

PUBLICATIONS ROMANES ET FRANÇAISES

fondées par MARIO ROQUES, aujourd'hui dirigées par JEAN-RENÉ VALETTE

—CCLXXIV—

THIBAUT RADOMME

## LE PRIVILÈGE DES LIVRES

Bilinguisme et concurrence culturelle  
dans le *Roman de Fauvel* remanié  
et dans les gloses au premier livre  
de l'*Ovide moralisé*



DROZ



---

# LIBRAIRIE DROZ

---

Tous droits réservés par la Librairie Droz SA en vertu des règles de propriété intellectuelle applicables. Sans autorisation écrite de l'éditeur ou d'un organisme de gestion des droits d'auteur dûment habilité et sauf dans les cas prévus par la loi, l'œuvre ne peut être, en entier ou en partie, reproduite sous quelque forme que ce soit, ni adaptée, représentée, transférée ou cédée à des tiers.

Ce travail est sous licence Creative Commons Attribution - pas d'utilisation commerciale - pas de modification 2.5 Suisse License. Pour obtenir une copie de la licence visitez <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ch/> ou envoyez une lettre à Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

Pour toutes informations supplémentaires, merci de contacter l'éditeur : [droits@droz.org](mailto:droits@droz.org)

All rights reserved by Librairie Droz SA as proscribed by applicable intellectual property laws. Works may not, fully or in part, be reproduced in any form, nor adapted, represented, transferred or ceded to third parties without the written authorization of the publisher or a duly empowered organization of authors' rights management and except in instances provided for by law.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution - No commercial use - No modification 2.5 Suisse License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ch/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

For any additional information, please contact the publisher : [rights@droz.org](mailto:rights@droz.org)

## Le privilège des livres

Ouvrage couronné par l'Académie royale de Belgique  
Prix Joseph Houziaux 2020

PUBLICATIONS ROMANES ET FRANÇAISES

fondées par MARIO ROQUES, aujourd'hui dirigées par JEAN-RENÉ VALETTE

CCLXXIV

THIBAUT RADOMME

## LE PRIVILÈGE DES LIVRES

Bilinguisme et concurrence culturelle  
dans le *Roman de Fauvel* remanié  
et dans les gloses au premier livre  
de l'*Ovide moralisé*



DROZ

L'étape de la prépresse de cette publication a été soutenue  
par le Fonds national suisse de la recherche scientifique.



FONDS NATIONAL SUISSE  
DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

[www.droz.org](http://www.droz.org)

*Avec le soutien de*



ISBN: 978-2-600-06245-9  
ISBN PDF: 978-2-600-16245-6  
DOI: 10.47421/droz62459  
ISSN: 0079-7812

© 2021 by Librairie Droz S.A., 11, rue Firmin-Massot, Genève.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, translated, stored or transmitted  
in any form or by any means, electronic, mechanical, photo copying or otherwise without  
written permission from the publisher.

## REMERCIEMENTS

À l'heure d'achever la rédaