° 105).

procès. Mais cette coopération permet aussi à Erfurt de se montrer l'égal de villes libres. Plus significatives encore sont les participations erfurtoises à des diètes impériales : en théorie elle n'y a pas sa place dans la mesure où elle y est représentée par son seigneur. Là encore, le gain politique est largement dû aux richesses de la ville qui lui permettent d'entretenir une certaine proximité avec l'empereur. C'est le cas de Charles IV qui confirme à plusieurs reprises les privilèges et les droits d'Erfurt et s'en affirme protecteur⁴¹. C'est également le cas de Frédéric III (1452-1493), qui soutient la politique urbaine en échange des espèces sonnantes et trébuchantes que la ville est prête à lui verser, mais aussi pour affaiblir les archevêques de Mayence et les ducs de Saxe, deux grands Électeurs. Erfurt est ainsi le pivot de la politique territoriale de l'empereur en Thuringe et Allemagne moyenne⁴².

154

Mais le Conseil ne fait pas le choix de la liberté urbaine : il sait bien, par les exemples de Mühlhausen et Nordhausen, les charges qui pèsent sur les villes libres – taxes, dons, amendes à verser, risque de la mise en gage, etc. Ils font donc le pari d'une situation intermédiaire et de l'autonomie plutôt que de la liberté impériale. Cette situation est largement dépendante de la fortune de la ville, de l'absence de réaction des archevêques et de la conservation de Kapellendorf : toute la liberté dont peut se réclamer Erfurt n'est en effet que celle que lui procure la forteresse tenue immédiatement de l'empereur. Le Conseil semble miser sur la superposition de trois strates pour opacifier sa relation au seigneur et jouer son autonomie : en ses murailles, il est sujet de l'archevêque, quand bien même il a obtenu des privilèges. Hors de ses murailles, il est seigneur, mais dans une situation médiante puisque ses biens lui viennent de seigneurs qui ne sont pas l'empereur, sauf à Kapellendorf, qui lui donne le prestige des villes libres et immédiates, mais de façon extrêmement ténue. L'archevêque met en avant, lui, la situation juridique d'Erfurt en ses murailles, mais aussi le lien de dépendance spirituel entre la ville et son seigneur ecclésiastique : « Erfurt est une fidèle fille du siège de Mayence », peut ainsi réaffirmer l'archevêque Diether d'Isenburg (1475-1482) en juin 1480⁴³. « Erfurt » signifie ici la ville *intra-muros*

41 Notamment lors de la diète de Spire en 1348 (acte du 5 janvier 1348, dans UB II, n° 280, p. 229-230).

42 Eberhard Holtz, « Erfurt und Kaiser Friedrich III (1440-1493). Berührungspunkte einer Territorialstadt zur Zentralgewalt des späten Mittelalters », dans Ulman Weiß (dir.), *Erfurt 742-1992, op. cit.*, p. 185-201.

43 La relation entre Erfurt et l'archevêque Diether souffre également des événements de 1459-1461, lors de la première élection de Diether au siège archiépiscopal : non confirmé par le pape, il fut déposé en 1461. Erfurt prit le parti de son concurrent, Adolphe de Nassau. Diether est réélu en 1475 à la mort de ce dernier, cette fois sans trouble. Sur l'archevêché : Friedhelm Jürgensmeier, *Das Bistum Mainz. Von der Römerzeit bis zum II. Vatikanischen Konzil*, Frankfurt-am-Main, Knecht, 1988.

et la communauté des bourgeois⁴⁴. Diether reprend ici littéralement la devise latine portée sur le grand sceau de la ville⁴⁵, ce qui lui permet de montrer la double sujétion d'Erfurt : une infériorité juridique, mais aussi spirituelle. Erfurt est exclue du champ seigneurial et le droit qu'elle a sur son territoire est secondaire dans la définition de son identité ; plus encore, ses velléités d'autonomie sont passibles de châtiments spirituels. Il s'agit d'une affirmation publique et largement diffusée dans l'Empire au moyen de placards, auxquels Erfurt répond par le même moyen en décembre 1480⁴⁶. Ces documents soulignent le rayonnement de la ville : s'il est impossible de retracer, faute de sources, leur diffusion géographique précise, on peut cependant admettre qu'ils ont été envoyés à un public très étendu, tant socialement que spatialement. L'adresse couvre en effet un éventail politique très large qui rassemble toutes les dignités et autorités de l'Empire : « À tous et à chaque prince électeur et prince, ecclésiastique et laïque, aux comtes, seigneurs libres, abbés, prêtres, chevaliers, écuyers, capitaines, officiers, avoués, curateurs, administrateurs, écoutètes, juges, bourgmestres, Conseils, bourgeois et communes⁴⁷ ».

C'est le signe que, même si Erfurt n'est pas assimilée à une ville libre, le Conseil est en revanche considéré comme porteur d'une politique urbaine dont il entend ici confirmer la légitimité et le bon droit à des partenaires effectifs ou éventuels : « chaque Conseil siégeant d'Erfurt a l'autorité, la souveraineté et le pouvoir⁴⁸ ». La ville exerce le pouvoir ; mais ce qui est en jeu c'est aussi sa capacité et son droit à l'exercer.

On voit aussi dans les adresses choisies une opposition entre la logique urbaine et la logique nobiliaire. Diether, en effet, ne s'adresse qu'à la plus haute noblesse, même si son placard a également été envoyé à des villes : « Au très digne et éclairé de haute naissance, à tous et chacun parmi les princes électeurs et les

44 « *Erffurt ist ein getruwe dochter des Stuls zu Meincz* », placard de l'archevêque Diether de Mayence, 29 juin 1480, édité par Carl Beyer, « Die zwei Anschläge des Erzbischofs Diether wider die Stadt Erfurt im Jahre 1480 », *MVGAE*, n° 14, 1890, p. 175-202, ici p. 179, je traduis.

45 « *Erfordia fidelis est filia moguntine sedis* », sceau en usage à partir du milieu du XIII^e siècle, reproduit dans UB I, p. 319.

46 Placard du Conseil d'Erfurt, 13 décembre 1480, édité par Carl Beyer, « Die erste Anschläge des Rates zu Erfurt gegen den Erzbischof Diether von Mainz im Jahre 1480 », *MVGAE*, 14, 1890, p. 209-224. Les deux placards sont suffisamment retentissants pour que Konrad Stolle (1436-1501) les insère dans sa chronique régionale (*Memoriale. Thüringisch-erfurtische Chronik von Konrad Stolle*, éd. Richard Thiele, Halle, Buchhandlung des Waisenhauses, 1900, p. 400-413). Les placards sont par ailleurs réimprimés à Erfurt en 1535, 1584 et 1589, dans un moment de réaffirmation de l'autorité urbaine ; un exemplaire de 1589 est conservé à Halle (Karl Hermann, *Bibliotheca Erfurtina*, Erfurt, chez l'auteur, 1863, n° 34-36, p. 204-205).

47 « *Allen und iglichen Churfursten und fursten Geistlichen und Wertlichen Graffen fryen herrn Abtten Probstern Rittern Knechten heubluten Amptluten Vogten Phlegern Vorwesern Schultheissen Richtern Burgermeistern Rethen Burgern und Gemeynden* » (Placard du Conseil, Carl Beyer, « Die erste Anschläge des Rates zu Erfurt », art. cit., p. 209, je traduis).

48 « *Nemlich hat eyn iglicher siczender Rath zcu Erffurt oberkeit herlickeit und macht* » (*ibid.*, p. 213, je traduis).

princes, ecclésiastiques et laïques⁴⁹ ». Il semble faire appel à une solidarité des grands contre ceux qui sont caractérisés dans le texte comme des fauteurs de troubles qui attentent à la souveraineté des princes et à la paix⁵⁰. Erfurt, en revanche, adresse à l'Empire une démonstration de ses droits fondée sur des preuves anciennes : les conseillers retracent les privilèges que leurs prédécesseurs (*vorfarn*) ont obtenus, privilèges concédés par l'archevêque et approuvés par le pape et l'empereur⁵¹. Ces droits sont présentés comme des instruments de paix tant en ville – bien ordonnée sous la conduite du Conseil – qu'au niveau territorial :

Nous voulions aussi envoyer les nôtres et, ce qui nous a été interdit, faire entendre nos affirmations, pour lesquelles nous pouvons montrer des actes, qui permettent à tous de comprendre que nous n'avons pas été contraire à la paix, mais que nous avons cherché et ordonné la paix, la grâce et la bénignité, fidèlement et avec grand zèle⁵².

156

Le juste gouvernement de la ville lui permet aussi de répondre des accusations de rébellion spirituelle :

Personne n'a jamais entendu (et nous ne l'avons jamais même conçu), que nous soyons ennemis de la paix, mais Dieu merci nous nous sommes tenus dans une louable paix avec les princes voisins, les seigneurs comtes, la chevalerie et les villes, et de plus nous-mêmes avons entretenu avec nos bourgeois un gouvernement bon et uni. Envers l'état ecclésiastique et les autres, nous nous sommes aussi comportés avec amour et amitié, et donc nous avons été laissés en paix par les prédécesseurs de notre seigneur de Mayence, et veuille le Dieu tout puissant, qui est la paix même, nous laisser ainsi⁵³.

49 « *Dem Erwürdigen und Durchluchtigen Hochgebornen allen und Iglichen Churfursten und fursten geistlichen und werntlichen* » (Placard de Diether, éd. Carl Beyer, « Die zwei Anschläge des Erzbischofs Diether », art. cit., p. 178, je traduis).

50 Diether déclare ainsi « que nos sujets, et sujets de notre collégiale, et la bourgeoisie de notre ville d'Erfurt, s'étant avérés ennemis de la paix, et par une opinion volontaire et renouvelée contre nous et nos fidèles, ont le front de contourner nos autorité, souveraineté et tribunal, et ceux de notre collégiale, et de se les approprier, et de maintes façons s'opposent à leurs devoirs » (« *das unser und unsers Stifts underthane und burgerschafft unser Stadt Erfurt als des friddens ungedulde sich mutwilliger meynung und nuwerung gegen uns und unserm Stiftt fli igen, unser oberkeyt herlichkeit und gericht uns und unserm Stiftt understeen zu entwenden und Ine zuzuziehen und In mancherley wise sich widder Ire pflichte sperren* », *ibid.*, p. 178, je traduis).

51 Placard du Conseil, Carl Beyer, « Die erste Anschläge des Rates zu Erfurt », art. cit., p. 212-213.

52 « *So wollten wir die unsern dahin auch senden unser furbrengen nottorfftinglich horen lassen, solichs uns auch versagt worden ist, des wir aber brieffe zzeigen mogen Usz dem meniglich verstehen mag, das wir des frides nicht ungeduldig gewest, sondern fride, gnade und gutickeit, truwlich und in hochem fliesz gesucht und begert haben* » (*ibid.*, p. 211, je traduis).

53 « *ist auch nye gehort noch von uns vernomen worden, das wir frides ungeduldig, sondern got gelobt mit den umbsessigen Furtsten, Herrn Graffen, der Ritterschafft und Stetten in loblichen friden langezcit gesessin sin, darczu uns selbst mit unsern burgern in eyntrechtlicher guter regierung Auch dem geistlichen stant und andern in Erfurt lieblicher und fruntlicher weselickheit* »

Erfurt répond aux accusations de l'archevêque par les arguments de la continuité juridique et du bon gouvernement, garants de la paix.

Pourtant, même si Erfurt ne revendique pas le statut de ville libre⁵⁴ (son grand sceau le confirme), l'autorité autonome du Conseil n'est plus tolérée par l'archevêque Diether (1475-1482) qui lui rappelle son devoir d'obéissance et de fidélité. Le seigneur et sa ville ne se placent plus au même niveau : Diether ne conteste pas la véracité des preuves écrites conservées par Erfurt, mais la possibilité pour la ville de continuer à bénéficier de tels privilèges. Il exerce ainsi son autorité de seigneur, qui peut retirer ses faveurs. La position d'Erfurt, entre ville libre et territoriale, n'est plus tolérée à la fin du Moyen Âge, et c'est bien le registre du scandale que l'archevêque utilise pour présenter la situation juridique d'Erfurt comme une monstruosité coupable envers les hommes et Dieu⁵⁵.

La construction politique erfurtoise atteint ici ses limites : elle dépend étroitement des ressources financières de la ville et de la marge de manœuvre qu'on veut bien lui accorder – soit par désintéret, soit parce qu'elle est l'instrument d'une politique. La position urbaine ne vaut pas en soi : elle n'est qu'une exception, un privilège révocable, et l'ancienneté des droits n'y change rien. L'archevêque a beau jeu de rappeler combien la liberté d'Erfurt et de ses habitants dépend avant tout de lui. C'est lui qui détient la propriété éminente du sol *intra-muros*, toujours partie de l'archevêché : les habitants sont tenus de payer un cens recognitif dont Diether reprecise les modalités dans son placard. Il est versé annuellement selon un calendrier et un rituel bien précis, permettant de diffuser l'image d'une communauté de bourgeois soumise à un archevêque en majesté représenté par ses officiers⁵⁶.

gehalten, da by wir von unsers herrn von Mencz vorfarn unertrent sin gelassen worden, der almechtig gott der fride selbst ist, wolle uns daby gehalten » (*ibid.*, je traduis).

- 54 C'est la réponse des membres du Conseil : « de cela chacun comprendra que nous n'avons jamais protesté contre le bon saint Martin ou l'archevêque et la collégiale de Mayence et que nous nous sommes comportés en personnes pieuses, et voulons encore le faire » (« [...] *darusz meyniglich versteen wirdet das wir uns gegen dem lieben heiligen sant Martin auch Erczbischoffen und Stifft zcu Mencz nye anders noch dan so uns gezcympt gehalten haben und als fromen luten gebort nocht gerne halten wollen* », *ibid.*, p. 210, je traduis).
- 55 « Ces mêmes envoyés [d'Erfurt auprès de l'archevêque] n'ont pas écouté notre opinion et nos paroles, et n'ont pas voulu attendre une diète à ce propos, et se sont opposés de façon scandaleuse, pleins d'orgueil et de colère, à nos prérogatives » (« *die selben Ire geschickten, unsere meynung und redde, nit horen, noch eynen dag dar uffharren wollenn, und sin homuttiglich und druczlich unverhoret unsers furgebens von dannen geschieden* », Placard de Diether, Carl Beyer, « Die zwei Anschläge des Erzbischofs Diether », art. cit., p. 180, je traduis).
- 56 *Ibid.*, p. 196-197. Ce cens, le *Freizins*, est particulièrement bien documenté, puisqu'on en a conservé de très nombreux registres couvrant les XII^e-XVII^e siècles ; ils sont cependant encore très peu étudiés. Klaus Friedland, « Bürgerfreiheit und Grundeigentum. Die Erfurter Freizinsregister », *MVGAE*, n° 62 – N.F. n° 9, 2001, p. 57-70 ; Stephanie Wolf, « Zur Mainzer Heberolle und ihren Erfurt betreffenden Vortagen », *Zeitschrift des Vereins für thüringische Geschichte*, 57, 2003, p. 43-54 ; Karl Heinemeyer, « Zum Erfurter Freizinsregister im 12. Jahrhundert », *MVGAE*, n° 73 – N.F. n° 20, 2012, p. 10-102.

Le lien initial seigneur/ville est donc démultiplié et diffracté : le duc de Saxe et l'empereur s'ajoutent au couple initial formé par Erfurt et son seigneur. La ville bénéficie au xv^e siècle de sa position de pivot territorial en Allemagne moyenne et tire parti des oppositions entre les différents seigneurs qui y sont présents pour construire un espace politique urbain aux échelles régionale et impériale. Cette position est confortée par les possessions territoriales d'Erfurt, qui lui donnent une double nature de seigneur et de sujet. Mais la construction est fragile et dépend largement de la capacité financière de la ville à la maintenir. Elle dépend aussi du bon vouloir des différents seigneurs impliqués, qui s'allient à Erfurt avant tout en fonction de leurs intérêts propres. Les années 1480 marquent un tournant dans cette évolution : la lutte avec l'archevêque se double d'une opposition au duc de Saxe et aboutit à la défaite militaire de la ville en 1482. Elle doit supporter le coût de ces affrontements et reconnaître solennellement sa position de sujet par le traité d'Amorbach, qu'elle passe en 1483 avec l'archevêque ; le duc de Saxe se pose comme son protecteur dans le traité de Weimar la même année⁵⁷. Le seigneur conserve donc son autorité sur Erfurt et c'est lui qui décide des rythmes de l'autonomie urbaine, qu'il tolère ou restreint. Il n'est plus possible pour une ville non libre d'occuper une place de premier plan dans l'Empire de la fin du Moyen Âge ; au contraire, le couple seigneur/ville devient alors le seul cadre durable pour une ville territoriale – contrairement au XIII^e siècle où quelques villes territoriales, comme Cologne, ont pu se rendre libres. Le rappel ferme de la position subalterne des villes envers leur seigneur vaut d'ailleurs aussi pour les villes libres envers l'empereur, et Erfurt suit l'évolution générale des villes dans l'Empire, de moins en moins capables de participer à la paix territoriale et progressivement exclues de la vie politique au profit des princes.

57 StAE 0-0/A-VI, n° 9 et 9a ; 0-0/A-VIII, n° 6 et 7.

TROISIÈME PARTIE

**Du couple au double :
entre ambivalence
et pensée de la différence**

DÉVOT ET SAINT PATRON :
LEURS RELATIONS DANS LA PEINTURE
DES ANCIENS PAYS-BAS (XV^e SIÈCLE)

Delphine Rabier

Le thème de la relation à l'autre au Moyen Âge sera considéré dans cette étude à travers une réflexion touchant à la rencontre du dévot et de son saint patron dans la peinture des anciens Pays-Bas au xv^e siècle. L'insertion d'un personnage portraituré accompagné de son saint protecteur dans une scène religieuse est un phénomène fréquent dans la production artistique de cette époque. Si les attitudes de ce duo sont souvent les mêmes, puisqu'il est courant que le commanditaire soit représenté agenouillé, les mains jointes ou tenant entre ses doigts un livre de prières¹, et que son patron se tienne debout derrière lui en faisant un geste d'introduction et de protection, leur place respective² dans la composition et les rapports qu'ils entretiennent sont quant à eux très variés et significatifs. Derrière chaque œuvre se trouve une intention bien particulière, celle du commanditaire et de son entourage, mais aussi celle de l'artiste, selon son degré de liberté lors de la commande³. Alors qu'à la fin du Moyen Âge et au début de la Renaissance le portrait prend son plein essor⁴, les types de commanditaires apparaissant dans des images de dévotion destinées tant à la sphère privée que publique⁵ se multiplient : les nobles et les bourgeois, comme les membres du clergé, ont la volonté de laisser une trace de leur piété et de leur passage sur terre à travers leur effigie.

- 1 Henk van Os, *The Art of Devotion in the Late Middle Ages in Europe, 1300-1500*, Amsterdam, Rijksmuseum, 1994, p. 80 indique que la position agenouillée était jugée comme étant la plus élégante pour être immortalisée en prière.
- 2 Voir Jean-Claude Schmitt, *Le Corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2002, p. 43.
- 3 Pour bien appréhender les fonctions de chacune de ces images, ainsi que les relations précises du dévot et de son saint patron, il est également nécessaire d'observer à quel lieu était destinée l'œuvre, à quel usage elle était dévolue et dans quel contexte social et religieux elle s'inscrivait. Pour une approche précise du lien entre fonction et forme de l'image, voir Jérôme Baschet, *L'Iconographie médiévale*, Paris, Gallimard, 2008, p. 25-64.
- 4 Lorne Campbell, *Portraits de la Renaissance. La Peinture des portraits en Europe aux XIV^e, XV^e et XVI^e siècles*, Paris, Hazan, 1991. L'auteur souligne qu'à partir de cette période il y a une nette tendance à l'individualisation des personnages portraiturés.
- 5 Au sujet de l'évolution du concept d'image de dévotion, consulter Hans Belting, *L'Image et son public au Moyen Âge*, Paris, Gérard Monfort, 1998.

Le choix du saint patron est intimement lié à la personnalité du commanditaire de l'œuvre. Liée à son prénom, à son nom, à sa profession, à sa corporation, ou au fondateur de son ordre (pour un religieux), cette préférence met en valeur une filiation spécifique entre le donateur et son protecteur. Ce choix, comme nous l'observerons grâce à des exemples précis, est ainsi souvent révélateur de la position du commanditaire au sein de la société et de l'image qu'il veut donner de lui-même.

Le saint patron, qui a un rôle protecteur, a aussi pour fonction d'introduire le donateur et d'intercéder en sa faveur. Les saints, comme le souligne Michael J. Walsh, sont tous des patrons⁶. Ils sont des médiateurs privilégiés entre la terre et le ciel que les fidèles implorent pour qu'ils leur apportent leur aide et qu'ils intercèdent en leur faveur auprès de Dieu. Le dévot peut se sentir proche de son protecteur et entretenir une grande proximité, spirituelle et physique avec lui, grâce à la double nature, humaine et divine, qui est la sienne. En effet, contrairement aux anges, qui sont d'essence immatérielle, les saints, avant de connaître le royaume céleste, ont été sur Terre des hommes et des femmes exemplaires entièrement dévoués à Dieu. Notre propos n'est pas d'exposer l'histoire du culte des saints ou la construction de l'hagiographie médiévale⁷, mais d'observer la dévotion particulière de fidèles qui s'entourent d'une grande diversité de saints protecteurs⁸.

Les artistes ont hérité d'une longue tradition iconographique pour représenter les saints et leurs attributs, au sein de laquelle il est important de souligner l'influence déterminante de la *Légende dorée*, compilation hagiographique composée en latin à la fin du XIII^e siècle par le dominicain Jacques de Voragine⁹. Ce texte, qui a rapidement connu une large diffusion, ainsi que de nombreuses traductions, retrace la vie d'environ cent cinquante saints, fourmille de détails et apporte une structure narrative sur laquelle les artistes ont pu s'appuyer pour travailler.

Les saints patrons et leurs protégés ne sont pas toujours relégués sur les panneaux extérieurs des polyptyques, mais peuvent également se trouver au plus près du sujet principal de l'œuvre (une Vierge à l'Enfant par exemple). Par leur

6 Michael J. Walsh, « Préface », dans Alban Butler, Herbert Thurston et Donald Attwatter, *Les Saints Patrons*, textes choisis, complétés et présentés par Michael J. Walsh, trad. Florence Paban et Pierre Kemner, Paris, Brepols, 1996, p. 12.

7 Il existe une vaste littérature consacrée à l'intercession des saints et à leur culte. Voir André Vauchez, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma, École française de Rome, coll. « Bibliothèque des Écoles d'Athènes et de Rome », 1981 ; *id.*, « Intercession des saints » dans *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Paris, Éditions du Cerf, t. I, 1997, p. 780, et « Hagiographie », dans *ibid.*, p. 707-708.

8 Voir à ce sujet la typologie des saints décrite par Alain Boureau dans *La « Légende dorée ». Le Système narratif de Jacques de Voragine*, Paris, Éditions du Cerf, 1984, p. 29-33.

9 Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, trad. Teodor de Wyzewa, Paris, Éditions du Seuil, 1998 ; Barbara Fleith et Franco Morenzoni (dir.), *De la Sainteté à l'hagiographie. Genèse et usage de la Légende dorée*, Genève, Droz, 2001.

présence dans l'image, les fidèles expriment leur désir de communion avec les saints, manifestent leur dévotion et dévoilent leur espérance d'assurer leur salut dans l'au-delà¹⁰. Souvent dépeint à la même échelle que le donateur, le saint devient un modèle accessible au dévot tandis que, grâce à de subtils jeux visuels, le monde du dévot et celui de son saint patron peuvent s'interpénétrer. Le saint guide l'œil intérieur du fidèle et lui offre la possibilité de se rapprocher au plus près de la sphère sacrée. Par l'intermédiaire de la relation avec son protecteur, le personnage peut connaître une progression spirituelle et accéder à une union avec la Vierge et le Christ. La présence du saint protecteur aux côtés du fidèle peut d'une certaine façon légitimer son intrusion dans une scène religieuse, et justifier sa présence au plus près de son objet de dévotion. Néanmoins, son apparition transforme tout de même la scène, car elle amène la sphère profane à se mêler avec la sphère sacrée. Cette proximité, mais aussi cette intimité qui transparaitent entre le saint et le dévot sont à rapprocher des pratiques dévotionnelles liées à la Dévotion moderne. Ce courant spirituel, qui connut sous l'impulsion des Frères de la Vie Commune un large rayonnement à la fin du xiv^e siècle et au xv^e siècle dans les anciens Pays-Bas, recommandait une vie dévotionnelle plus intériorisée et favorisait l'expérience personnelle de la foi. Dans *L'Imitation de Jésus-Christ*¹¹ et *La Vallée des Lis*¹², ouvrages attribués à Thomas à Kempis, la place des saints est d'une grande importance. L'auteur encourage le fidèle à méditer sur leur nature humaine et sur les difficultés qu'ils ont connues pour combattre les tentations terrestres, mais il incite également le dévot à prendre exemple sur eux et à les considérer comme des amis. Nous pouvons retrouver au sein des panneaux l'influence de cet enseignement empreint d'une dévotion tournée vers l'affectivité, qui établit une certaine familiarité entre le saint et son protégé. Sans prétendre à l'exhaustivité, nous tenterons à travers l'étude des peintures qui vont suivre, de nous appuyer sur des exemples révélateurs afin d'observer les rapports étroits et variés qui unissent le dévot et son saint patron.

10 En ce qui concerne l'intégration des personnages portraiturés dans la production de cette période, voir Brigitte Dekeyzer, « For Eternal Glory and Remembrance: on the Representation of Patrons in Late Medieval Panel Paintings in the Southern Low Countries », dans Paul Trio et Marjan De Smet (dir.), *The Use and Abuse of Sacred Places in Late Medieval Towns*, Leuven, Leuven University Press, 2006, p. 71-101 ; Craig Harbison, « Visions and Meditations in Early Flemish Painting », *Simiolus*, n° 15, 1985, p. 87-118 ; Shirley Neilsen Blum, *Early Netherlandish Triptychs. A Study in Patronage*, Berkeley, University of California Press, 1969, p. 2.

11 Thomas à Kempis, *L'Imitation de Jésus-Christ*, trad. Félicité de Lamennais, Paris, Éditions du Seuil, 1961.

12 *Id.*, *La Vallée des Lis*, trad. Sœur Francis Joseph Legrand, Bégrolles-en-Mauges, Éditions Abbaye de Bellefontaine, coll. « Spiritualité Occidentale », 1992.

Si tous les saints sont considérés par les fidèles comme des intercesseurs, des protecteurs et des exemples parfaits sur lesquels il est nécessaire de s’appuyer pour espérer connaître le paradis, il est tout de même remarquable que les commanditaires, à travers ces représentations, avaient la volonté d’affirmer une dévotion particulière pour leur saint patron. Chaque image, conçue dans son contexte précis, dévoile à sa façon la relation spécifique d’un fidèle et de son patron et met en lumière les fonctionnements propres à ce duo.

Dans le polyptyque du *Jugement dernier*¹³ de Rogier van der Weyden, peint entre 1443 et 1450, les donateurs, le chancelier Nicolas Rolin et sa pieuse épouse Guigone de Salins, sont figurés en prière face à deux saints thaumaturges (fig. 1). Cette œuvre ornait la chapelle de la chambre des pauvres des hospices de Beaune, que le couple fit édifier à partir de 1443 pour le salut de son âme. À l’époque à laquelle les donateurs commanditèrent l’exécution du retable et des hospices, la Bourgogne était touchée par de récurrentes épidémies de peste et de fréquents épisodes de famine. Il n’existait alors aucun hôpital à Beaune. Lorsqu’il lance, en puisant sur ses fonds personnels, le projet de construction des hospices, le richissime chancelier a déjà soixante-sept ans. S’il pense bien entendu à travers ces réalisations sauver son âme, en échangeant des biens temporels contre des biens célestes, il faut bien comprendre qu’il s’agit également d’une opération de prestige qui vise à assurer sa gloire.

Les panneaux intérieurs du polyptyque se présentent comme deux registres superposés. Sur la nuée d’or qui occupe le registre supérieur apparaît la *Déisis*, c’est-à-dire le Christ accompagné de deux intercesseurs privilégiés : la Vierge et saint Jean-Baptiste, entourés du tribunal céleste. Sur la terre, au registre inférieur, se trouve saint Michel, l’ange de la milice céleste, qui pèse les âmes des défunts. Les élus et les damnés, ramenés à l’échelle humaine, se dirigent les uns vers le Paradis, les autres vers l’Enfer. Le polyptyque fermé présente les donateurs en prière face à des statues situées dans des niches et surmontées d’une Annonciation également représentée comme un groupe sculpté. Les quatre panneaux inférieurs représentent le temps présent, celui de la prière et de l’attente du Jugement dernier. Sur les panneaux extérieurs sont représentés les deux commanditaires. Rolin est peint comme un vieil homme, au nez trop long et aux cheveux coupés courts. Guigone de Salins a elle les

13 À propos de cette œuvre, consulter notamment Nicole Veronee-Verhaegen, *L’Hôtel-Dieu de Beaune*, Bruxelles, Centre National de recherches « Primitifs flamands », coll. « Les Primitifs flamands », n° 13, 1973, ainsi que Éliane Gondinet-Wallstein, *Un retable pour l’Au-delà. Le Jugement dernier de Rogier van der Weyden, Hôtel-Dieu de Beaune*, Paris, Mame, 1990.

yeux baissés, les mains jointes en prière et pointées vers son livre d'heures. Elle porte une coiffe en voile amidonné, qui est celle que portaient les sœurs qui soignaient les malades. Derrière chacun d'eux, un ange porte un écu sur lequel figurent leurs armoiries respectives. Les regards des donateurs sont orientés vers les deux protecteurs de la fondation que l'on peut facilement reconnaître à leurs attributs : saint Sébastien, martyr romain qui fut condamné à être criblé de flèches, et saint Antoine, l'ermite accompagné de son cochon, qui tient dans l'une de ses mains une clochette¹⁴. Tous deux étaient déjà connus dès le Moyen Âge comme saints guérisseurs et étaient notamment implorés lors des épidémies de peste. S'ils sont représentés sous forme de sculptures, ce qui implique qu'il existe deux niveaux de réalité dans cette œuvre, Rogier van der Weyden a tout de même su instaurer un lien entre les commanditaires et les deux guérisseurs. En effet, alors qu'ils ont le corps tourné en direction des malades, leur visage est orienté vers les deux donateurs qu'ils semblent même regarder avec compassion. D'une certaine façon, le peintre humanise ces sculptures, qui deviennent expressives et dévoilent une forme d'affectivité. Il y a ici une réelle volonté de montrer qu'il existe une communication entre les saints et les donateurs. Les saints, qui paraissent à l'écoute des prières formulées par ce couple pour l'ensemble des malheureux, pourront ainsi intercéder en leur faveur auprès de Dieu. En s'associant directement aux guérisseurs, les Rolin affirment donc leur grande charité, mais aussi leur rôle de médiateur entre le divin et les malades des hospices¹⁵.

L'importance accordée aux deux saints doit également être comprise comme une volonté de la part des donateurs de manifester leur identité familiale, dans la mesure où les familles respectives de Nicolas Rolin et de son épouse avaient auparavant manifesté une dévotion particulière pour saint Sébastien et saint Antoine¹⁶.

Cette manifestation de l'identité mais aussi de l'unité familiale à travers le choix et la représentation de saints patrons se retrouve bien illustrée dans le *Triptyque Portinari*, qui est la seule œuvre formellement attribuée à Hugo van der Goes grâce à sa mention dans les *Vite* de Giorgio Vasari (**fig. 2**). Commandé par Tommaso Portinari, riche banquier florentin qui appartenait aux agents de la famille Médicis à Bruges, ce retable est arrivé en 1483 dans l'église de

14 En ce qui concerne l'iconographie des saints, voir Louis Réau, *Iconographie des saints*, Paris, Puf, t. III, 1, 2, 3, 1958 ; Rosa Giorgi, *Les Saints*, Paris, Hazan, 2003 ; Gaston Duchet-Suchaux et Michel Pastoureaux, *La Bible et les saints. Guide iconographique*, Paris, Flammarion, 1994.

15 Jan Bialostocki (*L'Art du xv^e siècle des Parler à Dürer*, Paris, LGF, 1993, p. 147) remarque justement à ce sujet que les armes des Rolin sont portées par des anges, comme « s'il s'agissait de saints ».

16 Pour plus de détails, voir Hermann Kamp, « Le fondateur Rolin, le salut de l'âme et l'imitation du duc », dans Brigitte Maurice-Chabard (dir.), *La Splendeur des Rolin. Un mécénat privé à la cour de Bourgogne*, Paris, Picard, 1999, p. 72-73.

Fig. 1. Rogier Van der Weyden, *Le Jugement dernier*, polyptyque, huile sur chêne, 215 x 560 cm, 2^e quart du xv^e siècle, Beaune, musée de l'Hôtel-Dieu (inv. 87 GHD 299)
© 2016. DeAgostini Picture Library/Scala, Florence

Panneaux extérieurs



Panneaux intérieurs





Détail : partie centrale des panneaux intérieurs





Fig. 2. Hugo van der Goes, *Triptyche Portinari*, huile sur bois, 253 x 586 cm, 1476-1479,
Florence, Galleria degli Uffizi (inv. 3191-3193)
© DeAgostini Picture Library/Bridgeman Images



l'hôpital Santa Maria Nuova de Florence pour en orner le maître-autel. Ici, la représentation des donateurs n'est pas reléguée sur les panneaux extérieurs, mais est insérée sur les panneaux intérieurs qui flanquent la scène centrale de la Nativité. Les commanditaires se sont fait immortaliser agenouillés, les mains jointes en prière, accompagnés de leurs patrons éponymes. De façon traditionnelle prennent place à gauche les hommes, Tommaso Portinari et ses deux fils Antonio et Pigello. Ils sont surmontés de leurs puissants protecteurs saint Thomas et saint Antoine. Sur le volet droit figurent les femmes, Maria Barconcelli et sa fille Margharita. Elles sont accompagnées de sainte Marie Madeleine et de sainte Marguerite. Alors que cette scène paraît d'une grande nouveauté, l'artiste est revenu à une ancienne convention qui consiste à peindre les saints à une échelle plus grande que celle des donateurs. Situés aux extrémités des panneaux latéraux, ils entourent ainsi la scène par leur grandeur et la plongent dans une profonde sérénité. Leur taille souligne le lien qu'ils forment entre la terre et le ciel et leurs auréoles translucides sont le symbole évident qu'ils ont gagné la béatitude éternelle. Cette fois encore, les saints sont facilement identifiables à leurs attributs, qui peuvent être appréhendés comme des instruments de communication entre les sphères humaine et divine. Cette idée se retrouve à travers la lance que tient saint Thomas, l'apôtre incrédule qui était particulièrement vénéré en Italie par les hommes d'affaire¹⁷. Alors qu'avec sa main gauche ouverte, qui repose sur la tête de son protégé, il invite ce dernier à méditer sur la Nativité tout en l'introduisant dans la scène, il tient dans sa main droite une lance, objet de son martyre. Cet attribut s'étend sur toute la hauteur du tableau en formant ainsi un lien visuel très fort entre le ciel et la terre. Hugo van der Goes a d'ailleurs extrêmement travaillé le détail de cette union, car la lance ne repose pas directement sur le sol mais sur le pied du saint, lui-même posé sur le manteau noir de Tommaso Portinari.

Nous pouvons également souligner que les saintes sont inversées par rapport à leurs protégées, puisque Marie-Madeleine est située derrière la fille et Marguerite derrière la mère. Les deux saintes posent un regard oblique en direction de leurs protégées, mais nous pouvons tout de même supposer que mère et fille cherchent ainsi à partager un même patronage. L'artiste a subtilement instauré un lien visuel entre le prénom de la fille et sainte Marguerite grâce à un accessoire. Selon Jacques de Voragine l'origine de son prénom proviendrait de la comparaison de sa beauté à celle d'une perle (*margarita*), or la fillette porte autour de son cou un collier à double rang richement orné de perles qui se termine par une pierre précieuse¹⁸.

¹⁷ Saint Thomas était le saint patron d'un groupe influent d'hommes d'affaire basé à Florence : Magistrato dei Sei Mercanzia. Voir Georges Kaftal, *Saints in Italian Art: Iconography of the Saints in Tuscan Painting*, Florence, Sansoni, 1952, p. 969-978.

¹⁸ Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, op. cit., p. 335.

À travers cette œuvre, qui affirme la pieuse dévotion des donateurs, mais qui devait aussi certainement montrer la réussite des Portinari à Bruges, le peintre a su mettre en valeur l'union intime qui relie les saints et les dévots, tout en mettant en évidence l'unité de cette famille. En effet, ce multiple patronage ne nuit aucunement à la cohésion familiale, puisque tous les saints patrons semblent veiller et intercéder pour ce clan en leur apportant force et aide¹⁹.

LE SAINT PATRON : UN INTERCESSEUR ACCESSIBLE ICI-BAS ?

Après avoir vu à travers ces deux œuvres que le choix du saint patron découle d'une volonté d'affirmer une filiation spécifique, l'étude des tableaux qui suivent cherchera à montrer que les liens entretenus entre les dévots et les patrons s'articulent à différents niveaux de réalité et peuvent conduire à une union idéale. Alors que la mise en scène picturale situe cette rencontre ici-bas, les artistes ont réussi, grâce à d'ingénieux procédés, à établir une forme de contact entre les deux mondes.

Dans *La Vierge au chanoine van der Paele*²⁰, tableau votif achevé en 1436 par Jan van Eyck (fig. 3), le jeu des reflets mis en place par le peintre dévoile non seulement la complexité de la liaison entre le donateur et son patron, mais met aussi en valeur la volonté du chanoine de souligner que ce rapport est direct, privé et individualisé. L'œuvre présente, dans le cadre d'un espace sacré (le chœur de l'église Saint-Donatien de Bruges), le chanoine Joris van der Paele agenouillé, tenant entre ses mains son bréviaire ouvert et ses lunettes. Sa tête chauve et ridée, qui trahit son âge avancé, a été rendue avec une grande finesse. Au centre de la composition trône la Vierge à l'Enfant sous un dais de brocard. À gauche, saint Donatien, patron de l'église à laquelle était destinée cette œuvre, se tient solennellement debout. Il porte son attribut habituel, une roue de chariot surmontée de cinq chandelles allumées²¹. Ces trois personnages focalisent leur attention sur le dévot, à côté duquel apparaît son patron, saint Georges, qui, vêtu d'une armure dorée, porte un étendard. Dans un mouvement qui semble montrer qu'il vient d'arriver dans la scène, il salue la Vierge et l'Enfant en ôtant son casque, tout en recommandant de la main gauche son protégé à leur grâce.

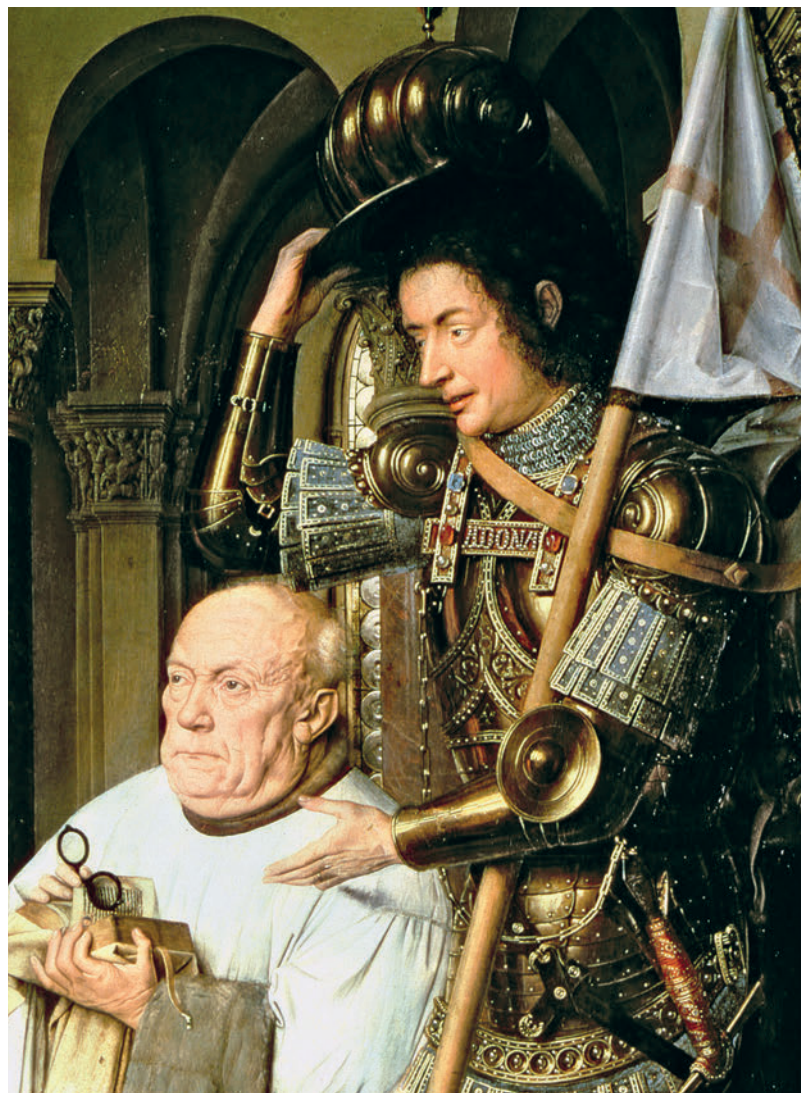
19 Nous penserons également ici au *Triptyque Moreel* (Hans Memling, 1484, Bruges, Groeninge Museum). Dans cette œuvre, le choix des saints patrons représentés montre la volonté du commanditaire de mettre en valeur son identité familiale. Voir Maximilian P.J. Martens, « Moreel Triptych », dans Bernhard Ridderbos, Anne van Buren et Henk van Veen (dir.), *Early Netherlandish Paintings. Rediscovery, Reception and Research*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2005, p. 352-361.

20 À propos de cette œuvre, voir Elisabeth Dhanens, *Hubert et Jan van Eyck*, Paris, Albin Michel, 1980, p. 212-231.

21 Cet objet fait référence à son sauvetage d'une noyade lorsqu'il était enfant. Voir Louis Réau, *Iconographie des saints*, op. cit., t. III, 1, p. 401-402.



Fig. 3. Jan van Eyck, *La Vierge au chanoine Joris van der Paele*, huile sur bois, 160 x 124,5 cm, 1436, Bruges, Groeningemuseum (inv. 0000.GRO0161.I)
© Bridgeman Images



Détail de la partie droite du tableau

Par ce même geste, il introduit le chanoine qui, suite à sa lecture, a une vision mariale. Dans cette œuvre l'artiste a savamment réuni plusieurs niveaux de réalité. En effet, si la Vierge à l'Enfant constitue une vision intérieure du chancelier, la présence de saint Georges est quant à elle moins clairement définie. Ce dernier assume pleinement son rôle de saint patron, puisqu'à travers différents détails, il semble à la fois appartenir à la sphère sacrée et à la sphère terrestre, et être le lien entre elles. Son pied, tout d'abord, repose sur l'habit du chanoine, et l'ombre de sa main gauche est nettement projetée sur le blanc du vêtement. Sur l'armure de saint Georges, l'artiste a de plus habilement mis en place différents reflets. Tandis que le manteau rouge de la Vierge se reflète sur le casque, on voit apparaître sur le bouclier courbe que le saint tient sur son épaule deux minuscules personnages qui n'appartiennent pas à l'espace du tableau. On peut encore aujourd'hui émettre l'hypothèse qu'il s'agit du peintre et d'un assistant, et que comme Jan van Eyck l'avait fait dans *Les Époux Arnolfini*, il signale ici sa présence et signe son œuvre. Ainsi, grâce à la figure du saint patron, l'artiste met en place une relation imaginaire, qui tend à se transformer en une relation réelle. La fusion du ciel et de la terre, de l'objet de dévotion du chanoine et du monde réel qui l'environne, prend forme grâce à de délicats jeux de réflexions sur l'équipement du saint patron, ce qui valorise son rôle au cœur de l'œuvre et souligne son statut d'intermédiaire entre le divin et les hommes.

Le jeu de reflets qui tend à unir le monde du patron et de son protégé prend une nouvelle dimension dans le panneau *Heinrich von Werl sous la protection de saint Jean-Baptiste* de Robert Campin²² (fig. 4), par le biais de l'introduction d'un accessoire tout à fait symbolique, le miroir. Sur le volet de ce triptyque, issu d'une commande privée de la part du franciscain Heinrich von Werl, ce dernier a choisi de se faire représenter dans un intérieur en compagnie de saint Jean-Baptiste. Le panneau central a disparu, mais nous pouvons supposer que la scène devant laquelle le donateur est en prière devait être une Vierge à l'Enfant ou une Annonciation. D'un geste gracieux de la main, saint Jean-Baptiste introduit le dévot et entre en contact avec lui en posant l'un de ses pieds sur son habit marron. Par l'intrusion du miroir²³, qui est suspendu au milieu de cette pièce étroite, l'artiste a non seulement ouvert l'espace, mais il a également, grâce à ses talents de miniaturiste, fait surgir un nouveau monde, qui va bien au-delà des apparences. En effet, cet objet apporte dans le tableau

22 En ce qui concerne ce panneau, voir Albert Châtelet, *Robert Campin. Le Maître de Flémalle. La Fascination du quotidien*, Anvers, Fonds Mercator, 1996, p. 232.

23 Au sujet du miroir et de ses différentes interprétations dans la littérature et les arts plastiques, voir Einar Már Jónsson, *Le Miroir. Naissance d'un genre littéraire*, Paris, Les Belles Lettres, 1995, p. 133-153 ; Sabine Melchior-Bonnet, *Histoire du miroir*, Paris, Hachette, 1994 ; France Borel, *Le Peintre et son miroir. Regards indiscrets*, Tournai, La Renaissance du Livre, 2002, p. 71-83.

un champ visible dans lequel s'interpénètrent monde sacré et monde profane. Outre une nouvelle vision de la pièce et de la fenêtre qui sont transformées par la convexité du miroir, on distingue dans celui-ci le profil du saint, un pan du manteau du fidèle, ainsi que deux petites silhouettes qui semblent être celles de religieux. La présence de ces personnages atteste que le monde reflété est bien celui du commanditaire. Par l'intermédiaire de la réflexion immatérielle et pure du miroir, l'artiste dévoile que l'union du saint et du franciscain est à la fois ancrée dans un monde visible et invisible. Il joue sur les différents degrés du regard, sensible et intérieur, du dévot, et montre la complexité de la relation qui unit le fidèle à son médiateur.

Dans ces deux œuvres qui situent la scène dans un lieu terrestre, l'intervention du saint patron peut permettre au fidèle, qui ressent sa présence constante à ses côtés, d'accéder par la méditation à des visions célestes. Le saint, par sa double nature, se présente comme un exemple parfait qui ouvre les voies d'une perception divine, tout en étant un modèle proche du fidèle. Son incarnation dans le monde du donateur souligne que ce dernier souhaite rendre perceptible, par le biais du tableau, sa relation quotidienne et intime avec son saint patron dans le monde ici-bas.

L'INTRODUCTION DU DÉVOT DANS LE MONDE DIVIN PAR L'INTERMÉDIAIRE DE SON SAINT PATRON

Grâce à la mise en scène picturale, la proximité, tant physique que spirituelle, qu'entretiennent les saints et leurs protégés peut être idéalement matérialisée. L'image devient alors comme un miroir dans lequel le dévot peut se projeter. Ce modèle visuel soutient les attentes dévotionnelles du fidèle en quête de perfection spirituelle. Le rôle du patron est essentiel dans ce type d'œuvre car c'est grâce à ce médiateur que le fidèle peut se faire immortaliser près de son objet de dévotion et en un lieu dont les frontières se mêlent à celles de la sphère divine.

Le *Diptyque de la Vierge au buisson de roses*²⁴ de Hans Memling (**fig. 5**) présente une intéressante fusion entre le monde de la Vierge et celui du donateur par l'entremise du saint patron. La Vierge et l'Enfant, entourés de quatre anges musiciens, se trouvent dans un petit jardin clos, bordé d'un muret et de roses faisant allusion à l'*hortus conclusus*, motif tiré d'un passage du Cantique des Cantiques. Si le dévot, introduit par saint Georges, se trouve quelque peu à l'extérieur de ce lieu sacré, le peintre souligne tout de même l'unité de la scène grâce à un paysage continu. L'artiste a également fait fusionner l'espace du laïc

²⁴ À propos de ce diptyque, consulter Dirk de Vos, *Hans Memling. L'Œuvre complet*, Anvers, Fonds Mercator, 1994, p. 312-315.



Si pro muliere e qm e ad et oco hie hie efficit r dngi nulle hincus dclis ngr coloy



Détail de la partie centrale du tableau

◀ Fig. 4. Robert Campin (dit le Maître de Flémalle), *Heinrich von Werl sous la protection de saint Jean-Baptiste*, huile sur chêne, 101 x 47 cm, 1438, Madrid, musée du Prado (inv. P01513)
© Bridgeman Images



Fig. 5. Hans Memling, *La Vierge au buisson de roses*, diptyque (panneaux intérieurs), huile sur chêne, 43,3 x 62,2, ca 1490, Munich, Alte Pinakothek (inv. 680.5)
©Artothek/La Collection



Détail du panneau droit

et celui de la Vierge grâce à un habile procédé dans lequel le saint guerrier joue un rôle de premier ordre : la scène de dévotion devant laquelle le commanditaire est en prière se reflète dans son armure. La Vierge, deux des anges, ainsi que le dos du fidèle vêtu d'un long manteau noir sont en effet perceptibles sur l'armure d'acier. Ce reflet, qui n'existe que par la présence de saint Georges, témoigne que le monde sacré et séculier coexistent dans un même lieu et dans un même temps. Le saint, par son entremise physique et spirituelle, est bien ici le lien qui permet au fidèle de connaître une union sacrée. Cette mise en image idéale de la rencontre divine illustre le désir qu'a l'homme d'entrer dans un rapport intime avec l'objet de sa contemplation.

Dans *La Lamentation avec un homme en prière*, inspiré d'un original perdu de Rogier van der Weyden (**fig. 6**), la médiation directe du saint patron permet de même au fidèle d'être au plus près de son objet de dévotion. Bien que le personnage ait le regard plongé dans le vide, ce qui souligne que cette scène est le fruit de sa méditation, il existe néanmoins une réelle relation entre le Christ et le dévot grâce à la médiation de saint Jérôme. Son rôle d'intermédiaire prend tout son sens dans l'image, puisque c'est en posant directement ses mains sur le dos du commanditaire et sur la tête du Christ qu'il établit un contact entre eux deux. Il offre la possibilité au fidèle d'entrer en communion avec le Christ et de revivre avec lui sa souffrance rédemptrice. Ici encore, l'influence du mouvement spirituel de la Dévotion moderne, qui invitait le chrétien à méditer personnellement sur la vie du Christ, se fait sentir.

Cette dernière idée se retrouve également illustrée dans *l'Ecce agnus dei* de Dieric Bouts (**fig. 7**), représentation dans laquelle saint Jean-Baptiste désigne à son protégé le Christ, qui chemine sur les bords du Jourdain, comme l'exemple à suivre. Par le biais d'un jeu de rôle, le commanditaire s'introduit dans un passage de la vie de son patron éponyme, ce qui lui permet d'être au plus près du Christ. Le thème de ce tableau, qui était certainement destiné à orner une chapelle²⁵, provient de l'évangile de Jean (1, 35-37). Alors que le prédicateur se trouvait avec deux de ses disciples, il vit le Christ et le désigna comme « l'Agneau de Dieu ». Le paysage paisible et propice au recueillement participe à l'esprit méditatif qui se dégage de cette scène. Le mécène, agenouillé, les mains jointes en prière, s'associe directement à ce passage de la vie du Christ et de son patron en prenant la place des disciples. Présenté par saint Jean-Baptiste, qui d'une main lui touche l'épaule et de l'autre désigne à la fois le Christ et l'arbre de vie, le dévot devient, grâce à l'intercession de son protecteur, un acteur de cet événement sacré. C'est avec une attitude humble qu'il s'identifie ainsi à ceux qui avaient

25 Catheline Pèrier-d'Ieteren, *Thierry Bouts. L'Œuvre complet*, Bruxelles, Fonds Mercator, 2005, p. 290-295.



Fig. 6. Atelier de Rogier Van der Weyden, *Lamentation avec un homme en prière*, huile et tempera sur chêne, 35,5 x 45 cm, ca 1465, Londres, National Gallery (inv. NG6265)
© 2016. The National Gallery, London/Scala, Florence



Fig. 7. Dieric Bouts, *Ecce agnus dei*,
huile sur chêne, 53,8 x 41,2 cm, 1462-1464, Munich, Alte Pinakothek (inv. 15192)
© akg-images

été les premiers à suivre les pas du Christ. Son regard fixé vers un ailleurs révèle cependant que cette apparition est perçue par les yeux de son âme. Toutefois, et cela est également valable pour les tableaux précédents, il ne faut pas oublier que le donateur devait aussi regarder cette œuvre avec ses yeux physiques, et ainsi espérer, par l'immortalisation de son attitude pieuse, le salut de son âme.

UNE IDENTIFICATION DU PEINTRE À LA FIGURE SACRÉE DE SON SAINT PATRON ?

Terminons cette étude par le tableau *Saint Luc dessinant la Vierge* de Rogier van der Weyden, peintre officiel de la ville de Bruxelles (fig. 8). Cette œuvre est considérée comme la première composition qui met en scène le saint réalisant « le portrait d'une Mère de Dieu réellement présente²⁶ ». S'il est courant d'identifier dans ce type de peinture l'artiste à Luc, dont nous savons qu'à partir du xiv^e siècle il fut consacré comme le patron de la guilde des peintres de Bruxelles, il n'est pourtant pas anodin de voir ici un autoportrait du peintre²⁷. En s'identifiant à saint Luc qui, d'après la *Légende dorée*, avait peint une image apotropaïque de la Vierge, l'artiste affirme sa grande piété à travers sa communion – spirituelle et physique – avec son saint patron. En s'inspirant du cube scénographique de la *Vierge au chancelier Rolin* de Jan van Eyck, Rogier van der Weyden a situé cette rencontre divine dans une loggia dont la large baie s'ouvre sur un jardin dominant un paysage urbain. L'espace se prolonge sur une autre pièce dans laquelle on peut distinguer un livre disposé sur un pupitre, ainsi qu'un bœuf. Cet animal est l'attribut officiel du saint, et le livre est une allusion à son évangile. La Vierge, assise sur l'une des marches du trône, donne le sein à l'Enfant qui esquisse un sourire. Saint Luc, quant à lui, observe avec attention les traits de la Vierge, et, la pointe d'argent relevée, il s'apprête à continuer son ouvrage. Contrairement aux représentations habituelles de cette scène, l'artiste ici ne peint pas, mais effectue un dessin préparatoire, révélant une pratique habituelle chez les portraitistes, qui consistait à effectuer des croquis précis avant de passer à la phase finale. En se représentant occupé à réaliser la simple phase préparatoire d'une peinture, sans mettre en avant l'excellence de son art, Rogier van der Weyden met en valeur son humilité face au modèle divin. Son étroite association avec saint Luc lui permet de peindre idéalement la Vierge et l'Enfant dans un face-à-face qui n'altère pas l'humilité de son attitude dévotionnelle, empreinte d'une distance

26 Dirk de Vos, *Rogier van der Weyden. L'Œuvre complet*, Paris, Hazan, 1999, p. 202. Voir également sur ce tableau, Carol J. Purtle (dir.), *Rogier van der Weyden. St. Luke drawing the Virgin. Selected essays in context*, Turnhout, Brepols, 1997.

27 On suppose que le tableau était destiné à la guilde des peintres de Bruxelles, dont il devait orner le siège ou la chapelle dans l'église Sainte-Gudule, ce qui appuie également cette idée. D'ailleurs, Rogier van der Weyden fut inhumé devant leur chapelle. Voir Dirk de Vos, *Rogier van der Weyden, op. cit.*, p. 203.



Fig. 8. Rogier Van der Weyden, *Saint Luc dessinant la Vierge*,
huile et tempera sur bois, 138 x 111 cm, ca 1435-1438, Boston, Museum of Fine Arts
(Legs Mr and Mrs Henry Lee Higginson, inv. 93.153)
© 2016. Museum of Fine Arts, Boston. All rights reserved/Scala, Florence

respectueuse. En outre, à travers son élégante génuflexion, il associe la position de l'artiste au travail à celle de l'homme en prière, exprimant de cette façon que le dessin est en soi un acte de dévotion. Cette alliance de la vie active, la peinture, et de la vie contemplative, la méditation, est l'une des idées principales de la Dévotion moderne, qui cherchait à réaliser l'idéal de la « vie commune²⁸ » établie par Ruysbroeck l'Admirable, mystique brabançon du xiv^e siècle. À travers cette dernière œuvre, nous comprenons que les rapports entretenus entre le dévot et son saint patron peuvent être très élaborés et conduire à une identification qui contient en elle la promesse de la connaissance du royaume de Dieu.

L'étude des relations qu'entretiennent le dévot et son saint patron dans ces différentes œuvres issues de la production artistique des anciens Pays-Bas du xv^e siècle met en lumière la complexité des liens qui unissent ce duo. Quel que soit le choix du patron, celui-ci a toujours pour rôle d'édifier le fidèle, tout en étant un protecteur et un intercesseur pour celui qui place sa foi en lui. Toutefois, cette filiation significative révèle les attentes précises du commanditaire. La représentation des protecteurs associée à celle des dévots peut servir à affirmer la personnalité du fidèle, mais peut aussi par exemple manifester l'unité d'une famille, comme dans le *Triptyque Portinari* de van der Goes. L'intercession du patron revêt une importance évidente, car c'est par elle que le fidèle se rapproche au plus près de son objet de dévotion. Alors que l'humanité du saint patron est soulignée de façon récurrente dans les tableaux, ce qui permet au fidèle de voir en lui un modèle accessible, sa nature glorieuse est quant à elle retranscrite à travers la proximité divine qu'il procure à son protégé. En cherchant à capturer l'invisible et à donner forme à cette relation si intime, les artistes offrent au fidèle, par le biais de leurs œuvres, l'espoir de connaître le salut éternel.

28 En ce qui concerne le concept de « vie commune », voir Ruysbroeck l'Admirable, *Œuvres. La Pierre brillante*, trad. par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, Bruxelles, Vromont & C^o, t. II, 1928, p. 271-272.

ÉCRITURE AUTOBIOGRAPHIQUE ET RELATION FILS-PÈRE
DANS LA *VITA* DE CHARLES IV ET LA CHRONIQUE FAMILIALE
D'ALBRECHT DÜRER

Aude-Marie Certin

Entre le milieu du *xiv*^e siècle et le milieu du *xvi*^e siècle, les textes autobiographiques¹ et les livres de famille se comptent en grand nombre dans le sud de l'Empire², participant de ce que Jean-Claude Schmitt a proposé d'appeler le « procès d'individuation³ ». Loin de révéler l'émergence de l'« individu » ou l'expression d'un moi singulier dans l'acception moderne de ces termes, ce procès d'individuation prend sens et forme dans un certain nombre de ces écrits, à travers la relation duelle entre le fils et son père. C'est ce que nous aimerions ici montrer à travers l'étude de la *Vita* de Charles IV de Luxembourg, datant du milieu du *xiv*^e siècle, et de la chronique familiale d'Albrecht Dürer rédigée en 1523. Dans ces deux textes à dimension autobiographique, l'évocation du père est centrale, et la relation entre le fils et son père constitue un véritable fil rouge de l'entreprise d'écriture. S'y trouvent évoquées la relation duelle unissant père et fils au quotidien, l'évolution de cette relation dans le temps, et la façon dont, à travers elle, se dessinent tout à la fois les portraits du père et du fils. Ces deux témoignages de soi ont en outre comme intérêt commun d'offrir une même

- 1 Sur les problèmes posés par la notion d'« autobiographique » au Moyen Âge, voir l'introduction de la *Vie de Charles IV de Luxembourg*, éd. Pierre Monnet et Jean-Claude Schmitt, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. X; Jean-Claude Schmitt, *La conversion d'Hermann le juif. Autobiographie, histoire, fiction*, Paris, Éditions du Seuil, 2003, p. 63-88; Pierre Monnet et Jean-Claude Schmitt (dir.), *Autobiographies souveraines*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012.
- 2 Pour un panorama général des chroniques en Allemagne, en Suisse et en Autriche à la fin du Moyen Âge, voir Rolf Sprandel, *Chronisten als Zeitzeugen. Forschungen zur spätmittelalterlichen Geschichtsschreibung in Deutschland*, Köln-Weimar-Wien, Böhlau, 1994, p. 5-30. Voir aussi Pierre Monnet, *Les Rohrbach de Francfort. Pouvoirs, affaires et parenté à l'aube de la Renaissance allemande*, Genève, Droz, 1997; *id.*, « La mémoire des élites urbaines dans l'Empire à la fin du Moyen Âge entre écriture de soi et histoire de la cité », dans Hanno Brand, Pierre Monnet, Martial Staub (dir.), *Memoria, Communitas, Civitas. Mémoire et conscience urbaines en Occident à la fin du Moyen Âge*, Ostfildern, Thorbecke, 2003, p. 49-72; Birgit Studt, *Haus- und Familienbücher in der städtischen Gesellschaft des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit*, Köln/Weimar/Wien, Böhlau, 2007.
- 3 Jean-Claude Schmitt, « Individuation et saisie du monde », dans Patrick Boucheron (dir.), *Histoire du monde au *xv*^e siècle*, Paris, Fayard, 2009, p. 769-790. Par cette expression, Jean-Claude Schmitt resitue les formes d'individuation émergeant à la fin du *xv*^e siècle par rapport aux cadres sociaux de celles-ci, à l'émergence du portrait et aux nouvelles formes de « saisie du monde ».

perspective sur ce couple topique en donnant à voir le père à travers le regard du fils. C'est en effet en élaborant de façon rétrospective sa relation au père que le fils se pense lui-même et donne sens à sa démarche mémorielle. Par l'analyse de ces deux textes, nous chercherons ainsi à comprendre pourquoi le père devient un tel enjeu de mémoire et comment l'image de la relation fils-père participe d'une réflexion identitaire du sujet écrivain.

Pour ce faire, il conviendra d'être attentif au « pacte autobiographique⁴ » dans lequel ces textes s'inscrivent, et de s'interroger, par l'analyse précise de leur forme et de leur contenu, sur les fonctions et la portée que ces textes autobiographiques pouvaient avoir à la fin du Moyen Âge et au début de l'époque moderne. Si ces deux textes révèlent la dimension structurante du couple père-fils dans la construction du discours autobiographique, leurs différences invitent en même temps à s'interroger sur son utilisation différenciée dans ces deux récits de vie. Car la *Vita* de Charles IV et la chronique d'Albrecht Dürer donnent à voir deux modèles de relation au père : d'un côté, un modèle de relation duelle ouvrant sur la tiercéité de la sphère spirituelle et divine ; de l'autre, un modèle valorisant la relation duelle père-fils dans le temps de la vie ici-bas. Leur étude comparée invite ainsi à s'interroger sur l'évolution des enjeux culturels du *topos* structurant qu'est le « procès d'individuation » entre la fin du Moyen Âge et le début de l'époque moderne.

188

LA VITA DE CHARLES IV : DE LA RELATION AU PÈRE CHARNEL À LA RELATION AU PÈRE DIVIN

Les enseignements que l'on peut tirer de la *Vita* de Charles IV sur la relation au père sont aussi nombreux que complexes compte tenu de l'enchevêtrement des niveaux de sens qui y sont élaborés⁵. Texte composite d'un point de vue formel, mêlant sermons, homélies, dialogues, rêves et récit, cette autobiographie raconte, sur vingt chapitres, les événements importants de la vie du roi germanique, de son enfance à son élection en tant que roi des Romains en 1346. Après une introduction théologico-politique sur la vertu et le pouvoir, Charles IV évoque ses origines paternelles, nommant son grand-père, Henri VII de Luxembourg, empereur en 1312, puis son père, Jean de Luxembourg, roi de Bohême, dont il est le fils aîné. Puis la *Vita* relate l'enfance et la jeunesse du jeune prince à la cour du roi de France Charles IV, et sa participation aux guerres menées par son père, jusqu'à son élection comme roi des Romains – événement sur lequel se termine cette autobiographie. La question de la date de rédaction de ce texte est

4 Selon l'expression de Philippe Lejeune, *Le Pacte autobiographique*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

5 Pour la présentation de la source et la question de sa datation, voir l'introduction de la *Vie de Charles IV*, *op. cit.*, p. IX-XXIV.

délicate et a longtemps fait débat, mais différents éléments permettent de penser que cette *Vita* a été rédigée vers 1350. Charles IV est alors roi des Romains et de Bohême depuis quatre ans, mais n'a pas encore été couronné empereur à Rome. Ces années sont aussi marquées sur le plan de sa vie personnelle par deux événements importants, avec la mort de son père en 1346 et la naissance de son premier fils, Wenceslas, en 1350.

Ce texte, adressé «à ceux qui siégeront après moi⁶», associe deux dimensions intimement liées, la légitimation du pouvoir personnel de Charles IV et le souci de transmettre un exemple de cheminement spirituel aux descendants. Or l'analyse précise de la forme et du contenu du texte révèle que ces deux dimensions sont liées par la relation au père. Il est en effet frappant de constater que ce texte à dimension autobiographique n'a rien de solipsiste, mais se construit bien au contraire dans la relation du narrateur à son père, figure omniprésente de ce récit. Cette prégnance de la figure paternelle a été mise en valeur par une étude lexicographique⁷, qui a révélé que «*pater*» était le mot le plus employé dans cette autobiographie après «*rex*». Or ce terme «*pater*» ne fait pas uniquement référence au père «charnel» de Charles IV. Si l'on suit le développement du récit, apparaît en effet une longue chaîne de pères qui relie ensemble Dieu le Père, première figure de paternité à être évoquée; les patriarches et les pères «spirituels»; et enfin la lignée des pères «charnels» dans laquelle Charles IV, son père comme ses descendants, s'inscrivent. Se retrouve ici «la hiérarchie des pères⁸» structurant les représentations médiévales de la parenté, nourrie de la différence entre spirituel et corporel, dont Jérôme Baschet a montré toute l'importance au Moyen Âge. Dans cette hiérarchie, les pères «charnels» constituent, par leur proximité avec la chair, la forme de paternité la plus imparfaite, même s'ils peuvent par leurs gestes et leurs mots chercher à se rapprocher des pères «spirituels» et élever leur descendance vers le modèle divin. C'est aussi à l'aune de cette exigence spirituelle que le geste d'écriture de Charles IV doit se comprendre.

L'organisation de la *Vita* est tout à fait révélatrice du sens que cette hiérarchie prend dans ce récit. Le texte commence en effet par l'évocation du modèle paternel divin, puis fait implicitement référence dans le chapitre II à David et Salomon à travers la reprise d'un psaume que l'on retrouve sur l'une des plaquettes de la couronne impériale⁹. Cette allusion au destin de David et

6 *Ibid.*, p. 3.

7 Flaminia Pichiorri, «L'autobiographie de Charles IV. Essai d'analyse lexicale», *Histoire et mesure*, n° 18, 2003, p. 335-374.

8 Jérôme Baschet, *Le Sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 2000, p. 331-343.

9 Voir l'introduction de la *Vie de Charles IV*, *op. cit.*, p. XXXI.

de son fils Salomon propose ici une préfiguration discrète, mais néanmoins significative, de celui qui est suggéré dans la *Vita* pour Charles IV et sa descendance. Ainsi ce dernier écrit au chapitre suivant pour justifier son projet d'écriture adressé à ses descendants :

Je souhaite vous raconter ma vie afin de vous servir d'exemple [...] et afin que vous placiez d'autant plus d'espoir dans le secours divin que vos pères et vos prédécesseurs vous en ont fait l'annonce. Il est écrit en effet « nos pères nous l'ont annoncé¹⁰ ».

190 Comme Jacques Le Goff a pu l'écrire au sujet de saint Louis, « les références essentielles pour un roi idéal [...] sont celles des rois bibliques. [Depuis le XII^e siècle], le symbolisme typologique fait correspondre à chaque personnage [...] du monde contemporain un personnage ou un événement modèle dans l'Ancien Testament qui favorise le programme idéologique¹¹ ». Dans la *Vita*, le modèle exemplaire des patriarches évoqué dans les premiers chapitres préfigure et légitime le destin royal de Charles IV et de ses descendants. Les pères qui s'y enchaînent participent d'un ordre divin qui structure l'histoire et qui donne forme et sens à la vie des individus qui l'incarnent, tant dans le passé et le présent qu'à l'avenir. Chez ce roi qui fit faire plusieurs portraits de lui et qui fut aussi, quelques années plus tard, l'initiateur d'une galerie de portraits des membres de la famille impériale unis par un même air de famille¹², cette succession de figures se comprend à l'aune des « conceptions figuratives de la réalité¹³ ». Par cette expression, Éric Auerbach traduit le fait que, dans la pensée médiévale, la signification d'un événement relève non seulement de sa réalité concrète mais aussi de sa fonction indicielle, en renvoyant aux éléments du plan divin qu'il annonce ou répète. Ainsi la visée des portraits de Charles IV, comme celle de son texte autobiographique, est-elle d'inscrire son existence individuelle dans le plan divin et de lui donner, par là même, un sens supérieur.

¹⁰ *Ibid.*, p. 17.

¹¹ Jacques Le Goff, *Saint Louis*, Paris, Gallimard, 1996, p. 392.

¹² Sur ce thème des portraits, voir l'introduction de la *Vie de Charles IV*, *op. cit.*, p. LVIII-LXIX.

¹³ Éric Auerbach explique ainsi qu'« [...] un événement qui s'est passé sur la terre ne signifie pas seulement cet événement même, mais aussi, et sans préjudice de la réalité concrète *hic et nunc*, un autre événement qu'il annonce ou répète en le confirmant ; le rapport entre les événements n'est pas envisagé essentiellement comme un développement temporel ou causal, mais comme formant une unité au sein du plan divin, dont tous les événements constituent des parties ou des reflets », voir Éric Auerbach, *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Paris, Gallimard, 1946, rééd. 1968, p. 549-553, cité par Jean-Claude Schmitt, « La mort, les morts et le portrait », dans Dominique Olariu (dir.), *Le Portrait individuel. Réflexions autour d'une forme de représentation, XIII^e-XV^e siècles*, Bern, Peter Lang, 2009, p. 15.

Si la *Vita* consacre la supériorité divine, elle donne à voir dans le même temps l'ordre incarné du monde. Dans le chapitre III, Charles IV fait l'éloge de deux figures incarnant pour lui des modèles de paternité spirituelle : le roi de France Charles IV et Pierre Roger, abbé de Fécamp et futur Clément VI, qui jouent tous deux un rôle essentiel dans le cheminement du jeune prince. C'est en effet le roi de France qui, plein d'affection pour lui, le fait confirmer lors du séjour qu'il effectue à sa cour à partir de l'âge de sept ans, puis se soucie de son éducation, le menant à la connaissance des Saintes Écritures. Le souverain endosse alors le rôle dévolu au parrain, se substituant au père biologique pour engendrer spirituellement son filleul, non seulement en le lavant du péché par le baptême¹⁴ – ici la confirmation –, mais aussi en veillant à son éducation chrétienne. Au Moyen Âge, cette filiation exclusivement spirituelle a la plus haute valeur et mène à l'idée d'une hérédité déterminant les qualités et les vertus du filleul à l'âge adulte¹⁵. Ce séjour à la cour de Charles IV apparaît comme une période fondatrice pour le jeune prince, dont le roi de France assure symboliquement l'intégration dans la communauté des chrétiens et la renaissance spirituelle¹⁶. La seconde figure paternelle à marquer les années de formation du jeune prince est Pierre Roger, qui se voit confier l'éducation de l'enfant par Philippe VI de Valois après la mort de Charles IV. Dans le portrait qu'il fait de lui, celui qui est devenu roi de Bohême insiste sur les qualités morales, l'éloquence et la grande culture de l'abbé. Évoquant le respect et la profonde admiration qu'il lui portait, Charles IV se demande « comment il se faisait qu'autant de grâce s'écoulât de cet homme sur [lui] »¹⁷. Le rôle de l'abbé dans l'éducation spirituelle du jeune prince est explicitement défini comme un geste paternel : « Il me fit le don immense d'un amour paternel, en m'instruisant de l'Écriture Sainte »¹⁸. Comme pour Dieu le Père dans le chapitre I, le geste paternel exemplaire est ici défini comme un don spirituel permettant l'élévation et la grâce. Un modèle dont Charles IV lui-même se fait le porteur en le transmettant à ses descendants, créant un jeu interminable de reflets entre les images de pères que les successeurs de Charles IV sont eux-mêmes invités à perpétuer.

14 Sur les parrains comme « *pater spiritualis* », voir Jérôme Baschet, *Le Sein du père*, op. cit., p. 335-336. Sur la parenté spirituelle, voir Agnès Fine, *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe*, Paris, Fayard, 1994.

15 Didier Lett, « Tendres souverains », dans Jean Delumeau et Daniel Roche (dir.), *Histoire des pères et de la paternité*, Paris, Larousse, 2000, p. 17-39.

16 En témoigne aussi son changement de prénom, Wenceslas adoptant alors le prénom de son père spirituel, Charles (*Vie de Charles IV*, op. cit., p. 19-21).

17 *Ibid.*, p. 23.

18 *Ibid.*

Après avoir évoqué ces pères spirituels, Charles IV se concentre, du chapitre IV de sa *Vita* à la fin du texte, sur la relation qu'il entretient avec son propre père. Or cette relation évolue dans le temps du récit¹⁹. Dans les chapitres IV à X, le père est extrêmement présent, et le discours est dominé par un « nous » par lequel le prince s'associe à lui. Puis le texte prend des accents plus personnels à travers lesquels Charles IV évoque davantage ses choix et ses valeurs propres – parfois en opposition avec ceux de son père. Le recours à la première personne du singulier devient plus fréquent. Dans les derniers chapitres, la référence paternelle s'estompe, et Charles IV est alors désigné à la troisième personne du singulier, apparaissant essentiellement à travers sa personne sociale et sa fonction de roi. Au début du texte, le destin du fils apparaît ainsi intimement lié à celui de son père.

192

Après l'évocation de ses origines paternelles, Charles IV évoque ses années d'éducation, au cours desquelles son père joue un rôle déterminant. C'est en effet Jean de Luxembourg qui décide de l'envoyer en France à l'âge de sept ans, puis, à son retour, le fait participer aux guerres dans lesquelles il est engagé dans différentes régions de l'Empire, lui demandant même de le représenter à la tête du royaume de Bohême. Dans cette partie de la *Vita*, il apparaît que c'est à son père que le jeune prince doit son expérience militaire et diplomatique, ainsi que sa bonne connaissance des réalités de l'Empire. Cependant, si la figure de Charles IV émerge dans cette relation duelle, le fils n'apparaît pas comme le double de son père, tant sont importantes les différences qui les opposent. En réalité, c'est à travers le portrait croisé et contrasté du père et du fils que se révèlent, au sens propre du terme, toutes les qualités de ce dernier. Le fils croit dans les signes divins, quand son père, lui, se révèle incrédule²⁰. La piété filiale du fils est profonde, quand le père s'abandonne à la défiance à son égard²¹. Le fils apparaît, enfin, comme un homme de paix, un diplomate recherché et un bon roi de Bohême, contrairement à son père²². Dans sa forme même, la *Vita* dessine progressivement le portrait de Charles IV et l'émergence d'un souverain, qui se différencie peu à peu de son père. Par là même, elle vise à légitimer le destin du fils, distinct de celui du père, en montrant qu'il possède toutes les qualités attendues d'un futur empereur : une grande expérience dans le domaine politique et militaire, de grandes vertus morales (constance, fidélité, justice), une profonde piété tant religieuse que filiale, des qualités de gouvernant, une intelligence diplomatique hors pair et un souci du bien commun. Charles IV apparaît en définitive comme un homme qui sait se gouverner lui-même,

19 Introduction de la *Vie de Charles IV*, *op. cit.*, p. XLI-XLII.

20 *Ibid.*, p. 49-53.

21 *Ibid.*, p. 63 et 111.

22 *Ibid.*, p. 59-61.

comme il sait gouverner les autres, selon l'éthique du bon gouvernement telle qu'on la trouve élaborée depuis le XII^e siècle, notamment dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury, ou dans les nombreux traités de gouvernement et miroirs aux princes du XIII^e siècle²³.

Ce souci de légitimer le pouvoir individuel du souverain ne saurait cependant pleinement se comprendre hors de la dimension spirituelle qui la porte et la légitime. Si Charles IV peut apparaître comme un bon gouvernant, c'est en effet que cette *Vita* donne en même temps à voir le cheminement spirituel par lequel il se révèle à lui-même et aux autres. Et ce parcours, si individuel soit-il, ne se fait pas seul ; il se réalise, bien au contraire, dans la relation au père sous toutes ses formes (charnelle, spirituelle et divine) qui revêtent chacune une fonction spécifique. Le père « charnel » apparaît comme un contrepoint imparfait, dont le fils doit se distinguer pour se rapprocher de Dieu le Père, grâce à l'intercession de pères « spirituels » ou de signes divins. Sur ce point, la *Vita* de Charles IV, souverain lettré et homme de grande culture, se rapproche de certains textes du premier humanisme, en particulier ceux de Pétrarque, que Charles IV connaissait personnellement et avec lequel il correspondait. Dans *L'Ascension au mont Ventoux*, le cheminement individuel décrit par Pétrarque se fait en effet dans le cadre d'un dialogue avec un père spirituel, Pétrarque s'y adressant au « Père » Dionisio da Borgo San Sepolcre, son confesseur. Du fait de sa grande imperfection originelle, son cheminement prend ensuite la forme d'une ascension difficile, par laquelle l'homme va vers lui-même en s'élevant vers le père :

Il y a un sommet, le plus élevé de tous, que les montagnards appellent, je ne sais pourquoi, le fiston. À moins que ce ne soit par antiphrase, car je pense qu'il s'agit d'autre chose. En tout cas, il ressemble plutôt au père de toutes les montagnes voisines²⁴.

Dans l'autobiographie de Charles IV, le cheminement individuel se réalise également dans la relation au père spirituel qui ouvre la voie à une confession et une conversion, comme dans le rêve de Terenzo²⁵. Ainsi l'homme peut-il apparaître au travers de sa *Vita* comme un bon père charnel donnant l'exemple

23 Jacques Krynen, *L'Empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIII^e-XV^e siècles*, Paris, Gallimard, 1993, p. 167-239 ; Frédérique Lachaud, *L'Éthique du pouvoir au Moyen Âge. L'office dans la culture politique (Angleterre, vers 1150-vers 1330)*, Paris, Garnier, 2010, p. 93-125 ; Élodie Lecuppre-Desjardin et Anne-Laure van Bruaene (dir.), *De bono comuni. The Discourse and Practice of the Common Good in the European City (13th-16th c.)*, Turnhout, Brepols, 2010.

24 Pétrarque, *L'Ascension au mont Ventoux*, trad. Jérôme Vérain, Paris, Mille et une Nuits, 2001, p. 14.

25 Pierre Monnet, « Le roi d'un rêve, le rêve d'un roi : Charles IV à Terenzo en 1333 », dans Jean-Christophe Cassard et al. (dir.), *Le Prince, l'argent, les hommes au Moyen Âge. Mélanges offerts à Jean Kerhervé*, Rennes, PUR, 2008, p. 189.

d'une piété exemplaire, et comme un bon gouvernant, père de ses sujets²⁶. Dans ce modèle de vie, le cheminement individuel, la réalisation du bien commun à travers l'action politique et l'incarnation du plan divin vont ensemble ; tel est aussi le message que la *Vita* de Charles IV adresse à ses descendants. Dans ce texte, la légitimation du pouvoir repose ainsi sur une image plurielle de la figure paternelle inscrite dans la dualité hiérarchisée proprement médiévale entre charnel et spirituel. Nous allons voir que chez Albrecht Dürer, le couple père-fils prend un sens différent, qui valorise la figure éducative du père charnel, et esquisse une figure filiale consubstantielle à celle du père, où la figure du fils se construit à l'image du père.

LE PORTRAIT DU FILS À L'IMAGE DU PÈRE DANS L'ŒUVRE D'ALBRECHT DÜRER

194

Dans l'Empire, la fin du Moyen Âge correspond à une période d'affirmation des pères charnels, avant même que la Réforme ne consacre leur autorité dans la famille et la cité²⁷. Dans le sud de l'Allemagne comme en Suisse, de nombreux textes autobiographiques et livres de famille témoignent de cette importance nouvelle donnée à la paternité dans la sphère familiale et civique²⁸. À Nuremberg, la chronique familiale d'Albrecht Dürer, comme certains de ses autoportraits ou portraits datant des années 1480-1490²⁹, en sont un parfait exemple. L'un de ses autoportraits annonce dès ses plus jeunes années toute l'importance de la figure du père dans l'œuvre de l'artiste. Il s'agit de son premier autoportrait, qu'il réalise en 1484, à l'âge de 13 ans³⁰. Selon la démonstration d'Erwin Panofsky, le jeune Albrecht Dürer a en effet réalisé ce dessin à partir de l'autoportrait de son propre père³¹ : « Pour se représenter “dans le miroir” le fils reprit la technique et la pose adoptées par son père³² ». Pour réaliser son propre portrait, Albrecht Dürer s'est ainsi identifié à son père.

26 Sur le rapport entre paternité et bien commun dans l'Empire à la fin du Moyen Âge, voir Pierre Monnet, « La mémoire des élites urbaines », art. cit., p. 52-56.

27 Marianne Carbonnier-Burkard, « Les variations protestantes », dans Jean Delumeau et Daniel Roche (dir.), *Histoire des pères et de la paternité* [1990], Paris, Larousse, 2000, p. 169-191.

28 Simon Teuscher, « Parenté, politique, comptabilité. Chroniques familiales autour de 1500 (Suisse et Allemagne du Sud) », *Annales HSS*, n° 59/4, 2004, p. 847-858 ; Gregor Rohmann, « Les villes allemandes du xv^e au xvi^e siècle. Comparaison entre Augsburg et Hambourg », *Histoire urbaine*, n° 28/2, 2010, p. 17-43.

29 Hans Rupprich, *Dürer. Schriftlicher Nachlass*, Berlin, Deutscher Verein für Kunstwissenschaft, 1956, p. 7-27. Pour la traduction française, voir *Dürer. Traité des proportions accompagné de Lettres et Écrits théoriques* [1964], éd. et trad. Pierre Vaisse, Paris, Hermann Arts, 2008.

30 Albrecht Dürer, *Autoportrait de 1484*, Vienne, Albertina.

31 Albrecht Dürer l'Ancien, *Autoportrait*, vers 1484, Vienne, Albertina.

32 Erwin Panofsky, *La vie et l'art d'Albrecht Dürer*, Paris, Hazan, 2012, p. 23-29, ici p. 25 ; Thomas Eser, « ICH-Dürers Selbstbildnisse und schriftliche Selbstzeugnisse », dans Daniel Hess et Thomas Eser (dir.), *Der Frühe Dürer*, Nürnberg, Verlag des Germanischen Nationalmuseums, 2012, p. 260-295, ici p. 261.

Et cette identification s'est située à plusieurs niveaux puisque, du père, le fils a repris le geste et la technique – celle, extrêmement difficile pourtant, de la plume d'argent. Il en a, en outre, adopté le regard et la perspective – l'objet du tableau étant dans les deux cas figuré à mi-corps. Enfin, il en a repris, en tant que sujet du tableau, la pose – père et fils se tenant légèrement de profil. Cet *autoportrait au père* révèle ainsi combien, chez le jeune Albrecht Dürer, l'image de soi se pense et prend forme dans la relation au père ; ou plus précisément dans la relation à l'image du père, celle du portrait destiné à rester aux yeux des vivants après la mort, en somme son *imago*³³. Cet intérêt pour l'image du père se confirmera dans les années suivantes, avec les deux portraits réalisés par l'artiste de son père, en 1490 et en 1497³⁴.

Outre ces portraits, Albrecht Dürer a également laissé plusieurs textes évoquant la figure de son père. Dans la page d'un carnet intime, le peintre évoque avec une grande émotion la mort de ce dernier advenue en 1502³⁵. Puis en 1523, il rédige une chronique familiale dans laquelle il évoque ses origines familiales, avant d'entamer un récit de la vie de son père et de la relation qu'ils ont entretenue. Comme dans son autoportrait, le fils y reprend le geste du père, son regard et sa perspective, ainsi qu'il l'écrit au début de son texte : « moi, Albrecht Dürer le Jeune, j'ai recueilli dans les écrits de mon père et réuni ces renseignements sur son origine, sur sa venue, son existence ici et sur sa pieuse fin³⁶ ». Le peintre reprend ensuite mot pour mot les notes personnelles de son père relatives à la naissance de ses propres enfants, avant d'évoquer la personnalité de ce dernier. Émerge le portrait d'un père profondément pieux³⁷ et travailleur³⁸, « patient » et « doux³⁹ », mesuré en toutes choses, qui s'est toujours « consacré avec détermination à l'éducation de ses enfants⁴⁰ », et dont le souhait le plus cher était que « ses enfants soient

33 Sur le portrait, voir notamment Hans Belting, « Le portrait médiéval et le portrait autonome », dans Dominique Olariu (dir.), *Le portrait individuel, op. cit.*, p. 123-136. Sur l'image et l'*imago* au Moyen Âge, voir Jean-Claude Schmitt, « La culture de l'*imago* », *Annales HSS*, n° 51/1, 1996, p. 3-36 ; *id.*, « Images », *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999, p. 497-511.

34 Partant de l'analyse d'autres autoportraits plus tardifs de l'artiste, Jean-Claude Schmitt a également insisté sur l'affirmation de l'artiste à travers l'assimilation de son image à celle du Créateur, « La culture de l'*imago* », art. cit., p. 33-36.

35 *Ibid.*, p. 47-48.

36 « Ich, Albrecht Dürer der jünger, hab zusammen aus meines vatters schriften, von wannen er gewesen sej, wie er herkommen und blieben und geendet seeliglich » (Hans Rupprich, *Dürer. Schriftlicher Nachlass, op. cit.*, p. 28 ; *Dürer. Traité des proportions*, éd. cit., p. 41).

37 « hielt ein erbar christlich leben », « ein gottsfürchtig mann » (Hand Rupprich, *Dürer. Schriftlicher Nachlass, op. cit.*, p. 28).

38 « hat sein leben mit grosser mühe und schwerer harter arbeit zugebracht und von nichten anders nahrung gehabt, dann was er vor sich, sein weib und kind mit seiner handt gewonnen hat » (*ibid.*).

39 « war ein geduldig mann und sanffmütig, gegen jedermann friedsam » (*ibid.*).

40 « mein lieber vater hat grossen fleiss auf seine kinder, die auf die ehr gottes zu ziehen » (*ibid.*).

agréables à Dieu et aux hommes⁴¹ ». Aussi parle-t-il quotidiennement à ses enfants afin qu'ils vivent dans l'amour de Dieu, et « se comportent fidèlement à l'égard de leurs prochains⁴² ». L'artiste forge au regard de la mémoire l'image d'un père exemplaire, dans un contexte où l'idéal du père éducateur se diffuse. Depuis le XIII^e siècle, les conseils aux pères et les traités d'éducation sont nombreux à insister sur le poids de l'éducation paternelle passant par les mots et l'exemple⁴³. Tel est notamment le propos du *Livre du Chevalier de la Tour Landry pour l'enseignement de ses filles* (1371-1372)⁴⁴, traduit en allemand sous le titre *Ritter von Turn* en 1493, dont Albrecht Dürer fit les illustrations⁴⁵.

Cette importance donnée à la figure du père correspond à un idéal fort de la pensée humaniste⁴⁶, dont Dürer était familier. Pour reprendre une expression de Sabine Melchior-Bonnet, « l'instance paternelle hante d'une certaine manière la culture humaniste ; le père est celui qui donne sens et fonde une légitimité [...], aussi les hommes de la Renaissance cherchent-ils leur identité en interrogeant leurs origines⁴⁷ ». Dans la chronique de l'artiste, l'évocation de la formation du jeune Dürer en témoigne parfaitement. Le peintre y décrit l'éducation qu'il reçut de son père et la façon dont celui-ci, satisfait de voir son fils travailler avec application, décida de le laisser apprendre lire et écrire avant de le former lui-même au métier d'orfèvre. Cependant, comme le raconte l'artiste, sa nature le portait davantage vers la peinture, ce qui dans un premier temps mécontenta beaucoup son père. Mais celui-ci accepta finalement de laisser son fils s'orienter vers un autre domaine que le sien et l'envoya en formation chez celui qui deviendra son maître, Michael Wolgemut. À travers ce récit, le peintre donne à voir une figure de père modèle laissant son fils suivre sa nature personnelle, tout en le menant vers la communauté des hommes et vers Dieu. Dans la chronique comme dans les portraits d'Albrecht Dürer, les figures du père et du fils sont

41 « *sein höchst begeren war, dass er seine kinder mit zucht woll aufbrechte, damit sie vor gott und den menschen angenehm würden* » (*ibid.*).

42 « *darumb was sein täglich sprach zu uns, dass wir gott lieb solten haben und treulich gegen unserm nechsten handeln* » (*ibid.*).

43 Didier Lett, *L'Enfant des miracles. Enfance et société au Moyen Âge (XII^e-XIII^e siècles)*, Paris, Aubier, 1997 ; *id.* (dir.), « Être père au Moyen Âge », *Cahiers de recherches médiévales*, n° 4, 1997 ; *id.*, « Tendres souverains », *Histoire des pères et de la paternité*, *op. cit.*, p. 17-39 ; Paul Payan, *Joseph. Une image de la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 2006.

44 Didier Lett, « Comment parler à ses filles ? », *Médiévales*, 19, 1990, p. 77-82.

45 Pierre Vaisse, *Dürer*, Paris, Fayard, 1995, p. 29.

46 Nous entendons ici la pensée humaniste au sens large du terme, c'est-à-dire débordant la grammaire et la rhétorique au profit d'une vision totale de l'homme et notamment de l'affirmation de sa dignité, ainsi que la définit Jean-Claude Margolin dans « Apologie pour l'humanisme. De la globalisation à la sectorisation d'un concept socio-historique », *Peninsula*, n° 1, 2004, p. 15-36, *ici p. 19*. Sur les débats autour de la notion d'humanisme, voir aussi Pascal Brioiist, *La Renaissance*, Paris, Atlande, 2003, p. 207-215.

47 Sabine Melchior-Bonnet, « De Gerson à Montaigne, le pouvoir et l'amour », dans Jean Delumeau et Daniel Roche (dir.), *Histoire des pères et de la paternité*, *op. cit.*, p. 76.

ainsi unies par un même « air », où se mêlent ressemblance et différence. Depuis Pétrarque, il s'agit là d'une idée chère aux humanistes, pour lesquels la relation père-fils ne doit pas être une imitation à l'identique du père par le fils, mais une reprise créative du père exemplaire⁴⁸, ainsi qu'en témoigne ce passage dans *Les lettres familières* de Pétrarque :

Celui qui imite doit faire en sorte que ce qu'il écrit soit semblable (*simile*) et non identique (*idem*) ; et cette similitude (*similitudo*) [...] doit être comme la ressemblance du fils au père chez lesquels, alors même qu'il y a souvent une grande diversité dans les membres, une sorte d'ombre et ce que nos peintres appellent un air, font cette ressemblance qui à peine voit-on le fils nous rappelle le père alors même que tout serait différent si on les *mesurait*. Mais il y a là je ne sais quoi de caché qui a cette force⁴⁹.

La *Vita* de Charles IV et la chronique familiale d'Albrecht Dürer témoignent donc de l'importance du couple fils-père dans l'écriture autobiographique. Dans l'aire germanique, au début du XVI^e siècle, la prégnance de cette relation duelle se retrouve fréquemment dans les récits de vie des hommes formés aux *humanitas*. Il en est ainsi, pour ne citer que quelques exemples, dans l'autobiographie de Johannes Fichard de Francfort⁵⁰, dans la chronique de Georg Roggenbach de Nuremberg⁵¹, comme dans la *Vita* de l'humaniste Willibald Pirckheimer⁵². Dans la construction narrative, le père joue un rôle déterminant dans la formation du fils et dans son cheminement personnel : c'est dans la relation du fils au père que se déploie le procès d'individuation. Dans ces textes, comme dans certains portraits ou autoportraits réalisés en parallèle, le sujet se définit dans le cadre de la relation duelle qui l'unit au père, figure pensée dans toute sa complexité, et dont l'image permet au sujet de prendre forme.

À la fin du Moyen Âge et au début de l'époque moderne, l'individuation ne saurait de fait se comprendre comme singularisation ; elle se définit au contraire comme reprise d'un modèle, et comme partage de traits communs

48 Eugenio Garin, *L'Éducation de l'homme moderne, 1400-1600* [1968], Paris, Hachette, 2003, p. 99-105 ; Egle Becchi, « Humanisme et Renaissance », dans Egle Becchi et Dominique Julia (dir.), *Histoire de l'enfance en Occident*, t. I, *De l'Antiquité au XVII^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1998, p. 193-197 ; Eugenio Garin, « L'image de l'enfant dans les traités de pédagogie du XV^e siècle », dans *ibid.*, p. 247-270.

49 Pétrarque, *Epistolae de rebus familiaribus*, XXIII, 19, Firenze, Le Monnier, 1863, p. 239, cité par Daniel Arasse, *Le sujet dans le tableau. Essais d'icônographie analytique*, Paris, Flammarion, 1997, p. 10-11.

50 « Descriptio brevis cursus vitae meae Johannis Fichardi, J.U.D et patris mei », *Frankfurtisches Archiv für ältere deutsche Literatur und Geschichte*, n° 2, 1812, p. 1-53.

51 Staatsarchiv Nuremberg, Rep 52 a. 298.

52 Willibald Pirckheimer, *Der Schweizerkrieg. De bello suitense sive Eluetico*, éd. Fritz Wille, Baden, Merker im Effingerhof, 1998.

avec un autre⁵³. Les hommes étant faits à l'image de Dieu, la paternité divine est au cœur de l'anthropologie chrétienne médiévale et en constitue l'horizon ultime. Cependant l'homme ne saurait prétendre ressembler à Dieu tant son imperfection est grande⁵⁴, d'où l'importance donnée à la fin du Moyen Âge à la paternité humaine dans laquelle l'homme trouve une forme de vie à sa portée⁵⁵. C'est en devenant fils et père que l'homme peut réaliser son œuvre ici-bas et s'inscrire dans le plan de Dieu. Au regard de la *Vita* de Charles IV et de l'œuvre d'Albrecht Dürer, il apparaît en somme que l'écriture autobiographique ne relève pas tant d'un désir de singularisation ou de gloire ici-bas, que du souci de donner à voir le cheminement par lequel l'individu se révèle, en se reliant à ceux qui le précèdent et lui succéderont, participant ainsi du plan divin. Entre mémoire et transmission, le discours sur soi trouve sens et légitimité dans la relation au père, forme idéale de relation à l'autre parce qu'empreinte du modèle divin, et porteuse de l'enchaînement des générations passées, présentes et à venir.

198

L'étude de la *Vita* de Charles IV et de la chronique d'Albrecht Dürer a en même temps révélé que le couple topique fils-père était pensé de façon différente par les deux auteurs en fonction de leur quête narrative. Écrite au milieu du XIV^e siècle, la *Vita* de Charles IV est l'œuvre d'un jeune souverain soucieux de légitimer son destin royal. Reposant sur la dualité hiérarchisée, proprement médiévale, entre charnel et spirituel, le cheminement spirituel fondant la légitimité politique du souverain s'y définit comme une conversion de la relation duelle, humaine et donc nécessairement imparfaite, unissant le fils à son père charnel, vers une paternité tierce, spirituelle et divine. Chez Charles IV, la dualité se fait multiplicité et le couple fils-père apparaît diffracté, ouvrant vers le modèle divin parfait. C'est une toute autre image de la relation fils-père que l'on voit à l'œuvre dans la chronique d'Albrecht Dürer dont la visée est de dessiner au regard de la postérité l'image d'un père charnel exemplaire grâce auquel le fils a pu trouver sa forme propre, et réaliser son œuvre ici-bas. Chez le peintre de la Renaissance, la relation duelle père-fils se définit ainsi comme une union humaine, fertile et créatrice. Et cette valorisation de la figure du père terrestre et de la relation à lui n'est pas à comprendre comme le signe d'une laïcisation du monde, mais comme la manifestation ici-bas des vérités divines⁵⁶. Chez Dürer, la relation au

53 Brigitte Bedos-Rezak et Dominique Iogna-Prat (dir.), *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, Paris, Aubier, 2005.

54 Jean-Claude Schmitt, « La mort, les morts et le portrait », art. cit., p. 24.

55 Ainsi s'explique également la valorisation de la figure de Joseph à la même époque, Paul Payan, *Joseph, op. cit.*

56 Jérôme Baschet, *La civilisation féodale*, Aubier, Paris, 2004, p. 496-497.

père devient en elle-même une métaphore de l'ordre divin, où l'homme se construit en se pensant à l'image du père, consacrant ce faisant *la dignité de l'homme* chère aux hommes de la Renaissance. En somme, par leur utilisation différenciée du couple topique fils-père, ces deux textes mettent en jeu l'évolution des représentations touchant à l'articulation du charnel et du spirituel et à la relation de l'homme à Dieu, entre la fin du Moyen Âge et le début de l'époque moderne.

LE MISSIONNAIRE ET L'HÉRÉTIQUE :
L'EXEMPLE DE LA MISSION DE RICCOLDO DA MONTE
CROCE AUPRÈS DES NESTORIENS ET DES JACOBITES

Camille Rouxpetel

En 1288, quatorze ans après le concile d'Union de Lyon II et dans les dernières années de la présence franque en Terre sainte, Riccoldo da Monte Croce, dominicain originaire des environs de Florence¹, part en mission pour l'Orient, à la demande du pape Nicolas IV et du Maître général de l'Ordre. Il y reste une dizaine d'années. Ses études profanes, accomplies dans différentes universités européennes, ainsi que son cursus chez les dominicains, chez lesquels il entre en 1267, lui donnent une solide formation scholastique, dont la logique sous-tend l'ensemble de son œuvre. Celle-ci est composée de quatre ouvrages. Le 18 mai 1291, alors que Riccoldo se trouve à Bagdad, il apprend la chute de d'Acre, dont il voit affluer les survivants réduits en servitude. Il écrit alors cinq lettres, dans lesquelles il exprime sa douleur et son espoir. De retour à Florence, il rédige le récit de sa *peregrinatio*, ainsi que deux œuvres plus proprement didactiques, destinées aux missionnaires qui prendront sa suite, le *Contra legem Sarracenorum* et le *Libellus ad nationes orientales*. Dans le *Liber peregrinationis* et le *Libellus ad nationes orientales*, Riccoldo se met en scène comme pèlerin, mais surtout dans son activité missionnaire. Il fait dans le premier le récit de sa mission et de sa rencontre avec les chrétiens d'Orient, tandis qu'il expose dans le second, défini par Jean Richard comme « un véritable manuel à l'usage des missionnaires² », ses connaissances relatives aux nestoriens, aux jacobites, aux juifs et aux Tartares, et conclut par cinq règles générales, fondées sur son expérience.

L'entreprise missionnaire du dominicain passe par le cadre très codifié de la *disputatio* qui l'oppose au *respondens*, ici représenté par le jacobite ou le nestorien que Riccoldo et ses compagnons s'emploient à ramener dans l'orthodoxie romaine. Dans le discours de Riccoldo, cette confrontation, instrument

1 Sur la vie de Riccoldo, voir Emilio Panella, « Ricerche su Riccoldo da Monte di Croce », *Archivum Fratrum Prædicatorum*, n° LVIII, 1988, p. 5-85.

2 Jean Richard, *La Papauté et les Missions d'Orient au Moyen Âge (XIII-XV^e siècles)*, Roma, École française de Rome, 1998, p. 118.

de conversion, fige les deux théologiens dans leurs positions respectives : le prêcheur, instrument du *verbum Dei*, et l'hérétique, porteur d'une parole mensongère. Toutefois, les contraintes formelles et théologiques pesant sur cet échange n'empêchent pas le frère mendiant de remettre en cause les *a priori* occidentaux sur ces chrétiens d'Orient, en confrontant sa culture savante et religieuse à ses observations, fruits des dix années passées auprès de ces hommes qu'il a appris à connaître. Si la relation duale prend ici essentiellement la forme d'une confrontation, encadrée par des règles scholastiques et des impératifs religieux, elle permet aussi la rencontre et la redéfinition de l'autre dans une perspective moins polémique et plus subtile.

IDENTIFIER L'ALTÉRITÉ : ALTÉRITÉ THÉOLOGIQUE ET LITURGIQUE

202

Ici commence le livre de la pérégrination du Frère R* de l'Ordre des prêcheurs. Il contient, brièvement, les royaumes, les peuples, les provinces, les lois, les rites, les sectes, les hérésies et les monstres que j'ai trouvés dans les régions de l'Orient – afin que les Frères qui voudraient pour le Christ entreprendre la tâche de répandre la foi sachent ce dont ils ont besoin, et où et de quelle manière ils peuvent le mieux réussir³.

C'est par ces mots que Riccoldo introduit le récit de sa *peregrinatio*, qu'il place donc d'emblée sous le signe de son entreprise missionnaire. Partir en mission auprès des chrétiens d'Orient pose donc la question de la place que leur assigne la papauté romaine, dans ou hors de la Chrétienté. Jean Richard définit la mission comme « l'évangélisation des peuples vivant en dehors de la Chrétienté⁴ ». Riccoldo, même s'il apporte des nuances à son jugement après les avoir rencontrés, accuse les jacobites de monophysisme et les nestoriens de diophysisme. De cette altérité théologique découle explicitement, dans le récit de Riccoldo, leur qualification comme hérétiques, puis comme infidèles (*ex sua infidelitate*)⁵. Pourtant, en 1288, à l'occasion de l'ambassade de Barçaua en Occident, durant laquelle il est reçu par Nicolas IV et célèbre une messe en sa présence, le pape et ses évêques considèrent l'Église nestorienne comme

3 « *Incipit liber peregrinationis fratris R. ordinis predicatorum. Continentur autem in hoc libro sub breuitate regna, gentes, prouincie, leges, ritus, secte et hereses et mostra que inueni in partibus orientis ut fratres qui uellent laborem pro Christo adsumere pro fide dilatanda sciant quo indigent et ubi et qualiter magis possunt proficere* » (Riccoldo da Monte Croce, *Pérégrination en Terre Sainte et au Proche Orient, Texte latin et traduction*, dans *Lettres sur la chute de Saint-Jean d'Acre, Traduction*, éd. René Kappler, Paris, Honoré Champion, 1997, p. 36 pour le texte latin et p. 37 pour la traduction).

4 Jean Richard, *La Papauté et les Missions d'Orient*, op. cit., p. 3.

5 Riccoldo da Monte Croce, *Pérégrination en Terre sainte*, éd. cit., p. 128.

étant dans l'union avec l'Église romaine. Arrivant à Mossoul l'année suivante, Riccoldo explique que les nestoriens et les jacobites sont hérétiques parce qu'ils ne suivent pas les enseignements du concile de Chalcédoine sur la nature du Christ⁶, et donc infidèles, parce qu'ils adhèrent à d'autres croyances religieuses. Dans le prologue du *Libellus ad nationes orientales*, Riccoldo précise bien que l'objet de leur hérésie ne recouvre pas l'ensemble de leurs croyances, ni leur façon de croire, mais la seule question des modalités de l'Incarnation. Pour le reste, il ne les juge pas si éloignés des Latins (*Et quidem christiani illi non videntur multum longinqui*)⁷. Cet écart s'explique donc par une conception différente de l'hérésie et de l'Union. Le pape et ses évêques demandent la reconnaissance de la primauté pontificale, ce qui ne pose pas de problème au catholicos. En revanche, le clergé, suivi par la masse des fidèles, adhère à la doctrine diophysite, et c'est à eux que se confrontent Riccoldo et ses compagnons. Cette confrontation prend, dans le récit de Riccoldo, la forme d'une *disputatio* destinée à détruire les erreurs de ceux à qui il s'adresse⁸ et à assurer leur salut⁹. La bulle pontificale *Cum hora undecima* autorise en effet les missionnaires à prêcher devant les dignitaires des Églises orientales, leur clergé et l'ensemble des fidèles.

Dans la troisième des *Regule generales* qui concluent son *Libellus ad nationes orientales*, Riccoldo affirme le primat de la foi sur les rites :

En effet, bien qu'ils ne s'accordent pas avec nous pour ce qui est du rite, cela ne constitue en aucun cas un danger, du moment qu'ils s'accordent avec nous dans la foi, parce que la foi des chrétiens est une. Selon l'épître de l'apôtre aux Éphésiens, chapitre 4 : « Il n'y a qu'un Dieu, une foi », il ne dit pas un rite¹⁰.

En effet, Riccoldo n'accorde guère plus de quelques lignes à l'altérité liturgique des jacobites et des nestoriens¹¹. Ce déséquilibre entre altérité théologique et liturgique s'explique donc par le but d'évangélisation qui est le sien. Partir en mission consiste à ramener des hérétiques à la vraie foi, dont ils s'écartent sur des questions théologiques, et non à une unité rituelle. Il ne s'agit pas pour Riccoldo

6 *Ibid.*, p. 124 et p. 136.

7 *Id.*, *Libellus ad nationes orientales*, dans Antoine Dondaine, « Riccoliana : notes sur les œuvres de Riccoldo da Montecroce », *Archivum Fratrum Prædicatorum*, n° XXXVII, 1967, p. 119-176, ici p. 162.

8 *Id.*, *Pérégrination en Terre sainte et au Proche Orient*, éd. cit., p. 126-128.

9 *Ibid.*, p. 128.

10 « *Nam licet non concordent nobiscum in ritu non est periculum dummodo concordent in fide, quia fides christianorum est una, unde Apostolus Eph. 4 "Unus Deus una fides", non dicit unus ritus* » (Riccoldo da Monte Croce, *Libellus ad nationes orientales*, éd. cit., p. 169, je traduis).

11 Il relève essentiellement les différences relatives à la fabrication des hosties, pour laquelle jacobites et nestoriens utilisent du levain, ainsi que l'usage de la confession intérieure, qui s'oppose à l'usage romain de la confession auriculaire. Concernant les jacobites, il ajoute les différences relatives aux rites funéraires et traite des spécificités nestoriennes en matière d'administration du sacrement baptismal, ainsi que de nombreuses pratiques liées à la consécration des autels.

de s'étendre sur des détails insolites, propres à distraire un lecteur qui voyagerait ainsi par son intermédiaire, mais de se concentrer sur l'essentiel, afin d'être utile à un lectorat composé de futurs missionnaires. Ce faisant, il construit un couple : le missionnaire face à l'hérétique.

DÉFINIR L'ALTÉRITÉ

Au XII^e siècle, Hugues de Saint-Victor met en évidence les débats qui agitent la réflexion morale autour de l'articulation dialectique de l'extériorité (*foris*) et de l'intériorité (*intus*), qui deviennent des catégories essentielles de la pensée médiévale. Quand il présente les jacobites et les nestoriens, Riccoldo oppose la piété de leur comportement et l'hérésie de leurs croyances. Ce binôme comportement/croyance structure son discours :

204

Nous y [le couvent de Mar Matta¹²] allâmes et y trouvâmes des hommes tout adonnés à l'abstinence et à l'oraison. Car chaque jour, en plus de l'office du couvent, et qui est fort étendu, ils disaient debout le psautier tout entier. Mais ce sont des hérétiques¹³ [...].

Leur comportement (*habitus*), marqué par le renoncement, témoigne donc de leur piété, ce qui ouvre, pour les missionnaires, la possibilité de les évangéliser. Riccoldo rapporte d'ailleurs qu'il introduit sa prédication par cette opposition, afin de montrer aux jacobites que seule leur conception de la nature du Christ est erronée et qu'il est là pour rectifier leur erreur et les conduire au salut :

Nous répondîmes que nous étions venus pour leur salut et, prenant la parole, nous louâmes en eux leurs œuvres de perfection manifestes : un jeûne si rigoureux et si long, la plus grande abstinence et l'abondance et la ferveur de leurs prières, et nous les adjurâmes, par le sang du Crucifié pour lequel ils ont la plus grande vénération, de ne pas se laisser entraîner vers l'enfer par leur infidélité, malgré tant d'efforts, en leur montrant comment leur plus grande erreur portait sur le Christ¹⁴.

12 Le couvent jacobite de Mar Matta (Saint-Matthieu) est situé sur le mont Maqlûb, surnommé « l'Athos de l'Assyrie », à l'est de Ninive.

13 « *Ad quos accedentes inuenimus homines magne astinentie et magne orationis. Nam omni die preter aliud officium commune et ualde prolixum dicebant totum psalterium stando. Sunt uero heretici [...]* » (Riccoldo da Monte Croce, *Pérégrination en Terre sainte et au Proche Orient*, éd. cit., p. 124 et p. 125 pour la traduction).

14 « *Nos autem respondimus quod iueramus causa salutis eorum, et adsumpto uerbo commendauimus in eis opera perfectionis que ostendebant, scilicet tam strictum et tam longum ieiunum et maximam abstinentiam et prolixitatem et deuotionem orationis et adiurauimus eos per sanguinem crucifixi quem maxime uenerentur ne cum tot laboribus ex sua infidelitate descenderent ad infernum, et quomodo maxime in Christo errabant* » (*ibid.*, p. 128 et p. 129 pour la traduction).

Leur comportement témoigne en leur faveur; le geste, comme le vêtement¹⁵, constitue une sorte d'interface entre leur intériorité et ce que les autres en perçoivent. Leur hérésie n'est que le résultat d'une mauvaise croyance, dont la faute ne leur incombe pas. Au sujet des nestoriens, Riccoldo rend Nestorius et Théodore responsables¹⁶. La prédication consiste alors en l'explicitation de la foi. C'est ainsi que Riccoldo se met en scène, conduisant le patriarche à renier les erreurs de Nestorius¹⁷.

À l'inverse, afin de déprécier ceux qui, parmi les nestoriens, refusent sa prédication, Riccoldo oppose diamétralement leur comportement au sien et à celui de ses compagnons. Aux actes des nestoriens qui, « mus par une espèce de piété impie, [...] [leur offrent] un bon endroit et une église, et d'autres nécessités, à cette seule condition [qu'ils renoncent] à prêcher¹⁸ », répondent ceux de Riccoldo et ses compagnons :

Refusant absolument de faire un pacte avec l'enfer et la mort, [...] nous attestâmes publiquement au milieu d'eux que nous choisissons d'habiter dans la pauvreté en pleine rue, et sans toit, en prêchant librement la vérité de la foi, par amour pour Jésus-Christ qui est né pauvre dans une auberge, plutôt que de recevoir d'eux toute espèce de palais ou de biens de ce monde, sous condition de renoncer à la prédication¹⁹.

Le comportement des uns et des autres reflètent donc leur intériorité, leur intention. L'imitation du Christ des missionnaires latins s'oppose à la « piété impie » et aux biens temporels (*temporalia*) des nestoriens, à propos desquels Riccoldo conclut : « Ils préférèrent en effet la gloire des hommes à celle de Dieu²⁰. »

La théologie du XIII^e siècle marque un tournant dans la définition de la croyance, qui devient le mode de connaissance de l'invisible, requérant à la fois savoir et adhésion, ainsi que le résume déjà saint Anselme, quand il définit la foi « à la recherche de l'intelligence » (*quaerens intellectum*)²¹. Cette définition

15 Riccoldo note la même correspondance entre comportement, vêtements et piété à propos des nestoriens (*ibid.*, p. 148).

16 *Ibid.*, p. 136.

17 *Ibid.*, p. 152.

18 *Ibid.*, p. 152-153.

19 « *Nos autem totaliter recusantes pactum facere cum inferno et morte, [...] contestati autem publice fuimus inter eos quod potius eligebamus habitare pauperes in uia communi et sine domo et libere predicare fidei ueritatem amore Ihesu Christi, qui pro nobis natus est in diuersorio pauper, quam quecumque palatia uel quecumque temporalia recipere ab eis et a predicatione cessare* » (*ibid.*, p. 152 et p. 153 pour la traduction).

20 « *Dilexerunt enim magis gloriam hominum quam Dei* » (*ibid.*, p. 154 et p. 155 pour la traduction).

21 Voir à ce sujet la contribution de Jean-Claude Schmitt, « Du bon usage du *Credo* », dans *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001, p. 97-126 et particulièrement p. 98-101.

entraîne une distinction parmi ceux qui croient, selon qu'ils possèdent plus ou moins de raison. Riccoldo construit en partie le couple qu'il forme avec les chrétiens d'Orient sur ce critère. Il se présente, avec ses compagnons, prêchant « la parole de Dieu » (*verbum Dei*)²², tandis que les jacobites sont « loin de la vérité »²³. Riccoldo se met en scène dans son rôle de prédicateur et en définit ainsi les modalités : recours à l'argumentation rationnelle (*rationes*) et aux autorités (*auctoritates*), c'est-à-dire aux saintes Écritures et aux Pères²⁴. À l'inverse, les jacobites sont, selon lui, dépourvus « absolument d'arguments et de citations de l'Écriture²⁵ ». Quant aux nestoriens, Riccoldo relève que « ceux qu'ils baptisent, ils ne les instruisent pas dans la foi, et n'exigent pas qu'ils aient la foi²⁶ ». Le contenu minimum de la foi, entendue comme la bonne croyance nécessaire au salut²⁷, est défini par les deux principaux théologiens des Ordres franciscain et dominicain que sont saint Bonaventure et saint Thomas. Ils s'accordent sur la nécessité, pour les laïcs, de croire à l'unité et à la trinité des hypostases, à l'Incarnation, à la Passion et à la Résurrection, c'est-à-dire au *Credo*²⁸. Or le *Credo* est originellement cité par le catéchumène lors du baptême et lui reste lié, malgré l'évolution, à partir du XI^e siècle, vers le baptême des enfants. La confession, annuelle et obligatoire pour tout chrétien à partir de 1215, constitue l'autre occasion pour le prêtre de s'assurer de la connaissance du *Credo* par ses fidèles. Cela se révèle impossible pour les nestoriens et les jacobites, qui, ainsi que le relève Riccoldo, n'ont pas recours à la confession auriculaire, mais confessent directement leurs péchés à Dieu. Conformément à la distinction occidentale entre foi explicite et implicite, la tâche des missionnaires consiste alors en l'explicitation de la foi auprès des *minores* ou *simplices* qui ne l'ont pas, parce qu'on ne leur a pas enseignée. Les descriptions que donne Riccoldo de la foule des jacobites et des nestoriens qui refusent sa prédication les rangent bien dans cette catégorie. Il utilise, à propos des jacobites, le terme de *turba* (la foule en désordre), qu'il renforce en les qualifiant d'*insipientes* (dépourvus de raison)²⁹. Toutefois, à l'intérieur des groupes que constituent les jacobites et les nestoriens, Riccoldo distingue, en se fondant sur les mêmes critères relatifs à la raison et à la connaissance, ou à leur absence, ceux qui se convertissent et ceux qui le refusent. À la *turba* des jacobites qui mènent la sédition s'opposent

22 Riccoldo da Monte Croce, *Pérégrination en Terre sainte et au Proche Orient*, éd. cit., p. 126.

23 « *Ostenderunt se esse alienos a ueritate* » (*ibid.*, p. 128).

24 *Ibid.*, p. 128.

25 « *Et cum omnes rationes et scripture deficerent eis* » (*ibid.*, p. 130 et p. 131 pour la traduction).

26 « *Baptizandos autem non instruunt de fide nec fidem exigunt* » (*ibid.*, p. 144).

27 « *Sine fide impossibile est placere Deo* » (saint Paul, Hébr., XI, 6, cité par Jean-Claude Schmitt,

« Du bon usage du *Credo* », art. cit., note 3, p. 101).

28 *Ibid.*, p. 101.

29 Riccoldo da Monte Croce, *Pérégrination en Terre sainte et au Proche Orient*, éd. cit., p. 130.

les anciens (*maiores*)³⁰. Le terme *maiores* fait sans doute écho, pour un Latin, dominicain de surcroît, à ceux qui détiennent la foi explicite, et s'opposent donc, pour les théologiens latins, aux *minores*. Parmi ces *maiores*, un homme « en honneur auprès d'eux, et qui, par le privilège de la sainteté, était plus que tout autre estimé par eux³¹ ». Ceux des chrétiens orientaux qui se montrent réceptifs au prêche de Riccoldo et de ses compagnons sont donc les plus instruits et les plus éminents, à commencer par leurs archevêques et ceux qu'ils choisissent pour répondre aux missionnaires latins lors des *disputationes* publiques qu'ils provoquent dans l'espoir de les confondre. Significativement, la victoire de Riccoldo lors de ces confrontations est marquée par le triomphe de sa parole, qui ne fait que relayer la parole de Dieu, et le mutisme de ses adversaires : « l'Esprit Saint les [les jacobites] priva si bien de réplique et de parole que leur silence plongea dans la stupeur tous les assistants³² ».

Conformément à la théorisation dominicaine de la mission, par Humbert de Romans notamment, Riccoldo appuie constamment son œuvre de prédication, non seulement sur la détention d'une connaissance et l'utilisation de la logique, mais aussi sur sa foi et l'action de Dieu ou du Saint-Esprit³³. La prédication, conçue comme l'explicitation de la foi – une « pédagogie de la croyance³⁴ », en l'occurrence en la nature du Christ – permet selon Riccoldo de mettre en adéquation la piété des jacobites et des nestoriens avec leurs croyances. Il s'agit donc d'agir sur l'objet du « croire » et non pas sur ses modalités. Ils sont infidèles et hérétiques parce que l'objet de la croyance – la nature du Christ – est faux, mais leur façon de croire est juste.

Si, à de nombreuses reprises, Riccoldo rapproche et place sur le même plan jacobites et nestoriens³⁵, il les distingue également en hiérarchisant leur infidélité. Au sujet de la nature du Christ, il condamne également le monophysisme des jacobites et le diophysisme des nestoriens. Mais, tandis qu'il expose la doctrine jacobite sans autre commentaire, il rapproche les croyances nestorienne de l'adoptianisme³⁶, et surtout de l'islam, puisque « leur opinion sur le Christ rejoint presque en tout celle des Sarrasins » (*et de Christo fere idem*

30 *Ibid.*, p. 130.

31 « *Exurgens autem unus ex eis antiquus et honorabilis inter eos quem de sanctitatis prerogatiua inter omnes alios maxime commendabant* » (*ibid.*, p. 128).

32 « *Ita priuauit eos spiritus sanctus responsione et uerbo ut silentium eorum esset omnibus presentibus in stuporem* » (*ibid.*, p. 128). Il arrive la même chose aux nestoriens (*ibid.*, p. 154).

33 Il le résume notamment en conclusion à la réussite de sa prédication auprès des jacobites (*ibid.*, p. 130).

34 L'expression est de Jean-Claude Schmitt, « La croyance au Moyen Âge », dans *Le corps, les rites, les rêves, le temps*, op. cit., p. 79.

35 Ainsi à propos du mariage (Riccoldo da Monte Croce, *Pérégrination en Terre sainte et au Proche Orient*, éd. cit., p. 132), ou encore au sujet de la Trinité (*ibid.*, p. 132 et p. 144).

36 *Ibid.*, p. 138.

per omnia sentiunt quod Sarraceni), allant jusqu'à dire que les nestoriens « ont été des amis de Mahomet et se sont alliés à lui » (*ipsi Nestorini fuerunt amici Maccometti et confederati cum eo*)³⁷. De ce rapprochement découle, selon Riccoldo, une haine commune des jacobites, qu'ils persécutent de concert³⁸. Le même écart se retrouve à l'évocation des miracles des uns et des autres. Riccoldo rapporte le récit que lui font les jacobites, ainsi qu'à ses compagnons, de nombreux miracles accomplis par leurs Pères et leurs moines au monastère de Mar Matta. Il en détaille un en particulier. Le monastère, assiégé par les Curtes, a été miraculeusement protégé des dégâts qu'aurait dû causer un rocher précipité du haut de la montagne qui le surplombe. Riccoldo atteste de la véracité de ce miracle en témoignant qu'il a pu voir le rocher en question, encastré dans le mur d'enceinte du monastère. Il insiste à deux reprises sur le témoignage visuel (*oculata fide*) qui demeure de ce miracle et, selon lui, le fonde en vérité³⁹. En revanche, lorsqu'il évoque les miracles rapportés par les nestoriens, Riccoldo les remet en question. Ainsi, à propos du supposé voyage du patriarche nestorien de Bagdad à la Mecque, qui ne lui aurait pris que « le temps d'un clin d'œil », Riccoldo remarque que « la Mecque est à plus de trente journées de Baldach⁴⁰ ». Il réfute donc par la logique ce supposé miracle, quand la même logique, fondée sur un témoignage visuel, lui commande de croire dans celui que lui rapportent les jacobites. L'évocation de ce miracle par les nestoriens intervient au cours d'une argumentation visant à défendre leurs croyances. Mettre en doute ces miracles est donc un moyen supplémentaire pour Riccoldo de les discréditer. Ils désignent alors leur croyance comme « leur erreur⁴¹ ».

RÉAGIR À L'ALTÉRITÉ

Sa rencontre avec les jacobites et les nestoriens permet à Riccoldo de nuancer son jugement et de définir des règles pratiques destinées à ceux qui le suivront dans l'évangélisation des hérétiques et des infidèles.

Riccoldo, tout en donnant le détail des erreurs des jacobites et des nestoriens, leur laisse également la parole. Ainsi rapporte-t-il dans le *Libellus* les propos des nestoriens au sujet du nom que leur donnent les Latins : « Nous savons que les nestoriens nient être les imitateurs de Nestorius, réputation dont ils conçoivent

³⁷ *Ibid.*, p. 140.

³⁸ *Ibid.*, p. 140-142.

³⁹ *Ibid.*, p. 126.

⁴⁰ « *Ipsi etiam dicunt quod patriarcha eorum quem ipsi uocant iaffelit, quod interpretatur uniuersalis, in momento et in ictu oculi iuit de Baldacco ubi est sedes eius in Meccham ubi fuit sepultus Maccomettus. Distat autem Meccha a Baldacco plus quam triginta dietis* » (*ibid.*, p. 150 et p. 151 pour la traduction).

⁴¹ « *Errorem autem suum defendunt ex duobus* » (*ibid.*, p. 150).

de la honte, et disent que leur nom ne vient pas de Nestorius, mais de Jésus le Nazaréen, et veulent être appelés *nazantarei*, c'est-à-dire nazaréens⁴² ». Riccoldo, en rapportant leurs propos, expose un argument qui va dans le sens contraire de son réquisitoire contre l'hérésie des nestoriens, qu'il présente justement comme étant fondée sur les doctrines défendues par Nestorius. Ce passage du *Libellus* fait sans doute écho à une phrase du patriarche nestorien rapportée par Riccoldo dans son *Liber peregrinationis* : « [...] si bien que le patriarche lui-même, en présence de tous, se démentit et dit qu'il n'était pas Nestorien ou imitateur de Nestorius⁴³ ». Dès lors qu'ils renoncent aux erreurs de Nestorius, les « nestoriens » ne sont plus hérétiques, mais à nouveau dans le giron romain. Leur hérésie ne serait donc que nominale, et la prédication de Riccoldo permet de lever ce qui ne serait qu'un simple malentendu, ainsi que le suggérait déjà sa discussion sur la terminologie trinitaire des nestoriens⁴⁴.

Le missionnaire dominicain donne un jugement nuancé de l'hérésie des chrétiens qu'il rencontre en Orient, distinguant entre nestoriens et jacobites, ceux-là étant jugés plus éloignés de la vraie foi que ceux-ci, mais aussi entre ceux qui acceptent de le suivre, les plus sages et les plus savants, et ceux qui le refusent. Il remarque également la piété de leur comportement et de certains de leurs actes. Son expérience lui permet d'exprimer ses doutes dans une note autographe, en marge du manuscrit du *Libellus ad nationes orientales* :

Hérétiques. Indique que < lorsque > je les appelle ici ou là hérétiques, je le dis en demeurant dans le doute, et non avec certitude. En effet, le pape n'a pas encore établi si ces Orientaux, jacobites et nestoriens, sont hérétiques. Mais, comme il existe des arguments pour et contre, j'attends la décision du pape ou même du magistère⁴⁵.

Son jugement est donc en partie fondé sur son expérience, mais en dernier recours, pour les questions théologiques, il le suspend à la décision pontificale. En revanche, son expérience est souveraine lorsqu'il s'agit de définir des règles pratiques régissant les rapports entre missionnaires et hérétiques :

42 « *Sciendum est quod nestorini ex verecundia negant se imitatores Nestorii, et dicunt quod denominantur non a Nestorio sed a Ihesu Nazareno et volunt vocari nazantarei, id est nazareni* » (*id.*, *Libellus ad nationes orientales*, éd. cit., p. 163, je traduis).

43 « *[...] ut ispe patriarcha coram omnibus mentiretur et diceret se non esse Nestorinum nec imitorem Nestorii* » (*id.*, *Pérégrination en Terre sainte et au Proche Orient*, éd. cit., p. 152 et p. 153 pour la traduction).

44 *Ibid.*, p. 138-140.

45 « *Heretici. Nota quod < quando > hic uel ubicumque appello eos hereticos dico opinatiue et non certitudinaliter. Nondum enim diffinitum est per papam utrum sint heretici illi iacobini et nestorini orientales. set sunt argumenta pro et contra et expecto determinationem papalem uel etiam magistralem* » (*id.*, *Libellus ad nationes orientales*, Bibliothèque nationale de Florence, manuscrit, Conv. Soppr. C 81173, f. 219^v ; cité dans *id.*, *Pérégrination en Terre sainte et au Proche Orient*, éd. cit., note 22, p. 17 ; je traduis).

[...] les règles que j'ai apprises de mon expérience et à mes dépens, au cours de ma pérégrination avec mes compagnons ; en effet, lorsque je suis parti, je ne savais pas ce qu'il convenait de savoir, mais j'étais tel le médecin qui commence sans être parfaitement formé, et est contraint d'apprendre la médecine en la pratiquant⁴⁶.

La première de ces règles consiste en la connaissance de l'arabe et des dialectes. Riccoldo juge cet apprentissage indispensable, particulièrement pour les missionnaires, quand il ne l'est pas « pour vendre et acheter et vivre ensemble⁴⁷ ». Ne disposant pas des connaissances théologiques nécessaires à la traduction de termes spécifiques comme « nature, ou hypostase, ou personne, ou forme⁴⁸ », les interprètes risquent de dire un mot pour un autre et ainsi créer des malentendus préjudiciables au succès de la prédication. En effet, sa connaissance de l'arabe lui a permis de prêcher directement devant les jacobites, les nestoriens et les maronites, ainsi que de déterminer qu'en matière de doctrine trinitaire, de nombreuses difficultés venaient de malentendus terminologiques. De ses disputes publiques avec les nestoriens et les jacobites, organisées à l'initiative de ces derniers, Riccoldo tire les deux règles suivantes, qui concernent l'acquisition de solides connaissances théologiques. De ses succès inégaux, le missionnaire dominicain tire la quatrième règle qui porte sur l'auditoire à viser prioritairement. Étant plus chanceux auprès des prélats et des plus savants d'entre eux, Riccoldo conseille de s'adresser d'abord aux *maiores*, plus à même de comprendre la prédication, d'être convaincus et donc de convaincre leurs coreligionnaires en retour et de commencer par ce qu'il y a de plus simple et compréhensible. Du comportement des chrétiens d'Orient, qui « sont tous hypocrites et flagorneurs et s'abaissent volontiers, en disant qu'ils sont des pécheurs, des hommes simples et ne valent rien, [et qui], lorsque les nôtres se glorifient en quoi que ce soit, nous méprisent, nous et notre doctrine⁴⁹ », il conclut qu'il convient d'adopter une attitude respectueuse et humble (*reverenter et humiliter*).

C'est en missionnaire, chargé de porter la contradiction au cœur même des communautés chrétiennes orientales, et en théologien, que Riccoldo da Monte Croce appréhende les nestoriens et les jacobites. Si, conformément à la pensée de son temps et à l'instar des pèlerins qui ont laissé le récit de leur entreprise,

46 «[...] *quas regulas ego per experientiam didici cum dispendio peregrinationis mee et sociorum; non enim sciebam que scire oportet quando ivi, sed more imperfecti medici processi, qui practicando conatur discere medicinam* » (*ibid.*, p. 168).

47 *Ibid.*, p. 168.

48 *Ibid.*, p. 169.

49 «[...] *nam ipsi orientales quasi omnes sunt ypocrite et adultores et multum se humiliant, dicentes se esse peccatores et simplices et nichil valere : unde quando nostri magnificent se in aliquo, contempnunt nos et nostram doctrinam* » (*ibid.*, p. 169, je traduis).

il construit l'altérité orientale autour des catégories *foris* et *intus*, il insiste davantage sur les caractéristiques propres à faire échec à sa prédication, ou à en permettre le succès. Ainsi, opposer les chrétiens romains et orientaux selon leur degré de perméabilité à la rationalité est typique de l'activité missionnaire, telle qu'elle est théorisée par les franciscains et les dominicains, et notamment pour ces derniers, par Humbert de Romans. Les œuvres de Riccoldo da Monte Croce reflètent trois temps, celui de la formation et de la préparation, celui de la prédication et enfin celui de la réflexion qui conduit à la définition de nouvelles règles, fondées sur l'expérience. À ces trois moments correspondent trois façons d'appréhender les chrétiens d'Orient, en théorie et en se fondant sur une connaissance scripturaire, puis par la rencontre (cela suppose une certaine capacité d'adaptation, et se traduit, chez Riccoldo, par son ouverture d'esprit et sa faculté à remettre en cause certains préjugés), et enfin réflexivement, une fois de retour en Occident, de façon à la fois plus empirique et plus polémique.

POUR QUI EST-ON ÉTRANGER ? NORMES ET RÉALITÉS
DE LA DISTINCTION *FORESTIERI/CITTADINI*
DANS LES COMMUNES ITALIENNES (XII^e-XIV^e SIÈCLE)

Cédric Quertier

« Mais la population [*cittadinanza*] à présent mélangée
avec Campi, Certaldo, et Fegghine,
se voyait pure en son moindre artisan.
O comme il vaudrait mieux avoir pour voisins
les gens que je dis, et que vos confins
soient à Galuzzo et à Trespiano,
plutôt que dans la ville, et supporter la puanteur
du vilain d'Agulfon, de celui de Signa,
qui a déjà l'œil aux aguets pour escroquer [*barratare*]¹. »

Du haut de son élitisme, Dante Alighieri regrette que la citoyenneté soit dévoyée en étant accordée à d'autres personnes qu'à celles qui sont nées « en son antique enceinte » (*dentro da la cerchia antica*)². Il exprime ainsi le point de vue des plus anciennes familles, pour qui la citoyenneté est un signe majeur de distinction, voire de noblesse, matérialisé par la frontière nette de la muraille urbaine, alors que les exemples ne manquent pas dans les nouvelles italiennes de farces menées au détriment des étrangers (*forestieri*)³, au point que le couple citoyen/étranger semble former un stéréotype.

1 « *Ma la cittadinanza, ch'è or mista / di Campi, di Certaldo e di Fegghine, / pura vediesi ne l'ultimo artista. // Oh quanto fora meglio esser vicine / quelle genti ch'io dico, e al Galluzzo / e a Trespiano aver vostro confine, // che averle dentro e sostener lo puzzo / del villan d'Aguglion, di quel da Signa, / che già per barattare ha l'occhio aguzzo !* » (Dante Alighieri, *Paradiso*, XVI, 49-57, trad. Jacqueline Risset, dans *La Divine Comédie. Le Paradis/Paradiso*, Paris, Garnier-Flammarion, 2004 [1990], p. 155).

2 *Ibid.*, p. 147 (Dante Alighieri, *Paradiso*, XV, 97).

3 Patrick Boucheron, « La sociologie implicite de la Novellistica italienne à la fin du Moyen Âge », dans Bernard Lahire (dir.), *Ce qu'ils vivent, ce qu'ils écrivent. Mises en scène littéraires du social et expériences socialisatrices des écrivains*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 2011, p. 537-566.

Or, parmi les travaux qui interrogent depuis maintenant quelques décennies les problématiques de l'immigration, de l'extranéité et de l'étrangeté⁴, les études des médiévistes italiens furent les premières à abandonner le point de vue démographique du migrant pour adopter l'angle sociétal de l'étranger⁵. C'est en inscrivant mes propos dans cette perspective que je souhaite interroger les relations complexes qu'entretiennent étranger (*forestiero*)⁶ et citoyen (*cittadino*) dans les communes italiennes du XII^e au XIV^e siècle.

Ces dernières offrent en effet un terrain d'enquête très favorable en raison d'une abondance bien connue de sources, due à la formalisation précoce d'institutions communales autonomes qui mettent par écrit leur *ius proprium* dès la seconde moitié du XII^e siècle. D'abord conçus sur le modèle des *libri feudorum*, les coutumes, puis les brefs et surtout les statuts des communes italiennes, constituent une production réglementaire et législative d'un grand intérêt. Ils combinent un degré élevé d'abstraction et d'organisation (division en livres thématiques, etc.)⁷ avec une attention portée à tous les aspects pratiques de la vie urbaine, qui sont progressivement pris en compte dans les révisions périodiques. Une vingtaine de brefs, coutumes et statuts communaux de l'Italie du Nord et du centre, rédigés entre la fin du XII^e siècle et le milieu du XIV^e siècle, serviront de base à la réflexion.

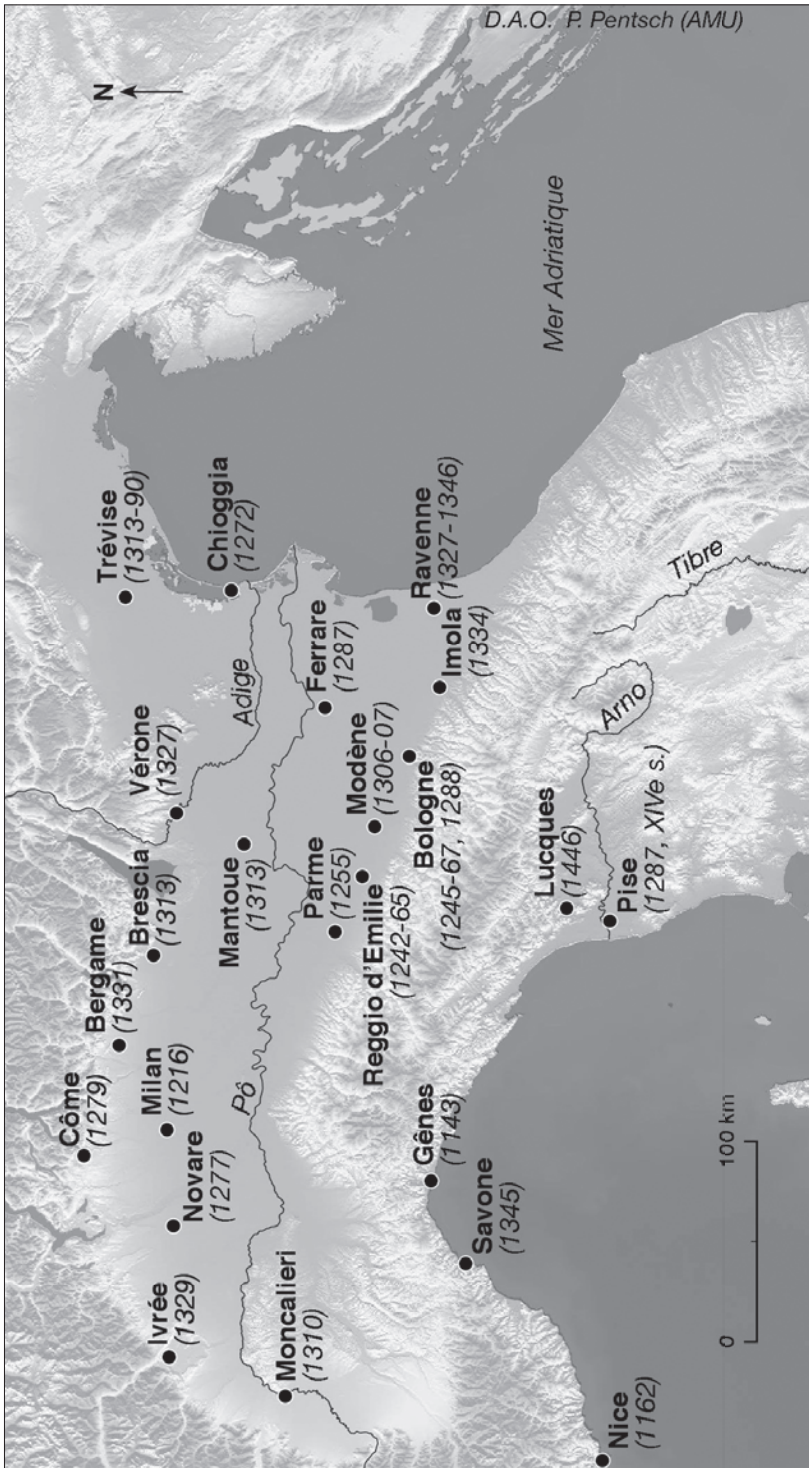
L'existence de ces statuts est par ailleurs rendue possible par l'affirmation à la tête des communes d'une élite laïque solidement formée au droit dans les universités. Et c'est aussi contre les conséquences de cette affirmation que vitupère Dante Alighieri, pour qui les changements induits par l'avènement des cités-États italiennes brouillent les divisions en catégories facilement individualisables. Mon propos est précisément de montrer que le couple de notions citoyen/étranger est un élément structurant de l'idéologie des élites communales, telle qu'elle s'exprime à travers l'idéal des normes statutaires. Pour autant, la mobilité sociale des XII^e-XIV^e siècles semble induire une recomposition de ces catégorisations sociétales, remettant en question la pertinence d'une division nette entre citoyens et étrangers. La catégorie d'étranger est en effet loin d'être uniforme et les limites qui la séparent de la catégorie de citoyenneté

4 L'extranéité désigne de manière neutre le caractère de ce qui est étranger, et s'emploie souvent pour désigner une extériorité par rapport à un groupe (au sens social), tandis que l'étrangeté renvoie à un jugement de type ethnocentrique, qui qualifie cette extériorité comme surprenante ou inhabituelle.

5 *Circolazione di uomini e scambi culturali tra città (secoli XII-XIV)*, Atti del XXII Convegno Internazionale di Studi (Pistoia, 13-16 maggio 2011), Roma, Viella, 2013.

6 La langue italienne moderne différencie *forestieri* (forains, étrangers à la ville) et *stranieri* (étrangers au royaume).

7 Didier Lett (dir.), « Codicologie et langage de la norme dans les statuts de la Méditerranée occidentale à la fin du Moyen Âge (XII^e-XV^e siècles) », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, n° 126/2, 2014 [<http://mefrm.revues.org/2035>, mis en ligne le 3 septembre 2014, consulté le 8 avril 2016].



Carte 1. Localisation des communes étudiées (conception : C. Quartier)

se brouillent dès lors que l'on porte le regard au-delà des statuts juridiques : il est alors plus pertinent d'examiner les relations interpersonnelles médiatisées par les institutions communales.

L'ÉTRANGER FACE AU CITOYEN : UNE DICHOTOMIE EXCLUSIVE ?

Les statuts communaux ne définissent presque jamais de façon explicite le groupe des étrangers (*forestieri*), dont on ne peut délimiter les contours qu'en creux, puisqu'il s'agit de ceux qui ne sont pas nés dans la ville, n'y ont acheté ni maison ni moyens de production, n'y ont pas établi leur famille, ne participent pas à l'effort commun (impôts, tours de garde, service militaire) : toutes choses que doivent faire les citoyens pour être considérés comme tels. Semblent donc au premier abord indissociables l'être sociopolitique représenté par le citoyen (*cives, cittadino*) et le non-être représenté par l'étranger (*forestiero*).

216

La nature juridique – donc idéaliste – des statuts communaux laisse par ailleurs apparaître une image dépréciée des *forestieri* : mon hypothèse est qu'en délimitant ses marges juridico-politiques, la commune italienne « se pense elle-même en pensant les *forestieri* », pour paraphraser A. Sayad, et qu'elle fait émerger une « pensée d'État »⁸. Cette pensée apparaît dans la seconde moitié du XIII^e siècle sous la forme de l'idéologie du Bon Gouvernement, qui substitue à l'institutionnalisation de la conflictualité les idéaux de paix et de concorde, et entraîne une distinction accrue entre ce qui est prescrit et ce qui est proscrit.

Les *forestieri* font alors l'objet d'un ensemble de restrictions politiques, car ils troublent le jeu bien ordonné des luttes de factions internes. Lors d'émeutes, ils ont ainsi interdiction d'entrer en ville, car ils pourraient constituer un renfort extérieur⁹, sous peine d'« être considéré[s] comme les ennemis les plus mortels de la Commune, et spécialement de tout le Peuple »¹⁰. Ils sont également considérés comme des miliciens à la fidélité douteuse, qu'on exclut préventivement de tous les postes sensibles, comme la garde des portes de la ville ou des fortifications du *contado*. Même à Bologne, où existent des sociétés

8 Abdelamayek Sayad, « Immigration et "pensée d'État" », dans *La double absence, des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p. 396.

9 *Repubblica mutinensis (1306-1307)*, éd. Emilio Paolo Vicini, dans *Corpus statutorum italicorum*, 13-14, Milano, Hoepli, 1932, t. I, p. 282-286 (Modène) ; *Statuti di Bologna, dell'anno 1245 all'anno 1267*, dans *Dei Monumenti storici pertinenti alle province della Romagna*, serie prima, éd. Luigi Frati, Bologna, 3 vol., 1869-1877, VIII, 84, p. 270, pour des corrections de 1250-1252, puis de 1259-1260. Le chiffre romain (VIII) indique le livre du statut et le chiffre en caractères arabes (84) indique le numéro de la rubrique (désormais rub.).

10 *Ibid.*, XI, 132, t. III, p. 400 (rub. de 1259-1262).

d'armes ouvertes aux *forestieri* (celles des Lombards, des Toscans et des Stella)¹¹, il leur faut résider en ville depuis deux ans avant de pouvoir les intégrer. Ils apparaissent enfin désarmés, au sens propre comme au sens figuré. Pour limiter la violence, certaines communes interdisent aux *forestieri* le port d'armes, laissant aux aubergistes le soin de diffuser l'information¹², alors que d'autres les y autorisent mais les obligent à fournir une importante caution, à présenter un fidéjusseur et à prêter serment¹³. Or, désarmer les *forestieri* revient à les laisser sans défense, sans possibilité de réaction face aux agressions. Alors que « les mots qui blessent et qui font rire aux dépens de l'adversaire¹⁴ » font partie des ressources normales de la conflictualité dans l'Italie communale, il était ainsi défendu, à Mantoue, d'offenser les *forestieri*, indice en creux que cela pouvait régulièrement être le cas¹⁵.

Qui ne peut défendre son honneur par les armes peut espérer le faire par les lois. Mais celles des communes italiennes s'avèrent partielles et partiales, ce qui permet d'exercer un contrôle resserré sur les étrangers en restreignant leurs capacités judiciaires dans de nombreux domaines :

1) Les cas concernant les *forestieri* sont réservés aux plus hautes autorités judiciaires¹⁶, qui renforcent d'ailleurs leur autorité par ces mesures visant à protéger les *forestieri* de l'arbitraire des officiers subalternes.

2) Les défenses judiciaires des *forestieri* sont réduites au minimum. Leur honneur étant impossible à évaluer, leur témoignage n'est pas considéré comme digne de foi¹⁷ : ils ne peuvent ni instrumenter d'actes, ni être aidés par un

11 Antonio Ivan Pini, « Nazioni mercantili, "societates" regionali e "nationes" studentesche a Bologna nel Duecento », dans Giovanna Petti Balbi (dir.), *Comunità forestiere e "nationes" nell'Europa dei secoli XIII-XVI*, Napoli, Liguori, 2001, p. 23-40.

12 *Statuti di Bologna*, éd. cit., X, 107, t. III, p. 237, et XII, 30, t. III, p. 567 (1245-1267, ici ajouts de 1261-1265) ; *Statuta civitatis Montiscalerii*, dans *Historiae patriae monumenta* [désormais HPM], *Leges municipales*, t. XV, vol. 1, Augustae Taurinorum, 1838, col. 1415 (1310) ; *Statuti Bonacolsiani*, éd. Ettore Dezza, Anna-Maria Lorenzoni, Mario Vaini, Mantoue, Gianluigi Arcari, 2002, I, 58, p. 150 et I, 60, p. 162-163 (Mantoue, 1313).

13 *Statuta communitatis Novariae (anno 1277 lata)*, éd. Antonio Ceruti, Novariae, 1879, rub. 104, p. 53 (Novare, 1277) ; *Statuti di Bologna dell'anno 1288*, éd. Gina Fasoli et Pietro Sella, Città del Vaticano, 1937, V, 136 [rub. de 1283], p. 570 ; *Statuto ravennate di Ostasio da Polenta (1327-1346)*, éd. Umberto Zaccarini, dans *Monumenti storici*, série 1, *Statuti*, Bologna, Deputazione di storia patria per le province di Romagna, 1998, III, 28, p. 238 (Ravenne, 1327-1346).

14 Jean-Claude Maire-Vigueur, *Cavaliers et citoyens. Guerre, conflits et société dans l'Italie communale, XII^e-XIII^e siècles*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2004, p. 335.

15 *Statuti Bonacolsiani*, éd. cit., I, 36, p. 147.

16 *Consuetudini e statuti reggiani del secolo XIII*, éd. Aldo Cerlini, Milano, Hoepli, 1933, I, 30, p. 98 (Reggio d'Émilie, 1265).

17 *Statuti del Comune di Ivrea*, éd. Gian Savino Pene Vidari, Turin, Deputazione subalpina di storia patria, 3 vol., 1968, 1969 et 1974, IV, 25, p. 266 (1329) ; *Statuti Bonacolsiani*, éd. cit. (Mantoue, 1313), I, 13, p. 131.

citoyen¹⁸, ni en accuser un¹⁹. Inversement, l'offense ou le meurtre d'un *forestiero* peut rester impuni dès lors qu'il n'empêche pas le règlement d'une dette²⁰. Il s'agit donc pour la commune de réaffirmer sa souveraineté en profitant de leur éventuelle situation de désaffilié ou de déraciné pour les punir plus sévèrement.

3) Les *forestieri* ont obligation de prêter serment d'obéissance aux lois de la commune d'accueil. Il s'agit moins de leur faire renier les lois de leur commune d'origine que de les obliger à respecter la décision du tribunal, sachant qu'existe parfois un tribunal spécial (*curia forinsecorum*), constitué de juges des deux communes chargés d'appliquer les accords bilatéraux²¹.

4) Un régime de sanctions plus strict est infligé aux *forestieri*. Si l'utilisation de la procédure sommaire²² est parfois difficile à interpréter²³, existe en revanche un régime d'amendes clairement discriminatoires pour les *forestieri* : ils payent davantage que les citoyens, souvent le double²⁴, voire, à Parme, le centuple²⁵. Quant aux sanctions corporelles à l'encontre des criminels étrangers refusant de se soumettre aux lois communales, elles sont très dures et leur publicité vise à les rendre exemplaires : torture et bannissement perpétuel²⁶, mutilations²⁷, et même pendaison suivie de décapitation ou d'immersion en mer²⁸.

Comment alors ne pas penser que le délit jugé objectivement par la commune permet de révéler un crime subjectif, celui d'être étranger²⁹ ? L'idéologie du Bon Gouvernement cacherait donc véritablement une pensée d'État partagée par les rédacteurs des statuts communaux et les élites communales, pour laquelle le *forestiero* serait la figure repoussoir permettant de délimiter et donc

18 *Ibid.*, II, 70 et 71, p. 230.

19 *Statuti del Comune di Ivrea*, éd. cit., IV, 25, p. 266.

20 *Statuta antiquissima saone (1345)*, éd. Laura Balletto, dans *Collana storica di fonti e studi*, 8-9, Bordighera, Istituto internazionale di studi liguri, 1971, II, 24, t. II, p. 26 (Savone).

21 Gionata Tasini, *Tribunali intercittadini e curie forinsecorum nei comuni dell'Italie centro-settentrionale (secc. XII-XIII)*, thèse sous la dir. de Giuliano Pinto en cotutelle avec Elisabeth Crouzet-Pavan, Firenze, 2008.

22 Charles Lefèbvre, « Les origines de la procédure sommaire aux XII^e et XIII^e siècles », *Ephemerides Juris Canonici*, n° 12, 1956, p. 149-197 ; Alessandro Lattes, *Studii di diritto statutario. I. Il procedimento sommario o planario negli statuti*, Milano, Hoepli, 1886, p. 1-66 et Hans Karl Briegleb, *Einleitung in die Theorie der summarische Prozesse*, Leipzig, Tauchnitz, 1859.

23 *Statuti di Imola del secolo XIV*, éd. Serafino Gaddoni, dans *Corpus statutorum italicorum*, 13, Milano, 1931, II, 8, p. 109 et II, 19, p. 116 (1334).

24 *Statuti di Bologna dell'anno 1288*, éd. cit., V, 136, p. 498-499, notamment les ajouts de 1283, p. 570, et de 1285, p. 581 ; *Statuto ravennate*, éd. cit., III, 3, p. 222 ; *Statuti del Comune di Ivrea*, éd. cit., III, 19, p. 170. Cette inégalité de traitement semble également s'étendre au sud du royaume de France (Bernard D'Alteroche, *De l'étranger à la seigneurie à l'étranger au royaume. XI^e-XV^e siècles*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 2002, p. 174-176).

25 *Statuta comunis Parmae anno 1255*, dans *Monumenta Historica pertinentia ad provincias parmensem et placentinam*, éd. Amadio Ronchini, Parme, Fiacadorius, 1856, p. 277-278.

26 *Lo statuto di Bergamo di 1331*, éd. Claudia Storti Storchi, Milano, Giuffrè, 1986, IX, 41, p. 184.

27 *Statuta communitatis Novariae*, éd. cit., 98, p. 48-49.

28 *Statuta antiquissima saone*, éd. cit., II, 6, t. II, p. 12.

29 Abdelmayek Sayad, « Immigration et "pensée d'État" », art. cit., p. 400.

de définir l'idéal citoyen³⁰. Cette idéologie semble ainsi prendre ses distances avec la doctrine canonique du XII^e siècle, qui définissait l'étranger comme un pèlerin en transit n'ayant pas à connaître la loi du lieu dans lequel il se trouvait temporairement, à moins qu'il ne s'installât sur place³¹.

L'image d'un couple structurant majeur de l'Italie communale semble donc se dessiner, mais il ne faut pas tenir pour acquise la déformation induite par la source retenue et notre propre pensée cartésienne. Si les *forestieri* ne sont pas définis en soi, c'est surtout parce qu'il n'existe pas de statut unifié de *forestiero* : en réalité, l'altérité juridique se fragmente pour devenir plurielle, et l'extranéité n'est plus absolue, mais devient progressive, intensive, et pourrait davantage se concevoir en terme de cercles concentriques.

LA FRAGMENTATION DE L'ALTÉRITÉ JURIDIQUE

Si les *forestieri* sont définis comme des non-citoyens, la question de la frontière territoriale pose problème. Depuis les études de G. De Vergottini, on admet que les communes italiennes ont une juridiction schématiquement organisée en cercles concentriques : la cité, qui regroupe à l'intérieur des enceintes les citoyens disposant d'une pleine capacité juridique, est entourée de *borghi*, dont les habitants jouissent de certaines prérogatives sans pour autant bénéficier de la citoyenneté, puis d'un *suburbium* englobant les faubourgs des alentours³². Cette tripartition est ensuite complétée par le *contado* lorsque la commune affermit son emprise sur son ancien comté et évêché, puis par le district, espace dans lequel elle s'étend lorsqu'elle s'affirme comme État territorial ou régional.

Dans la mesure où définir consiste étymologiquement à délimiter, la définition juridique et territoriale des *forestieri* est intimement liée à l'évolution des limites (*finis*) du territoire communal, qui reste le cadre de référence. G. Tasini a ainsi montré pour le cas de Pise³³, dont la conquête du *contado* est très précoce, que l'attention des législateurs pour les *forestieri* apparaissait dans les corrections du *Constitutum usus* (1160) et du *Constitutum legis* (1160 ou 1165), et plus précisément dans celles des années 1162-1164, qui voient l'empereur Frédéric I^{er} Barberousse concéder « aux Pisans et ceux qui sont de leur district » (*Pisani et hii qui de eorum districtum sunt*) le privilège d'une juridiction autonome (6 avril 1162) sanctionné par la rédaction de deux brefs

30 Pierre Bourdieu, « Esprits d'État », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 96-97, 1993, p. 49-62.

31 Huguccio de Pise, *Summa Decreti*, canon 2, D. VIII, *verbo Peregrini* (*Codex Vaticanus*, 2280, fol. 8r., col. 1) et au canon 11, D. XII, *verbo Illa* (*ibid.*, fol. 11, col. 2).

32 Giovanni De Vergottini, « Origini e sviluppo storico della comitatina », *Studi Senesi*, n° 43, 1929, p. 285-413.

33 Gionata Tasini, *Tribunali intercittadini e curie forinsecorum*, *op. cit.*, p. 127-150.

communaux (1162 et 1164). L'apparition des *forestieri* dans les textes est donc concomitante de l'établissement de la juridiction communale sur le territoire de la cité. Dans les ajouts postérieurs, entre 1186 et 1195, les législateurs font par ailleurs progressivement la différence entre les « *forestieri* de notre district » (*foretanei nostri districtus*), partageant une grande partie des droits des citoyens, et les « *forestieri* qui ne sont pas de notre district » (*foretanei non nostri districtus*), de plus en plus assimilés à de véritables étrangers³⁴. De manière plus éloquente, les *contadini* sont comptés parmi les étrangers dans le statut pérugin de 1279, alors qu'ils en sont formellement exclus dans celui de 1342³⁵. En réalité, P. Gualtieri a montré dans le cas florentin que les habitants du *contado* étaient progressivement intégrés à la citoyenneté en s'acquittant avec régularité de leurs obligations fiscales et personnelles (*onera et factiones*)³⁶.

220

Avec l'appropriation du *contado* par les communes et la construction d'États territoriaux au XIV^e siècle, la citoyenneté commence à être pensée à l'échelle régionale³⁷. W. M. Bowsky a ainsi étudié le cas des citoyens « silvestres » (*cives silvestres*) de Sienne (dont l'existence est également attestée à Lucques³⁸ et à Pise³⁹), ces ressortissants du *contado* assez puissants pour contourner leurs obligations envers la commune et pour modeler une citoyenneté particulière, adaptée à leur statut social de riches propriétaires terriens : ils continuent à vivre toute l'année dans le *contado*, où ils bénéficient d'exemptions fiscales pour leurs propriétés, sans pour autant payer l'impôt communal, obligatoire depuis 1309. En réaction, dès 1333, la commune de Sienne leur impose durant six ans un contrôle annuel pour vérifier s'ils remplissent bien les conditions requises⁴⁰.

Ces six ans constituent une véritable période probatoire après l'acquisition d'une citoyenneté et montre que la naturalisation⁴¹, loin d'effacer toutes les différences pour les *forestieri* devenus *cittadini*, déplace la frontière à l'intérieur du nouveau groupe. En effet, « les “hommes nouveaux” des années 1280

34 *Ibid.*, p. 136-137.

35 Alberto Grohmann, « Presenza e radicamento dei forestieri a Perugia tra XIII e XV secolo: sulla base delle fonti fiscali », dans Gabriella Rossetti (dir.), *Dentro la città: stranieri e realtà urbane nell'Europa dei secoli XII-XVI*, Napoli, Liguori, 1989, p. 235-256, ici p. 238-239.

36 Piero Gualtieri, *Il comune di Firenze tra Due e Trecento*, Firenze, Olschki, 2009, p. 9-12.

37 Patrick Gilli, « Comment cesser d'être étranger : citoyens et non-citoyens dans la pensée juridique italienne de la fin du Moyen Âge », dans *L'Étranger au Moyen Âge*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000, p. 59-77, ici p. 66 sq.

38 Statut de 1446, IV, 207, cité dans Antonella Romiti, *Le concessioni del privilegio della cittadinanza a Lucca dal 1369 al 1448 (con appendice)*, tesi di laurea, Università di Pisa, 1983-1984, p. 31.

39 *Breve comunis*, I, 106, dans *I brevi del comune e del popolo di Pisa dell'anno 1287*, éd. Antonella Ghignoli, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1998, p. 180-185.

40 William M. Bowsky, « *Cives Silvestres*: Sylvan Citizenship and the Sienese Commune (1287-1355) », *Bullettino senese di storia patria*, n° 72, 1965, p. 1-13. Cette catégorie intermédiaire fait l'objet d'un commentaire dans les *consilia* : voir Pierre Racine, « La citoyenneté en Italie au Moyen Âge », *Le Moyen Âge*, n° 115, 2009/1, p. 87-108, ici n. 106, p. 108.

41 Patrick Gilli, « Comment cesser d'être étranger », art. cit.

deviennent de plus en plus difficilement des ancêtres»⁴² et la mobilité sociale se réduit durant le xiv^e siècle⁴³, ce qui se traduit par l'apparition de nouvelles distinctions chez certains juristes⁴⁴ et dans les statuts⁴⁵, qui différencient les citoyens de naissance (*cives originarii*) des citoyens de droit ou par acquisition (*ex privilegio*). C'est pourquoi les sources législatives insistent pour que les nouveaux admis soient *considérés* par l'ensemble de la société communale *comme* des citoyens, signe qu'ils ne sont pas systématiquement considérés comme tels par la population⁴⁶ : la naturalisation apparaît donc bien comme une véritable fiction juridique au regard de la réalité sociale.

Le serment prêté par les naturalisés peut pourtant apparaître comme un véritable contrat contraignant passé entre le nouveau citoyen et la commune⁴⁷, et certaines, comme Sienna, marquent solennellement le changement de statut juridique en calquant cette cérémonie sur le rituel de l'investiture du fief, puisque l'impétrant est sommé de s'agenouiller devant le podestat qui lui accorde la citoyenneté par une déclaration performative⁴⁸. Mais si les rites peuvent d'une certaine manière assimiler la naturalisation à un « rite de transsubstantiation⁴⁹ », ce dernier reste incomplet, puisque devenir un citoyen de plein droit (« devenir un ancêtre⁵⁰ ») impliquerait de participer à la prise de décision politique, possibilité refusée aux nouveaux citoyens, qui ne peuvent pas siéger dans les conseils ou occuper d'offices. Ces derniers restent soumis à des restrictions d'âge, de résidence et de réputation, voire sont réservés aux plus anciens et aux plus riches des *cives*⁵¹ : il faut ainsi habiter continuellement en ville depuis trente ans pour être fait citoyen de Pérouse en 1436, mais patienter encore vingt ans pour avoir le droit d'y exercer des charges politiques⁵².

Le binôme *forestierolcittadino* n'est donc pas exclusif, puisqu'il ne recouvre pas l'ensemble de la réalité socio-politique, les citoyens n'englobant qu'un tiers

42 Elisabeth Crouzet-Pavan, *Enfers et Paradis : l'Italie de Dante et de Giotto* [2001], Paris, Albin Michel, 2004, p. 224.

43 Sandro Carocci (dir.), *La mobilità sociale nel medioevo*, Roma, École française de Rome, 2010.

44 Opinion défendue par Bartolo di Sassoferrato (1314-1357) et Baldo degli Ubaldi (1327-1400) contre Alberico da Rosciate (1290-1354) : voir Pierre Racine, « La citoyenneté en Italie... », art. cit., p. 107-108 et Patrick Gilli, « Comment cesser d'être étranger », art. cit., p. 68-69.

45 Luciano Morpurgo, « Sulla condizione giuridica dei forestieri in Italia nei secoli di mezzo », *Archivio Giuridico*, n° 9, 1872, p. 269, cité par Patrick Gilli, « Comment cesser d'être étranger », art. cit., n. 38, p. 69.

46 *Statuti di Imola del secolo XIII*, éd. cit., II, 46, p. 131 ; *Statuta antiquissima saone*, éd. cit., I, 21, t. I, p. 70 ; *Repubblica mutinensis*, éd. cit., t. I, p. 304.

47 *Statuto ravennate*, éd. cit., I, 77, p. 123-124.

48 Giovanni De Vergottini, « Origini e sviluppo storico della comitatianza... », art. cit., p. 348, cité par Patrick Gilli, « Comment cesser d'être étranger », art. cit., n. 10, p. 62.

49 Abdelmayek Sayad, « Naturels et naturalisés », dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 99, « Migrations et minorités », septembre 1993, p. 26-35, ici p. 26.

50 Voir note 42.

51 Piero Gualtieri, *Il comune di Firenze*, op. cit., p. 36-41.

52 Alberto Grohmann, « Presenza e radicamento dei forestieri », art. cit., p. 240.

de la population urbaine⁵³. Tout un éventail de situations est en réalité possible entre ces deux pôles, avec l'existence de plusieurs citoyennetés⁵⁴, que détaillent P. Gualtieri⁵⁵ et W. M. Bowsky. Ce dernier rappelle ainsi la distinction faite à Sienne au début du xiv^e siècle entre les « citoyens anciens, vrais et naturels » (*cives antiqui veri et naturales*) et les « citoyens continuels » (*cives assidui*) qui vivent dans la cité depuis au moins trois ans et sont exemptés de vérifications périodiques⁵⁶. Si ces deux citoyennetés ont fusionné dans les années 1330, la commune met toujours à part les citoyens naturalisés (*cives ex privilegio*) et les *cives silvestres*, qui devaient vivre en ville une partie de l'année⁵⁷.

Fragmentée juridiquement, la citoyenneté ne renvoie pas davantage à un groupe socialement homogène, puisqu'elle comprend – des *militares* aux *populares* – des individus aux niveaux de vie très divers, mais aussi des groupes qui ont obtenu des citoyennetés particulières, comme les nobles du *contado* se ralliant à la commune en échange d'une citoyenneté qui ne les oblige pas à posséder de maison en ville, ou les communautés villageoises qui se soumettent juridiquement à la commune en échange d'une citoyenneté honorifique⁵⁸.

Des situations intermédiaires existent enfin, avec notamment les habitants ou « habitants continuels » (*habitatores assidui*)⁵⁹, et les habitants du *contado* (*contadini* ou *comitatenses*), citoyens de second rang qui ne peuvent pas prendre part aux décisions politiques, mais reçoivent tout de même une protection économique et une défense juridique en cas de litige en dehors du *contado*. Les esclaves sont quant à eux situés au bas de la hiérarchie, et les ecclésiastiques mis à part, car ils sont jugés par les tribunaux de l'Officialité.

Si les notions de citoyen ou d'étranger sont à ce point fragmentées dans les statuts juridiques, c'est certainement parce que ces derniers révèlent moins un état social, ou une position fixe dans la société qu'ils ne sont le signe de processus sociaux sous-jacents⁶⁰. Il faut donc dénaturiser la catégorie de *forestiero* pour la mettre à distance en montrant son utilité dans les interactions sociales.

53 Daniel Waley, *La città-repubblica dell'Italia medioevale*, Milano, Mondadori, 1969, p. 111.

54 Mario Ascheri, « Nella città medievale italiana: la cittadinanza o le cittadinanze? », *Initium. Revista catalana d'història del dret*, n° 16, 2011, p. 299-312.

55 Piero Gualtieri, *Il comune di Firenze, op. cit.*, p. 33-54.

56 William M. Bowsky, « Medieval citizenship: The Individual and the State in the Commune of Siena, 1287-1355 », *Studies in Medieval and Renaissance History*, n° 4, 1967, p. 201 et 204.

57 *Ibid.*, p. 210.

58 *Ibid.*, p. 217-220.

59 *Ibid.*, p. 226 sq.

60 Ce que corrobore le commentaire de Baldo degli Ubaldi par Emanuele Conte, « Cose, persone, obbligazioni nel ragionamento dialettico medievale », dans *id.*, *Diritto comune. Storia e storiografia di un sistema dinamico*, Bologna, Il Mulino, 2009, p. 113-127, ici p. 124.

Certaines sources économiques soulignent la possibilité d'être plus ou moins étranger par rapport à un autre groupe : l'extranéité doit donc être envisagée selon ses degrés d'intensité.

La réglementation statutaire laisse tout d'abord apparaître un protectionnisme communal. Existe en effet une véritable préférence communale dans les échanges commerciaux, qui oblige les *forestieri* à commercer directement avec les marchands de la ville⁶¹ sur la place publique et non dans les auberges⁶², à payer des taxes douanières plus élevées⁶³, et qui leur interdit d'acheter certaines denrées alimentaires⁶⁴ ou les matières premières des principaux secteurs de l'artisanat local (le bois à Savone⁶⁵, le cuir à Pise⁶⁶).

En cas de litiges commerciaux, les *forestieri* apparaissent également dans une situation de forte insécurité : comme en matière de justice ordinaire, ils ne sont pas considérés comme dignes de confiance, puisque leurs connaissances ne peuvent pas exercer les pressions habituellement créatrices de contrôle social. Il faut donc les contraindre directement en les emprisonnant, éventuellement avec leur famille, alors que les citoyens ne peuvent pas être arrêtés (privilege de *non arrendando*)⁶⁷ : le statut de Ravenne interdit ainsi explicitement de jeter les citoyens en prison, ce qui est possible pour les endettés étrangers⁶⁸.

- 61 *Statuta consulatus ianuensis*, éd. cit., col. 9 ; *Statuti di Bologna*, éd. cit. (1245-1267), VIII, 53, t. II, p. 250 ; *Statuti Bonacolsiani*, éd. cit. (Mantoue, 1313), III, 13, p. 237 ; *Statuta antiquissima saone*, éd. cit., III, 30, t. III, p. 68 (Savone 1345).
- 62 Pierre Racine, « La criminalité commerciale dans les villes communales italiennes (xii-xiii^e siècles) », dans Benoît Garnot (dir.), *Histoire et criminalité. De l'Antiquité au xix^e siècle*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 1992, p. 337-345, notamment p. 339 ; mais l'encadrement le rend parfois possible : *Statuta communitatis Novariae*, éd. cit., rub. 254, p. 110 ; *Statuti di Imola del secolo xiv*, éd. cit., IV, 13, p. 270-276.
- 63 *Statuta et privilegia civitatis Niciae*, dans *HPM, Leges municipales*, t. XV, vol. 1, Augustae Taurinorum, 1838, col. 47 (Nice, 1162) ; *Respublica mutinensis*, éd. cit., t. II, p. 140 ; *Statuto ravenate*, éd. cit., I, 113, p. 153.
- 64 Grains : *Statuti Bonacolsiani*, éd. cit., III, 55, p. 253 sq. (Mantoue, 1313) ; *Statuta communitatis Novariae*, éd. cit., p. 88-89 ; *Statuti del Comune di Ivrea*, éd. cit., I, 63, p. 63 ; volailles : *ibid.*, IV, 33, p. 184 ; poissons : *Statuti di Bologna*, éd. cit., VIII, 89, p. 273 (1245-1267) ; *Statuti Bonacolsiani*, éd. cit., I, 49, p. 155 (Mantoue, 1313) ; exportation de vin : *ibid.*, I, 63, p. 164-65 ; *Statuta et privilegia civitatis Niciae*, éd. cit., col. 47.
- 65 *Statuta antiquissima saone*, éd. cit., III, 62, t. II, p. 83.
- 66 *Statuti inediti della Città di Pisa dal xii al xiv secolo*, éd. Francesco Bonaini, Firenze, Vieussieux, 1854-1870 : *Breve coriarorum*, 1303, rub. 61, dans *ibid.*, t. III, p. 948 ; *Breve pellippariorum*, 1303, rub. 33, dans *ibid.*, t. III, p. 987-988.
- 67 John Gilissen, « Le statut des étrangers à la lumière de l'histoire comparative », dans *L'Étranger, Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire des institutions* [1958], Paris, Dessain et Tolra, 1984, t. IX, p. 5-57, ici p. 55 ; pour le royaume de France : Bernard D'Alteroche, *De l'étranger à la seigneurie*, op. cit., p. 163.
- 68 *Statuto ravenate*, éd. cit., III, 4, p. 223 et II, 3-4, p. 174-175 ; *Statuti del Comune di Ivrea*, éd. cit., II, 14, p. 112-115 ; *Statuta antiquissima saone*, éd. cit., VIII, 67, t. II, p. 243 ; *Breve del ordine del mare* (1343), dans *Statuti inediti della Città di Pisa*, éd. cit., t. III, p. 477.

Mais les autorités communales cherchent parallèlement à les contraindre matériellement en confisquant leurs marchandises. Certes les citoyens peuvent voir leurs marchandises saisies en cas de faillite, mais seuls les *forestieri* sont placés sous « l'épée de Damoclès⁶⁹ » du droit de représailles⁷⁰, qui fonctionne selon un principe simple : si la commune n'arrive pas à capturer un débiteur étranger pour le contraindre à régler ce qu'il doit, elle délivre aux créanciers des lettres de représailles qui leur permettent de se faire rembourser en prélevant sur ses compatriotes le montant exact de la dette⁷¹. Puisque le groupe d'origine a failli dans le contrôle de ses membres, la collectivité est donc rendue responsable des délits d'un seul par l'institutionnalisation d'une loi du talion limitée, comme peuvent l'être la *faide* et la *vendetta* dans le domaine criminel⁷².

224

En revanche, la séparation entre *cittadini* et *forestieri* n'est pas totale dans la réalité des affaires. L'insertion des *forestieri* dans les métiers est rendue possible par la prestation d'un serment et le paiement d'un droit d'entrée assez élevé (une dizaine de *lire*) : à Pise, des restrictions sont toutefois mises à l'entrée de plusieurs métiers (forgerons et taverniers), notamment ceux du cuir (cordonniers [*calzolari*] et peaussiers)⁷³. L'écart entre les deux catégories dépend en fait du profil économique de chaque cité : les cités maritimes ont ainsi une économie plus ouverte, ce qui se vérifie à Pise où de nombreux citoyens s'associent avec des *forestieri* pour commercer⁷⁴. De récentes études faisant le lien entre identité citadine et comportement économique soulignent enfin que les marchands ne commercent jamais avec de parfaits étrangers, mais qu'ils cherchent plutôt à se renseigner sur la fiabilité de leurs partenaires économiques pour évaluer le risque encouru⁷⁵, au point que G. Todeschini convoque une citoyenneté marchande

69 Pierre Racine, « La criminalité commerciale », art. cit., p. 344-345.

70 Lorenzo Tanzini, « Le razzesaglie nei comuni italiani del Trecento: il caso fiorentino a confronto », *Archivio Storico Italiano*, n° 2, 2009, p. 199-251.

71 *Statuti di Bologna*, éd. cit., XII, 5-6, p. 510-511 (1245-1267), ajouts de 1259 et XII, 19, p. 521-523.

72 Andrea Zorzi (dir.), *Conflitti, paci e vendette nell'Italia comunale*, Firenze, Firenze University Press, 2009.

73 *Breve fabrorum* (1305), rub. 25, dans *Statuti inediti della Città di Pisa*, éd. cit., t. III, p. 872 ; *Breve tabernariorum* (1305), rub. 39, 41 et 43, dans *ibid.*, t. III, p. 1012-1013 ; *Breve dell'arte dei calzolari* (1334), rub. 21 dans *ibid.*, t. III, p. 1036 ; *Breve artis pellippariorum* (1304-1347), rub. 42, dans *ibid.*, t. III, p. 1077.

74 David Herlihy, *Pisa nel Duecento. Vita economica e sociale d'una città italiana nel Medioevo*, Pisa, Nistri-Lischi, 1990, p. 186 et p. 204-205.

75 Paolo Prodi (dir.), *La fiducia secondo i linguaggi del potere*, Bologna, Il Mulino, 2008 ; Paolo Prodi, Maria Giuseppina Muzarelli et Stefano Simonetta (dir.), *Identità cittadina e comportamenti socio-economici tra Medioevo ed età moderna*, Bologna, Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna, 2007.

transcendant les particularismes locaux au sein de la « république internationale de l'argent⁷⁶ ».

Les marchands étrangers peuvent par ailleurs s'associer et être protégés par leur *natio*, dirigée par un consul qui représente la commune d'origine, arbitre les différends et sert d'intermédiaire entre les deux communes⁷⁷. À Pise, les Catalans disposent d'un consul dès 1275, tandis que, dans la seconde moitié du XIV^e siècle, les Florentins scindent les deux fonctions en nommant la plupart du temps un Florentin comme notaire-syndic chargé de la discipline interne tandis qu'un consul, souvent pisan, sert d'intermédiaire devant les tribunaux de Pise. La tâche de ce dernier est souvent facilitée par son appartenance à l'une des familles les plus proches du seigneur, ce qui lui permet d'engager son capital social et relationnel, son honneur et sa fortune pour faire pencher la balance en faveur de ces étrangers bénéficiant d'un traitement spécial.

La situation de chaque nation dépend en effet de l'état des relations diplomatiques entre la commune d'accueil et la cité d'origine : les Florentins sont ainsi particulièrement favorisés à Pise grâce au traité commercial bilatéral de 1369 qui établit notamment l'exemption de droits de douane et la surveillance de l'entrepôt (*fondaco*) florentin par la commune pisane⁷⁸ : cette série de mesures est clairement favorable aux Florentins et fait d'eux une catégorie de *forestieri* privilégiés, pour lesquels il est plus avantageux de ne pas se faire naturaliser. Ces privilèges restent appliqués même lorsqu'ils semblent aller contre les intérêts apparents de la commune pisane⁷⁹.

Enfin, le procès pour faillite du Pisan Piero di Pucciarello di Aiutamicrosto, qui se déroule en 1390 devant le tribunal de la *Mercanzia* de Florence, rappelle que le statut d'étranger peut être compris différemment selon le groupe d'appartenance pris en compte par les institutions, et qu'il peut aussi être un argument juridique malléable permettant de maintenir sa position devant les

76 Giacomo Todeschini et Luciano Palermo (dir.), *Banca, credito e principio di cittadinanza a Roma tra Medioevo e Rinascimento*, colloque de l'Institut Nazionale di Studi Romani (Rome, 24-26 novembre 2011) ; Giacomo Todeschini (dir.), « Cittadinanza e disuguaglianze economiche: le origini storiche di un problema europeo (XIII-XVI secolo) », Actes du colloque de Trieste, 11-13 juin 2012 », *Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge*, n° 125/2, 2013 (<http://mefrm.revues.org/1249>, mis en ligne le 26 novembre 2013, consulté le 8 avril 2016).

77 Giovanna Petti Balbi, *Negoziare fuori patria: nazioni e genovesi in età medievale*, Bologna, Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna, 2005.

78 Pietro Silva, « L'ultimo trattato commerciale tra Pisa e Firenze », *Studi storici del prof. Crivelucci*, XVII, 1908, p. 627-702.

79 Voir Cédric Quertier, *Guerres et richesses des nations. La communauté des marchands florentins à Pise au XIV^e siècle*, thèse sous la dir. de Laurent Feller et de Giuliano Pinto, Université Panthéon-Sorbonne/Università degli Studi Di Firenze, 2014, à paraître.

tribunaux⁸⁰. Ses associés cherchent d'abord à montrer qu'Aiutamicrosto est un bon marchand, intégré au *mercato nuovo* de Florence depuis dix ans, et mettent en avant leur statut commun de *forestiero* afin d'être jugés par l'*Ufficiale forestiero* de la *Mercanzia* et ne pas subir l'arbitraire de leurs créanciers, négligeant par là une rubrique du traité bilatéral de 1369, qui permettait de les juger comme des Florentins. La revendication de ce statut est donc une stratégie procédurale permettant de tirer profit de la situation qui leur est la plus favorable.

226

Ses créanciers florentins mettent pour leur part en avant la faiblesse de son enracinement en ville, que soulignent une résidence discontinue pour cause de voyages d'affaire ou encore l'absence de toute possession de biens immeubles (*cose stabelle*) dans la cité. Ils rappellent au contraire que son associé Mino di Simone da Siena ne peut pas être jugé comme *forestiero* car il réside avec sa famille à Florence depuis huit ans, alors que le statut de la *Mercanzia* ne l'autorise à plaider comme tel que durant cinq ans. Différentes strates d'extranéité coexistent donc et prévalent en fonction des institutions ou des contextes concernés : il faut cinq ans aux marchands pour s'intégrer au monde des affaires, mais il faut généralement prévoir dix années pour prétendre à la naturalisation, et une période plus longue d'une vingtaine d'années, pour pouvoir accéder aux charges électives, et ainsi intégrer le monde civique.

Si les notions de citoyen et d'étranger sont présentées dans les sources statutaires sous forme de couple apparemment indissociable, c'est bien dans le but de définir les normes de comportement respectueuses du Bon Gouvernement par rapport à un antimonde extérieur. Les catégories juridiques composant ce duo ont par ailleurs une histoire : nullement binaires au XII^e siècle, les subdivisions se complexifient encore au XIV^e siècle avec la formation des États régionaux.

L'angle juridique n'est cependant pas suffisant pour rendre compte des conditions d'extranéité. La complexité des situations oblige à recourir à un ensemble de critères pour caractériser la situation dans différents rapports de forces. Les étrangers (*forestieri*) combinent en effet des critères d'extranéité vis-à-vis d'un groupe social donné, de marginalité culturelle du fait de leur statut hybride⁸¹ qui ne leur rend pas naturelles les hiérarchies du groupe d'accueil, d'une situation de dépendance – principalement politique mais qui peut s'étendre à d'autres domaines – et enfin d'une insécurité économique les laissant

80 Cédric Quertier, « La stigmatisation des migrants à l'épreuve des faits : le règlement de la faillite Aiutamicrosto da Pisa (1390) devant la Mercanzia florentine », dans Cédric Quertier, Roxane Chilà et Nicolas Pluchot (dir.), « Arriver » en ville. *Les migrants en milieu urbain au Moyen Âge*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013, p. 243-259.

81 Alfred Schütz, *L'étranger – un essai de psychologie sociale*, trad. Bruce Begout, Paris, Allia, 2003, p. 37.

à la merci de représailles et de saisies quelle que soit leur richesse. Le cumul de ces fragilités participe de la définition de l'étranger, notion comprise en dernier ressort non plus comme l'expression d'un statut figé, mais comme une modalité du lien social dans lequel le degré d'extranéité définit la position d'une personne.

La déconstruction du couple donne donc d'importantes pistes pour comprendre la question des étrangers en les situant dans les interactions sociales de la cité davantage qu'en essentialisant leur statut juridique. Il faut donc faire un pas de côté et ne plus considérer que les statuts rendent compte d'une condition personnelle, mais plutôt prendre en compte le degré de familiarité qui s'exprime dans les interactions avec les différents groupes⁸². Il ne s'agit plus d'opposer les termes de ce duo mais de les associer, car dans l'Italie communale des XII-XIV^e siècles, on peut paradoxalement être à la fois un peu étranger et un peu citoyen, *ambedue forestiero e cittadino...*

82 Francesca Trivellato, *The Familiarity of Strangers. The Sephardic Diaspora, Livorno, and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*, New Haven (Conn.), Yale University Press, 2009 ; Simona Cerutti, *Étrangers. Étude d'une condition d'incertitude dans une société d'Ancien Régime*, Montrouge, Bayard, 2012.

CONCLUSION

Jacqueline Cerquiglino-Toulet

« L'un et l'autre », tel est le titre suggestif de la belle collection fondée naguère chez Gallimard par J.B. Pontalis. Un mot de l'ancienne langue, *ambedeus*, *andeus*, dit la même idée, posant une totalité à travers un lien duel. C'est ce lien dans sa complexité qui a retenu les auteurs de ce recueil. Il désigne un couple, une paire, mais sous quel signe : la similarité ou la dissemblance ? et lorsqu'il s'agit d'humains : l'amour ou l'hostilité ?

Les auteurs sont partis du couple essentiel, celui de l'homme et de la femme, Adam et Ève, pour l'explorer sous ses formes diverses : sexuées – il est alors question de mâle et de femelle –, amoureuses – amant et dame –, institutionnelle – mari et femme. Mais il est d'autres couples dans la littérature et la société médiévales : paires formées par un lien de sang, couples de frères ou de sœurs, souvent évoqués à travers la question des jumeaux, ainsi de Valentin et Orson, couples de guerriers tels Roland et Olivier, couples unis par un lien d'amitié, comme sont Ami et Amile, ou Athis et Prophilias, ou un lien religieux : les compères et commères, à savoir les parrains et marraines d'un enfant.

Le couple est-il le signe d'une égalité ? On le rêve tel : « Chacun se doit accompagner / De son pareil, s'il se peut faire », dit un proverbe¹, mais le plus souvent le couple reproduit une relation inégale. De manière très judicieuse, le volume a donc étudié les couples formés par le malade et son médecin, le maître et son élève, le roi et son conseiller. On pense à la mise en scène de cette situation dans des textes en dialogue comme *Placides et Timeo* qui expose des questions philosophiques et scientifiques par le biais du questionnement d'un disciple, Placides, qui interroge son maître, Timeo. Les auteurs ont étendu leur enquête à la question de l'identité. Comment se forge-t-elle à travers un couple, comme celui du dévot et de son saint patron, tels que les représente la peinture, ou dans la relation d'un fils à son père, ainsi qu'on peut l'appréhender à travers autobiographies et livres de famille. Ont été examinés enfin les cas où

1 *Proverbes en rimes*, éd. Grace Frank et Dorothy Miner, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1937, strophe CXXVI, v. 1001-1002, p. 69.

le deuxième membre du couple est l'étranger, étranger par sa naissance, d'une autre cité, d'un autre lieu, étranger par sa foi ou sa croyance.

Des textes littéraires mettent en scène des couples que tout sépare au départ mais qu'unit l'amour. Ainsi d'*Aucassin et Nicolette* qui offre un prince chrétien, Aucassin, au nom à consonance arabe et une jeune fille, Nicolette, captive achetée aux Sarrasins, texte où tout s'inverse dans la définition respective traditionnelle de l'homme et de la femme. Le couple dans sa diversité, dans sa plasticité, pose des enjeux moraux, sociaux, idéologiques que les auteurs, par des exemples bien choisis, ont exposés dans une palette très diversifiée.

Le couple est-il un monstre ? Guillaume Alecis, à la fin du Moyen Âge, dans son ouvrage *Le Passetemps des deux Alecis freres, l'un religieux noir, prieur de Busy, l'autre cordelier*², énonce la question. Un couple peut-il avoir deux têtes ? Oui, pour ces deux religieux à condition que l'une obéisse à l'autre, et le cordelier de conclure : « Ce n'est chose qui m'esbahisse ; / J'ay veu de plus estranges bestes ». Le couple dont parlent les deux religieux avec un sourire ambigu est le couple matrimonial, mais la question est plus large et réside bien au sein même de l'expérience morale et sociale, au Moyen Âge comme de nos jours. Qu'est-ce que le même, qu'est-ce que l'autre, peut-on les penser dans l'union, ou dans la division ?

230

2 *Œuvres poétiques de Guillaume Alexis, prieur de Bucy*, éd. Arthur Piaget et Émile Picot, Paris, Librairie Firmin Didot, t. II, 1899, v. 135-136, p. 14.

ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE

- BALDWIN, John, « *L'ars amatoria* au XII^e siècle en France : Ovide, Abélard, André le Chapelain et Pierre le Chantre », *Histoire et société. Mélanges offerts à Georges Duby*, t. I, *Le couple, l'ami et le prochain*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1992, p. 19-29.
- BECK, Jonathan, « Genesis, Sexual Antagonism, and the Defective Couple of the Twelfth-Century *Jeu d'Adam* », *Representations*, n° 29, 1990, p. 124-144.
- BOUTET, Dominique, « Le tyran et le mauvais roi dans la littérature française des XII^e et XIII^e siècles », dans Danielle BUSCHINGER (dir.), *Pouvoir, liens de parenté et structures épiques*, Actes du deuxième colloque international du REARE (Réseau Eur-Africain de Recherche sur les Épopées), Amiens, Presses du Centre d'études médiévales, 2003, p. 11-19.
- BREDOS-REZAK, Brigitte Miriam et IOGNA-PRAT, Dominique (dir.), *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, Paris, Aubier, 2005.
- BUREAU, Pierre, « La "Dispute pour la culotte" : variations littéraires et iconographiques d'un thème profane (XIII^e-XVI^e siècle) », *Médiévales*, n° 29, 1995, p. 105-129.
- BUSCHINGER, Danielle (dir.), *Amitié épique et chevaleresque*, Amiens, Presses du Centre d'études médiévales, 2002.
- (dir.), *Pouvoir, liens de parenté et structures épiques*, Actes du deuxième colloque international du REARE (Réseau Eur-Africain de Recherche sur les Épopées), Amiens, Presses du Centre d'études médiévales, 2003.
- BUSCHINGER, Danielle et CRÉPIN, André (dir.), *Amour, mariage et transgressions au Moyen Âge*, Göttingen, Kümmerle Verlag, 1984.
- BUSCHINGER, Danielle et SPIEWOK, Wolfgang (dir.), *Sex, Love and Marriage in Medieval Literature and Reality*, Greifswald, Reineke-Verlag, 1996.
- BUTLER, Sara M., « "I will never consent to be wedded with you!": Coerced Marriage in the Courts of Medieval England », *Canadian Journal of History*, n° 39, 2004, p. 247-270.
- CADILHAC-ROUCHON, Muriel, *Revealing Otherness: a Comparative Examination of French and English Medieval Hagiographical Romance*, thèse sous la dir. de William Burgwinkle, université de Cambridge, 2009 (diffusion électronique par l'université de Cambridge, <http://www.dspace.cam.ac.uk/handle/1810/240568>, dernière consultation en janvier 2016).
- CARPENTIER, Élisabeth, « Un couple tumultueux en Poitou à la fin du X^e siècle : Guillaume de Poitiers et Emma de Blois », dans Michel ROUCHE (dir.), *Mariage et sexualité au Moyen Âge. Accord ou crise?*, Paris, PUPS, 2000, p. 203-215.

- CERQUIGLINI-TOULET, Jacqueline, « Penser la littérature médiévale : par-delà le binarisme », *French Studies: A Quarterly Review*, n° 64/1, 2010, p. 1-12.
- CERUTTI, SIMONA, *Étrangers. Étude d'une condition d'incertitude dans une société d'Ancien Régime*, Montrouge, Bayard, 2012.
- CHAMBODUC DE SAINT PULGENT, Diane et LONGHI, Blandine (dir.), *Questes*, n° 20, « Maris et femmes », janvier 2011.
- CLASSEN, Albrecht (dir.), *Discourses on Love, Marriage, and Transgression in Medieval and Early Modern Literature*, Tempe, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2004.
- CONTAMINE, Philippe, « Qu'est-ce qu'un *étranger* pour un Français de la fin du Moyen Âge ? », dans Claude CAROZZI et Huguette TAVIANI-CAROZZI (dir.), *Peuples du Moyen Âge, problèmes d'identification*, Aix-en-Provence, PUP, 1996.
- D'ONOFRIO, Salvatore, *L'Esprit de la parenté. Europe et horizon chrétien*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2004.
- DELORME, Pascale, « Les Liens de parenté entre idéologie et politique », dans Danielle BUSCHINGER (dir.), *Pouvoir, liens de parenté et structures épiques*, Actes du deuxième colloque international du REARE (Réseau Eur-Africain de Recherche sur les Épopées), Amiens, Presses du Centre d'études médiévales, 2003, p. 32-42.
- DELUMEAU, Jean et ROCHE, Daniel (dir.), *Histoire des pères et de la paternité*, Paris, Larousse, 2000.
- DUBOST, Francis, « L'enchantement et son double Mabon et Evrain : thématique de la dualité dans *Le Bel Inconnu* », *Senefiance*, n° 42, « Magie et illusion au Moyen Âge », 1999, p. 125-141.
- DUFOURNET, Jean, « Les relations de l'homme et de la femme dans les fabliaux : un double discours », dans *Femmes. Mariages – Lignages, XII^e-XIV^e siècles. Mélanges offerts à Georges Duby*, Bruxelles, De Boeck, 1992, p. 103-123.
- DUMÉZIL, Georges, « Variations sur les jumeaux indo-européens », *Le Roman des jumeaux et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie*, Paris, Gallimard, 1995, p. 17-65.
- DUTOUR, Thierry, « Le mariage, institution, enjeu et idéal dans la société urbaine. Le cas de Dijon à la fin du Moyen Âge », dans Josyane TEYSSOT (dir.), *Le mariage au Moyen Âge, colloque de Clermont-Ferrand, 2 mai 1997*, Montferrand, CHEC-CHEL, 1997, p. 28-54.
- , « La réhabilitation de l'acteur social en histoire médiévale. Réflexions d'après une expérience de terrain », *Genèses*, n° 47/2, 2002, p. 21-41.
- , « La fécondité d'un tournant critique. Malentendus anciens et tendances récentes dans les usages croisés de l'histoire et de la sociologie en France », *Tracés. Revue de sciences humaines*, n° 15, 2008, p. 67-84.
- L'Étranger au Moyen Âge. XXX^e congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public (Göttingen, juin 1999)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000.
- Femmes. Mariages – Lignages, XII^e-XIV^e siècles. Mélanges offerts à Georges Duby*, Bruxelles, De Boeck, 1992.

- FINE, Agnès, *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe*, Paris, Fayard, 1994.
- FINE, Agnès, KLAPISCH-ZUBER, Christiane et LETT, Didier (dir.), *Clio. Histoires, femmes et sociétés*, n° 34, « Liens familiaux », 2011.
- FÜG-PIERREVILLE, Corinne, « Le couple et le double dans les romans de Gautier d'Arras », dans Marie-Madeleine CASTELLANI et Jean-Pierre MARTIN (dir.), *Arras, histoire et littérature*, Arras, Artois Presses Université, 1994, p. 121-133.
- GENET, Jean-Philippe, « Le lien personnel dans la littérature politique anglaise aux XIV^e et XV^e siècles », dans Philippe CONTAMINE (dir.), *L'État et les aristocraties (France, Angleterre, Écosse)*, Paris, Presses de l'ENS, 1989, p. 161-178.
- GOFFMAN, Erving, *Les rites d'interaction*, trad. Alain Kihm, Paris, Éditions de Minuit, 1974.
- GOUTTEBROZE, Jean-Guy, « Un phénomène d'intertextualité biblique dans le Conte du Graal : "Qu'il soient une char andui" (éd. W. Roach, v. 9064) », dans Friedrich WOLFZETTEL (dir.), *Arthurian Romance and Gender: Selected Proceedings of the XVIIth International Arthurian Congress / Masculin/féminin dans le roman arthurien médiéval. Actes choisis du XVII^e Congrès International Arthurien*, Amsterdam, Rodopi, 1995, p. 165-175.
- GREILSAMMER, Myriam, *L'Envers du tableau : mariage et maternité en Flandre médiévale*, préf. de Jacques Le Goff, Paris, Armand Colin, 1990.
- GRISWARD, Joël H., « Couples héroïques, structures épiques et images du pouvoir : l'exemple de *Valentin et Orson* », dans Danielle BUSCHINGER (dir.), *Pouvoir, liens de parenté et structures épiques*, Actes du deuxième colloque international du REARE (Réseau Eur-Africain de Recherche sur les Épopées), Amiens, Presses du Centre d'études médiévales, 2003, p. 68-81.
- GUAY, Manuel, « Les émotions du couple princier au XV^e siècle : entre usages politiques et "affectio conjugalis" », dans Damien BOQUET et Piroska NAGY (dir.), *Politiques des émotions au Moyen Âge*, Firenze, Sismel/Edizioni del Galluzzo, 2010, p. 93-111.
- Histoire et société. Mélanges offerts à Georges Duby*, t. I, *Le couple, l'ami et le prochain*, Aix-en-Provence, PUP, 1992.
- HÜE, Denis, « *Ab ovo* : jumeaux, siamois, hermaphrodite et leur mère », *Senefiance*, n° 26, « Les Relations de parenté dans le monde médiéval », 1989, p. 351-372.
- JORIS, André, « Un seul amour... ou plusieurs femmes ? », *Femmes. Mariages – Lignages, XII^e-XIV^e siècles. Mélanges offerts à Georges Duby*, Bruxelles, De Boeck, 1992, p. 197-214.
- JOYE, Sylvie et SANTINELLI-FOLTZ, Emmanuelle (dir.), *Médiévales*, n° 65, « Le couple dans le monde franc », 2013.
- KLAPISCH-ZUBER, Christiane, « La "mère cruelle". Maternité, veuvage et dot dans la Florence des XIV^e-XV^e siècles », *Annales ESC : économies, sociétés, civilisations*, n° 38/5, 1983, p. 1097-1109 ; réimpr. dans Christiane KLAPISCH-ZUBER, *La Maison et le Nom. Stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1990, p. 249-261.
- , *L'ombre des ancêtres. Essai sur l'imaginaire médiéval de la parenté*, Paris, Fayard, 2000.

- KLAPISCH-ZUBER, Christiane (dir.), *Médiévales*, n° 19, « Liens de famille. Vivre et choisir sa parenté », 1990.
- LASSNER, Jacob, « Time, Historiography, and Historical Consciousness: the Dialectic of Jewish-Muslim Relations », dans Benjamin H. HARY, John L. HAYES et Fred ASTREN (dir.), *Judaism and Islam: Boundaries, Communication and Interaction Essays in Honor of William M. Brinner*, Leiden, Brill, 2000, p. 1-26.
- LANDÉ, Carl H., « The Dyadic Basis of Clientelism », dans Carl H. LANDÉ, Steffen. X. SCHMIDT, Laura GUASTI et James C. SCOTT (dir.), *Friends, Followers and Factions. A Reader in Political Clientelism*, Berkeley, University of California Press, 1977, p. 13-37.
- LE BRETON, David, *L'interactionnisme symbolique*, Paris, Puf, 2004.
- LE JAN, Régine, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VII^e-X^e s.). Essai d'anthropologie sociale*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1995.
- LEJEUNE, Rita, « La naissance du couple littéraire "Guillaume d'Orange et Rainouard au Tinel" », *Marche romane*, n° 20/1, 1970, p. 39-60.
- LEGROS, Huguette, « *Ami et Amile* : compagnonnage épique et/ou amitié spirituelle », *Bien dire et bien apprendre*, n° 6, 1988, p. 113-129.
- , *L'Amitié dans les chansons de geste à l'époque romane*, Aix-en-Provence, PUP, 2001.
- LETT, Didier, *Famille et parenté dans l'Occident médiéval : v^e-XV^e siècle*, Paris, Hachette, 2000.
- , « Les mères demeurent des filles et des sœurs. Les statuts familiaux des femmes dans les Marches au début du XIV^e siècle », *Micrologus*, n° 17, 2009, p. 327-344.
- (dir.), *Cahiers de recherches médiévales*, n° 4, « Être père à la fin du Moyen Âge », 1997.
- (dir.), *Médiévales*, n° 54, « Frères et sœurs. Ethnographie d'un lien de parenté », 2008.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Histoire de Lynx*, Paris, Plon, 1991.
- LORCIN, Marie-Thérèse, « Le couple privilégié mère-enfant dans les *Miracles de Notre-Dame de Chartres* », *Médiévales*, n° 19, 1990, p. 71-75.
- LORI SANFILIPPO, Isa et RIGON, Antonio (dir.), *Parole e realtà dell'amicizia medievale*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 2012.
- MOAL, Laurence, *L'Étranger en Bretagne au Moyen Âge. Présence, attitudes, perceptions*, Rennes, PUR, 2008.
- MOEGLIN, Jean-Marie (dir.), *L'Intercession du Moyen Âge à l'époque moderne. Autour d'une pratique sociale*, Genève, Droz, 2004.
- MOLINET, Jean-Baptiste et MUTEMBE, Protais (dir.), *Le Rituel du mariage en France du XI^e au XVI^e siècle*, Paris, Beauchesne, 1974.
- MORA, Francine, « Protheselaüs et Médée, un couple guérisseur ? », *Cahiers de recherches médiévales*, n° 13, 2006, p. 271-286.
- MURRAY, Alexander, *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press, 1985.
- NASSIET, Michel, *La Violence, une histoire sociale. France, XVI^e-XVIII^e siècles*, Seyssel, Champ Vallon, 2011.

- OTIS-COUR, Leah, *Lust und Liebe. Geschichte der Paarbeziehungen im Mittelalter*, Francfort, Fischer Taschenbuch Verlag, 2000.
- , « Mariage d'amour, charité et société dans les "romans de couple" médiévaux », *Le Moyen Âge*, n° 111/2, 2005, p. 275-291.
- PLASSON, Anne-Marie, « L'obsession du reflet dans *Galeran de Bretagne* », dans *Mélanges Pierre Le Gentil*, Paris, SEDES, 1973, p. 673-689.
- RAYNAUD, Christiane, « Négociations matrimoniales, mariages et familles royales dans les Chroniques d'Enguerrand de Monstrelet », dans Christiane RAYNAUD (dir.), *Familles royales. Vie publique, vie privée aux XIV^e et XV^e siècles*, Aix-en-Provence, PUP, 2010, p. 39-65.
- RICHE, Pierre et VERGER, Jacques, *Des nains sur des épaules de géants. Maîtres et élèves au Moyen Âge*, Paris, Tallandier, 2007.
- ROUCHE, Michel (dir.), *Mariage et sexualité au Moyen Âge. Accord ou crise ?*, Paris, PUPS, 2000.
- ROUSSET, Jean, *Passages, échanges et transpositions*, Paris, José Corti, 1990.
- SCHMITT, Jean-Claude, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001.
- , « Individuation et saisie du monde », dans Patrick BOUCHERON (dir.), *Histoire du monde au XV^e siècle*, Paris, Fayard, 2009, p. 769-790.
- SHEEHAN, Michael M., « Choice of marriage partner in the Middle Ages: development and mode of application of a theory of marriage », dans Carol NEEL (dir.), *Medieval Families: Perspectives on Marriage, Household, and Children*, Toronto, University of Toronto Press, 2004, p. 157-191.
- SIMON, Larry J., « Intimate Enemies: Mendicant-Jewish Interaction in Thirteenth-Century Mediterranean Spain » dans Steven J. MICHAEL and Susan E. MYERS (dir.), *Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance*, Leiden, Brill, 2004, p. 53-80.
- SIMON, Monique, « Le "face-à-face" dans les méditations de Guillaume de Saint-Thierry », *Collectanea Cisterciensia*, n° 35/2, 1973, p. 121-136.
- SOT, Michel, « La fonction du couple saint évêque/saint moine dans la mémoire de l'Église de Reims au x^e siècle », *Les Fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*, Actes du colloque de Rome (27-29 octobre 1988), Roma, École française de Rome, 1991, p. 225-240.
- STRAUSS, Anselm Leonard, *Miroirs et masques. Une introduction à l'interactionnisme*, trad. Maryse Falandry, Paris, Métailié, 1992.
- SUBRENAT, Jean, « Chrétiens et sarrasins. La rencontre de l'autre dans les chansons de geste », *Théophilyon*, n° 3, 1998, p. 549-575.
- TOUBERT, Pierre, « La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens », *Il Matrimonio nella società alto medievale*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, t. I, 1977, p. 233-282.

TRIVELLATO, Francesca, *The Familiarity of Strangers. The Sephardic Diaspora, Livorno, and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*, New Haven, Conn., Yale University Press, 2009.

UHLIG, Marion, *Le couple en herbe. Galeran de Bretagne et L'Escoufle à la lumière du roman idyllique médiéval*, Genève, Droz, 2009.

—, « La Mère, adversaire ou auxiliaire de l'idylle ? Les figures maternelles dans quelques récits idylliques français des XII^e et XIII^e siècles », *Micrologus*, n° 17, 2009, p. 255-280.

VAN HEMELRYCK, Tania, « Le Copiste, double antagoniste de l'auteur ? À propos de la clergie du *Conte de Floire et Blancheflor* », dans Tania VAN HEMELRYCK et Maria COLOMBO TIMELLI (dir.), *Quant l'ung amy pour l'autre veille. Mélanges de moyen français offerts à Claude Thiry*, Turnhout, Brepols, 2008, p. 439-447.

LISTE DES CONTRIBUTEURS

- Cécile BECCHIA, docteur en histoire médiévale, université Paris-Sorbonne
- Jacqueline CERQUIGLINI-TOULET, professeur de littérature médiévale, université Paris-Sorbonne
- Aude-Marie CERTIN, docteur en histoire médiévale, EHESS
- Marion CHAIGNE-LEGOUY, docteur en histoire médiévale, université Paris-Sorbonne
- Chloé CHALUMEAU, docteur en littérature française médiévale, université Paris-Sorbonne
- Diane CHAMBODUC DE SAINT PULGENT, doctorante en histoire médiévale, université Paris-Sorbonne
- Magali CHEYNET, docteur en littérature française médiévale, université Sorbonne Nouvelle
- Morwenna COQUELIN, docteur en histoire médiévale, EHESS
- Isabelle COUMERT, docteur en littérature française médiévale, université de Guyane
- Émilie DESCHELLETTE, doctorante en littérature française médiévale, université Paris-Sorbonne
- Pierre LEVRON, docteur en littérature française médiévale, université Paris-Sorbonne
- Jean-Marie MOEGLIN, professeur d'histoire médiévale, université Paris-Sorbonne
- Cédric QUERTIER, docteur en histoire médiévale, université Panthéon-Sorbonne, chercheur associé au LAMOP (UMR 8589), ancien membre de l'École française de Rome, Villa i Tatti – The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies
- Delphine RABIER, docteur en histoire de l'art médiéval, Centre d'études supérieures de la Renaissance, université François-Rabelais de Tours (UMR/CNRS 7323)
- Camille ROUXPETEL, docteur en histoire médiévale, université Paris-Sorbonne, membre de l'École française de Rome
- Sophie SERRA, docteur en philosophie, université Paris-Sorbonne
- Laëtitia TABARD, maître de conférences en littérature française médiévale, université du Maine
- Sarah VANDAMME, doctorante en histoire médiévale, université Lille III

INDEX DES NOMS DE PERSONNES

A

- Adam de la Halle 26
 Adelbert I^{er}, archevêque de Mayence 143
 n. 8
 Adelbert II 144 n. 12
 Adenet le Roi 87, 89
 Adolphe de Nassau, empereur 154 n. 43
 Alain de Lille 54 n. 29
 Albéric de Pisançon 58, 61
 Alberico da Rosciate 221 n. 44
 Albert le Grand 54 n. 29
 Albrecht Dürer 17, 187, 188, 194-198
 Alexandre de Paris 58, 61
 Ambrogio Lorenzetti 150 n. 24
 André de Hongrie, roi consort de
 Naples 29
 Anjou, dynastie 14, 15, 21-32
 – Charles I^{er}, roi de Naples et de
 Sicile 25-27
 – Charles II, roi de Naples 25-28
 – Charles de Calabre, roi de Naples 25
 – Jeanne I^{re}, reine de Naples 29-31
 – Louis, évêque de Toulouse 28 n. 29
 – Robert I^{er}, roi de Naples 24-29
 Anne de Bretagne, reine de France 9
 Anonimo Romano 26 n. 17

B

- Bartolo di Sassoferrato 221 n. 44
 Baldo degli Ubaldi 222 n. 60

- Béatrice de Provence, reine consort de
 Naples et de Sicile 25, 27
 Bernard de Gordon 82, 83, 85
 Berthold d'Henneberg, archevêque de
 Mayence 152
 Boniface VIII, pape 125
 Brunswick, ducs de 150

C

- Charlemagne 15, 43, 64, 65, 67, 68, 72,
 73, 77, 78, 126, 133, 134, 143 n. 5
 Charles IV de Luxembourg, empereur
 germanique 17, 111, 153 n. 38, 154,
 187-194, 197, 198
 Charles V, roi de France 123, 124 n. 7,
 126, 130, 131, 133-138
 Charles VI, roi de France 137
 Charles Quint, empereur germanique 9
 Chrétien de Troyes 73 n. 22, 83, 90, 93
 Christine de Pizan 21, 24 n. 14, 134, 138
 Clément V, pape 125 n. 10
 Constance, évêque de 149 n. 21

D

- Dante Alighieri 213, 214
 Dieric Bouts 180, 182
 Diether d'Isenburg, archevêque de
 Mayence 152, 154, 154 n. 43, 155, 155
 n. 44, 156 n. 50, 157, 157 n. 55, 158

E

- Eudes de Deuil 9
 Évrart de Trémaugnon 122, 133, 134, 136

F

- Francesco da Barberino 23
 Frédéric I^{er} Barberousse, empereur germanique 219
 Frédéric II, empereur germanique 144 n. 16
 Frédéric II de Saxe, margrave de Misnie et landgrave de Thuringe 151 n. 34
 Frédéric III, empereur germanique 154
 Frédéric de Brunswick-Lunebourg, prince de Lunebourg 150 n. 23
 Frédéric le Pacifique, margrave de Misnie et landgrave de Thuringe 151, n. 34

G

- Gautier Map 50, 52-54
 Gerhard II, archevêque de Mayence 146
 Gerlach, archevêque de Mayence 144 n. 11
 Giorgio Vasari 165
 Girart d'Amiens 89
 Gleichen, comtes de 149-152
 Grégoire I^{er}, dit le Grand, pape 74 n. 24
 Guibert de Nogent 8
 Guigone de Salins 164
 Guillaume Alecis 230
 Guillaume d'Ockham 121 n. 1, 126-128
 Guillaume de Saint-Pathus 81 n. 2
 Grégoire IX, pape 134

H

- Hans Memling 171 n. 19, 175-180
 Heinrich von Kirchberg 146 n. 19
 Heinrich von Werl 174-177
 Herbert 49, 50 n. 11
 Hesse, landgrave de 152
 Hugo van der Goes 165-171, 185
 Huguccio de Pise 219 n. 31

- Hugues de Saint-Victor 204
 Humbert de Romans 207

I

- Innocent III, pape 131
 Isidore de Séville 8

J

- Jacques de Voragine 162
 Jan Van Eyck 171-174, 183
 Jean XXII, pape 127
 Jean de Haute-Seille 49
 Jean de Salisbury 134 n. 40
 Jean Duns Scot 54 n. 29
 Jean Golein 134
 Jean Molinet 9
 Jean Renart 91
 Joris van der Paele 171-174

K

- Konrad Stolle 155 n. 46

L

- Lambert de Gleichen 143 n. 9
 Louis IV de Bavière, empereur germanique 127
 Louis IX, roi de France 134
 Louis XII, roi de France 9

M

- Mahomet 8, 208
 Marsile de Padoue 121 n. 1, 128
 Marie de Hongrie, reine consort de Naples 25, 27, 28, 29 n. 30
 Marguerite de Bourgogne, reine consort de Naples 25
 Matteo Villani 21 n. 1, 30, 31
 Mayence, archevêques de 141-144, 146, 149-152, 154-158

Maximilien d'Autriche, empereur
germanique 9
Mino di Simone da Siena 226
Misnie, margrave de 151, 152

N

Nestorius 205, 208-209
Nicolas IV, pape 201
Nicolas Rolin 164
Nicole Oresme 121 n. 1, 124, 128, 130,
132, 134-137

O

Othon IV de Brunswick, roi consort de
Naples 30

P

Pétrarque 26 n. 17, 193, 197
Piero di Pucciarello di Aiutamicrosto 225,
226
Pierre le Vénéralbe 42621
Philippe IV, dit le Bel 125, 131 n. 27
Philippe de Mézières 138
Philippe de Novare 95
Philippe de Rémy 86, 88
Plutarque 58
Portinari, famille 165
Provence, comtes de (*voir* Anjou, dynastie)

R

Raoul Ardent 54 n. 29
Raoul de Presles 134
Rhazès 83
Riccoldo da Monte Croce 201-211
Robert Campin 174-177
Rogier van der Weyden 164-167, 180,
181, 183-185
Rois de Sicile (*voir* Anjou, dynastie)
Ruysbroeck l'Admirable 185

S

Sabran, Elzéar 28 n. 29
Sabran, Delphine de 28 n. 29
saint Anselme 205
saint Antoine 165
saint Augustin 8, 21
saint Bonaventure 206
saint Donatien 171-174
saint Georges 171-180
saint Jean 148, 157 n. 54
saint Jean-Baptiste 164, 174-177, 180, 182
saint Luc 183-185
saint Martin 144, 144 n. 12, 146 n. 20
saint Michel 164
saint Pierre 126
saint Sébastien 165
saint Thomas 170, 206
Sancia de Majorque 25, 27, 28
Saxe, ducs de 150-152, 154, 158
Schwartzbourg, comtes de 151, 152
Sigismond de Luxembourg, roi de
Hongrie 150 n. 27

T

Thomas a Kempis 163
Thomas de Bologne 135
Thomas de Kent 58-59, 61
Theoderich, prévôt d'Apolda 143 n. 9
Theoderich, chancelier 143 n. 9
Théodore 205
Thuringe, landgrave de 152

V

Valescus de Tarente 83
Vincent de Beauvais 69 n. 18, 83

W

Wettin, maison 149-151

INDEX DES ŒUVRES MÉDIÉVALES

A

- Al-Hawi* 83
Aliscans 45 n. 47
Amadas et Ydoine 83, 91
Ami et Amile 12, 63-65, 68, 69, 71, 72
Anseïs de Carthage 63-65, 67, 71, 72
Ascension au mont Ventoux (L) 193
Aucassin et Nicolette 230

B

- Beatrix* 49-50 n. 10

C

- Chanson d'Antioche* 51 n. 18
Chronique du Pseudo-Turpin 67, 72
Chroniques abrégées 69 n. 18
Cité de Dieu (La) 8, 22 n. 4
Cléomadès 87
Cligès 73 n. 22, 93
Cronique associee 63-78
Contra Legem Sarracenorum 201

D

- De nugis curialium* 50, 52-53
Defenseur de la paix 130
Divine Comédie (La) 213 n. 1
Disputatio inter militem et clericum 125
Dolopathos sive De rege et septem sapientibus 49-51
Diptyque de la Vierge au buisson de roses 175-180

E

- Ecce agnus dei* 180, 182
Elixo 49-51
Époux Arnolfini (Les) 174
Escoufle (L) 91

G

- Galien Restoré* 67
Girart de Vienne 67
Guingamor 51 n. 18
Gui de Nanteuil 33
Guiron le Courtois 85

H

- Heinrich von Werl sous la protection de saint Jean-Baptiste* 174-177

I

- Imitation de Jésus Christ (L)* 163

J

- Jehan et Blonde* 86, 88
Jourdain de Blayes 65
Jugement dernier (polyptyque du) 164-167

L

- Lai de Graelent* 34 n. 3
Lamentation avec un homme en prière 180, 181
Lancelot en prose 16, 95-105
Légende dorée (La) 162, 183
Lettres de la vieillesse 26 n. 17

- Lettres familières (Les)* 197
- Libellus ad nationes orientales* 201, 203, 208-209
- Liber peregrinationis* 201-211
- Lilium Medicinae* 82, 83
- Livre d'Artus (Le)* 52-54, 61
- Livre de divinacions* 137
- Livre de Éthiques* 135, 136 n. 43
- Livre de Politiques d'Aristote* 124 n. 7, 130 n. 23, 132, 135, 136 n. 42, 137
- Livre des fais et bonnes moeurs du sage roy Charles V* 138
- Livre des Trois vertus* 21, 23
- M** _____
- Meliacin* 87, 89
- Milles et Amys* 63-78
- Miracles de Saint Louis* 81 n. 2
- O** _____
- Octo Quaestiones de potestate papae* 126-127
- Opus oxoniense* 54 n. 29
- P** _____
- Partenopeu de Blois* 89
- Passetemps des deux Alecis freres (Le)* 230
- Philonium* 83
- Placides et Timeo* 229
- Policraticus* 134 n. 40
- Première Continuation du conte de Perceval* 51, 55-57, 61
- Parise la duchesse* 33
- Q** _____
- Quatre Âges de l'homme (Les)* 95
- R** _____
- Reggimento e costumi di donna* 23
- Remèdes Populaires* 82
- Roi de Sicile (Le)* 26
- Roman d'Alexandre en prose* 58-61
- Roman d'Alexandre ou le roman de toute chevalerie* 58-59, 61
- Roman d'Eneas (Le)* 86
- Roman de Dolopathos (Le)* 49-51
- S** _____
- Saint Luc dessinant la Vierge* 183-185
- Somnium Viridarii* 121 n. 1, 137
- Songe du Vergier (Le)* 121-139
- Songe du Vieil pèlerin* 138
- Speculum doctrinale* 83
- Speculum historiale* 69 n. 18
- Speculum universale* 54 n. 29
- Summa Decreti* 219 n. 31
- Summa quoniam homines* 54 n. 29
- T** _____
- Tractatus adversus nefandam haeresem sive sectam Sarracenorum* 8
- Triptyque Moreel* 171 n. 19
- Triptyque Portinari* 165-171, 185
- Tristan de Nanteuil* 15, 33-45
- Tristan en prose* 83, 86
- U** _____
- Vallée des Lis (La)* 163
- Vierge au Chancelier Rolin (La)* 183
- Vierge au chanoine van der Paele (La)* 171-174
- Vies* 58 n. 44
- Vita* 187-194, 197-198
- Vita sanctorum Amecii et Amelii* 69 n. 18
- Vite* 165
- Yvain ou le Chevalier au Lion* 83, 90

INDEX DES NOTIONS

A

- Adultère 22 n. 5, 42, 44, 45, 49 n. 10, 55-60, 75,
 Allégorie 10, 121, 123
 Altérité 7-10, 15, 17, 33, 39, 40, 45-52, 60, 64 n. 4, 65, 202-204, 208, 211, 219, 230
 Amant 15, 26, 34-41, 43, 63, 64, 69-72, 82, 87, 89, 229
 Amitié 14, 38, 64 n. 4, 66, 68, 69, 150, 152, 156, 229
 Animal 34, 37, 41, 44, 48-52, 55-60, 83, 98, 101, 183
 Autobiographie 187-199, 229
 Autorité 13, 16, 22, 24, 73, 81, 82, 84-88, 92, 93, 95, 98-100, 102, 104, 105, 112, 123, 124, 127, 128, 130, 132, 134, 137, 141-158, 193, 194, 206, 217, 224
 Artien 136, 137
 Astrologie 137, 138

B

- Baptême 9, 34, 36, 37, 40, 44, 73, 191, 203 n. 11, 206
 Bâtardise 42, 47 n. 2, 56, 57, 59, 60, 67
Beata stirps 26, 26 n. 18, 28
 Bible 42, 97 n. 7, 190
 – Ancien Testament 30, 42, 131, 190
 – Cantique des Cantiques 175
 – Nouveau Testament 42, 180

C

- Chanson de geste 15, 33-45, 63-78, 96
 Chevalier 11, 16, 26, 36, 49, 51, 53 n. 25, 63, 64, 66, 69 n. 16, 85, 90, 91, 95-100, 103, 104, 121-139, 151, 155, 196
 Chrétienté 8, 43-45, 129, 202
 Chronique 9, 17, 26 n. 17, 27, 30, 31, 63-78, 149 n. 22, 155 n. 46, 187, 188, 194-199
 Citoyenneté 17, 18, 116, 213-227
 Clerc 16, 95, 121-125, 127, 128, 130, 134-137, 139
 Compagnonnage 15, 34-38, 41, 43, 51, 63, 64, 66, 69, 71, 97, 101
 Compilation 67, 68, 72, 78, 162
 Complémentarité 15, 39, 40, 56, 123
 Confession 43, 122, 193, 203 n. 11, 206
 Conflit 27, 81, 87-89, 91, 92, 98, 112-115, 122, 125, 127, 144 n. 16, 149 n. 22, 216, 217
 Conseiller 16, 105, 122, 135-138, 141, 144, 156, 229
 Consors regni 29
 Conversion 8, 30, 35, 37, 40, 42, 44, 45, 193, 198, 202, 206
 Corps 16, 35, 37, 42, 52-54, 68, 75, 76, 82, 85, 92, 104, 121, 130, 131, 139, 165
 Correspondance (épistolaire) 150-152
 Couple 7-18, 21-31, 33-39, 65, 71, 72, 77, 229, 230
 Cour 23, 25, 27, 28, 34-37, 39, 51, 95, 96, 101, 134, 135, 146, 188, 191

– Cour des marchands 109-119
 Couronnement 22, 31, 75 n. 26, 127
 n. 18, 128, 133
 Courtoisie 7, 23, 36, 63 n. 1, 70, 83, 85,
 88-92, 96
 Crédit 16, 107-120, 225 n. 76
 Croisade 8-9, 150 n. 27
 Cycle 15, 45 n. 47, 65, 95, 96

D

Débat 13, 53, 121, 122, 125, 127 n. 18,
 130, 135, 196 n. 46, 204
 Déguisement 34, 36, 41, 43 n. 40 et
 n. 43, 59,
 Désir 15, 37, 43 n. 43, 49, 50, 52, 60, 65,
 70-75, 82, 93, 180
 Dëshonneur 64, 70, 73, 75
 Désordre 14, 15, 42, 44, 45, 65, 73
 Diable 8, 48, 50, 51, 53, 54, 56, 57, 60,
 61
 Dialectique 81, 204
 Dialogue 7, 11, 15, 88-92, 103-105,
 121-125, 137, 138, 188, 193, 229
Disputatio 122, 123, 125, 138, 201,
 203, 207, 210
 Divin 17, 34, 37, 41, 44, 47, 52, 57-60,
 64, 122, 124, 127, 129-133, 135,
 137-139, 162, 165, 170, 174, 175, 180,
 183, 185, 188-194, 198, 199, 213
 Double 8, 9, 44, 64 n. 4, 65, 68, 72, 192
 Dualité 11, 12, 47, 61, 122, 124, 137,
 194, 198
 Duo 12, 15, 63, 65-72, 78, 161, 164,
 185, 226, 227
 Dynastie 23-30, 126

E

Éducation 21, 23, 39-41, 44, 95-105,
 191, 192, 195, 196
 Émotion 86, 88-91, 195

Empereur 9, 16, 17, 43, 65, 67, 68, 111,
 121, 122, 127, 128, 131-135, 142, 144
 n. 16, 153-158, 188, 189, 192, 219
 Enfant 23, 25, 27-29, 34, 38, 39, 48-52,
 56, 60, 66, 67, 69, 95-105, 162, 171-180,
 183-185, 191, 195-197, 206, 229
 Entre-deux 12, 48, 52, 54, 59, 60
 Étranger 8, 17, 111, 112, 116, 213-227,
 230
 Extranéité 18, 214, 219, 223, 226, 227

F

Fée 48 n. 4, 49-52, 60
 Femme 13, 15, 21, 23 n. 12, 27, 29, 30,
 32, 36-40, 45, 47, 48, 52-54, 63-66,
 71-73, 114, 115, 125, 162, 229, 230
 Fiction 48, 61, 78, 221
 Filiation 42, 162, 171, 185, 191
 Fils 17, 34, 38, 40-45, 47 n. 2, 48-52,
 55-60, 65-68, 95, 96, 102, 103, 113,
 114, 137, 170, 187-199, 229
 Folie 82, 83, 87, 91, 99

G

Gémellité 15, 40, 41, 49, 229
 Généalogie 25, 44, 64 n. 4, 65, 66, 68
 Gouvernement 112 n. 16, 130, 133,
 134 ; 136 ; 137, 143, 144, 146, 153,
 156, 157, 193
 – Bon gouvernement 49, 150 n. 25, 193,
 216, 218, 226
 Guerre 23 n. 12, 56 n. 38, 64, 68, 73,
 77, 101, 128, 129, 150, 188, 192

H

Hagiographie 42, 69, 97 n. 7, 133, 162
 Hérésie 201-211
 Héros 12, 15, 22, 26, 33, 38, 39, 42-44,
 47, 52, 55-57, 59-61, 68, 71, 82-87, 91,
 93, 95-100, 104
 Homosexualité 45

Humeurs (théorie des) 82

I

Identité 7, 15, 17, 26, 28, 33, 42, 43, 45, 54, 69 n. 16 et n. 18, 70, 91, 92, 94, 124, 131, 135, 155, 165, 171 n. 19, 196, 224, 229

Inceste 41, 42-45

Individu 11-18, 57, 74, 81-83, 87, 88, 93, 94, 97, 98, 100, 107, 115, 119, 131, 135, 138-139, 141, 161 n. 4, 171, 187, 188, 190, 193, 194, 195 n. 33, 197, 198, 222

Intus et foris 204, 211

J

Justice 99, 107, 108, 112, 124, 129, 144, 149, 192, 223

L

Lignage 26 n. 18, 33, 34, 42, 43, 45, 47, 58, 59, 66, 68, 98, 125, 126, 135

Livre de famille 187, 194, 229

Luxure 41, 104

M

Magie 47, 55, 56, 59, 60, 101

Marchand 16, 34, 107-120, 149, 152, 153, 223-226

Mariage 9-10, 13-15, 22, 23 n. 12, 26, 28, 29, 30, 34, 36, 37, 40, 43 n. 40, 48 n. 5, 49, 53, 55, 63, 64, 69, 71-74, 83, 87, 207 n. 35, 230

– Endogamie 22, 44, 45

– Hiérogamie 47, 58-60

– Hypogamie 29

– Monogamie 124

– Polygamie 69

Médecin 82-88, 92, 93, 210, 229

Médiation 16, 17, 24, 42-45, 81-94, 161-185, 193, 216

Mélancolie 16, 81-94

Mère 9, 22, 23, 25, 43, 47, 49-51, 56, 58, 60, 64 n. 4, 66, 95, 100, 101, 104, 170, 183

Merveille 49-51, 61

Métamorphose 37, 38, 40-42, 43 n. 43, 45, 48-51, 55, 59, 61, 101

Métier 112-115, 118, 196, 224

Mission 17, 201-211

Monarchie 25, 31, 132

Monstre 34, 50, 52-54, 56 n. 34, 61, 157, 202, 230

Motif (littéraire) 44, 45, 47, 48, 56, 59, 60, 64, 65, 68-72, 175

Mythe 15, 26, 27, 45, 47, 57-61, 134

N

Noblesse 21, 68, 76, 77, 84, 95-98, 103, 105, 125, 126, 155, 161, 213, 222

Norme 7, 11, 14-18, 24, 29, 32, 47-49, 61, 65, 73, 81, 84, 88, 93, 105, 107, 144, 213, 214, 226

O

Ordre 13, 15, 18, 44, 45, 52, 57, 60, 63, 77, 93, 126, 129, 190, 191, 199

P

Paganisme 34, 39-41, 44, 45, 57, 97 n. 7, 138

Paix 9, 21, 22, 23 n. 12, 71, 72, 77, 123, 129, 150, 156-158, 192, 216

Pape 8, 16, 28 n. 29, 31, 121 n. 1, 122, 125-131, 134, 138, 139, 154, 156, 201-203, 209

Parenté 14, 41, 45, 189, 191 n. 14

Parole 72-78, 88-90, 100, 102, 119, 123, 124, 202, 206, 207

Passion 73, 81, 82, 87, 94, 105

Patron (saint patron) 11, 17, 146 n. 20, 161-185, 229

- Péché 42, 43, 48, 69, 74, 129, 131, 191, 206
- Peinture 17, 161-185, 196, 229
- Père 17, 28 n. 28, 34, 42, 43, 45, 49 n. 5, 51, 52, 55-61, 64, 66, 68, 71-76, 95, 96, 101, 102, 110 n. 10, 133, 187-199, 229
- Philosophe 136, 137
- Piété 23, 24, 26, 28, 29, 161-185, 192-194, 204-207, 209
- Portrait 9, 83, 97, 98, 143-146, 161, 183, 187, 190-197
- Prédication 17, 104 n. 36, 180, 104 n. 36, 201-211
- Prose 63-78
- R** _____
- Réécriture 65, 67 n. 11, 78, 133
- Rein 14, 15, 21-25, 27-32, 49 n. 5, 50 n. 10, 55, 59, 60, 71, 101, 123, 124
- Religion 23, 37, 40, 41, 45, 87, 88, 129, 149, 161-185, 192, 201-211, 229, 230
- Roi 9, 12, 16, 22-31, 34, 51, 55-60, 64, 67 n. 11, 72-77, 81, 87, 99, 100, 121, 122, 124, 126-139, 188-194, 229
- S** _____
- Sacre 22, 27, 28, 127
- Sarrasin 39, 41, 44, 45, 64, 67 n. 11, 68, 71-73, 77, 207, 230
- Séduction 15, 48, 54, 63-65, 68-70, 72, 74, 78
- Seigneur 11, 16, 17, 21, 26, 31, 63, 64, 77, 103, 126, 129, 131-133, 137, 141-158, 225
- Serment 70, 77, 144, 146 n. 19, 149, 217-218, 221, 224
- Sexe 15, 33, 40-41, 43 n. 43, 44, 45, 53 n. 27, 69-71
- Songe 38, 48, 58, 59, 121-139
- Souveraineté 16, 56, 127, 128, 130-133, 141 n. 1, 155, 156, 209, 218
- Spirituel 14, 15, 36, 42, 44, 68, 92, 122-125, 127-131, 139, 144, 146, 154-156, 162, 163, 175, 180, 183, 188, 189, 191-194, 198, 199
- Sujétion 23, 24, 32, 77, 111, 120, 129, 141-148, 151, 154-158, 194
- T** _____
- Temporel 8, 122-125, 127-130, 133, 139, 164, 205
- Transgression 14, 15, 52, 53, 57, 65, 69, 71
- Translatio* 134
- Transmission 15, 65-68, 77, 78, 198
- Transsexualité 45
- U** _____
- Unité 7, 11, 13, 16, 25, 33, 44, 165, 171, 175, 185, 190 n. 13, 203, 206
- V** _____
- Vassalité 11, 14, 63, 64, 75, 77, 100, 102-104, 151
- Vengeance 7, 57, 64, 72
- Vertu 35, 49, 104, 125-127, 188, 191, 192
- Vierge Marie 40 n. 31, 41, 162-164, 171-180, 183-185
- Viol 34-35, 71
- Violence 9, 10, 49, 52 n. 22, 85-86, 98, 99, 108, 109, 217

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	
Jean-Marie Moeglin	7

Introduction	
Cécile Becchia, Marion Chaigne-Legouy, Laëtitia Tabard	11

PREMIÈRE PARTIE NORMES, CRISES ET TRANSGRESSIONS DU COUPLE CONJUGAL

« <i>Se.lla moglie arà il principato, diventerà contraria al suo marito</i> » : l'évolution du couple royal dans la Naples angevine (xiv ^e siècle)	
Sarah Vandamme	21
Entre le même et l'autre et au-delà des genres : la relation de Tristan et Blanchandin(e) dans <i>Tristan de Nanteuil</i>	
Chloé Chalumeau	33
Relations en marge et générations obscures : de quelques unions entre deux mondes	
Émilie Deschellette	47
Couplage de textes, fluctuations de couples dans <i>Milles et Amys</i> et la <i>Cronique associee</i> dite « de Charlemaine tres louable et Anseïs icy couplee »	
Magali Cheynet	63

DEUXIÈME PARTIE FORMER UN DUO : LE LIEN SOCIAL ET POLITIQUE

Le patient et celui qui le guérit, ou le patient face à celui qui le guérit ? Mélancolie et médiation dans les textes littéraires des XII ^e et XIII ^e siècles	
Pierre Levron	81
« Endroit de moi n'ai je plus cure de maistre ». La relation maître/élève dans les <i>Enfances du Lancelot en prose</i>	
Isabelle Coumert	95

Relations de crédit et relations de travail : le face-à-face entre marchands et artisans à Lucques à la fin du Moyen Âge Diane Chamboduc de Saint Pulgent	107
<i>Le Songe du Vergier</i> , miroir déformant. Face-à-face politiques dans la philosophie de la fin du XIV ^e siècle Sophie Serra	121
La main invisible du seigneur ? Erfurt et les archevêques de Mayence à la fin du Moyen Âge Morwenna Coquelin	141

TROISIÈME PARTIE
DU COUPLE AU DOUBLE :
ENTRE AMBIVALENCE ET PENSÉE
DE LA DIFFÉRENCE

250

Dévoit et saint patron : leurs relations dans la peinture des anciens Pays-Bas (XV ^e siècle) Delphine Rabier	161
Écriture autobiographique et relation fils-père dans la <i>Vita</i> de Charles IV et la chronique familiale d'Albrecht Dürer Aude-Marie Certin	187
Le missionnaire et l'hérétique : l'exemple de la mission de Riccoldo da Monte Croce auprès des nestoriens et des jacobites Camille Rouxpetel	201
Pour qui est-on étranger ? Normes et réalités de la distinction <i>forestieri / cittadini</i> dans les communes italiennes (XII ^e -XIV ^e siècle) Cédric Quartier	213
Conclusion Jacqueline Cerquiglini-Toulet	229
Orientation bibliographique	231
Liste des contributeurs	237
Index des noms de personnes	239
Index des œuvres médiévales	243
Index des notions	245
Table des matières	249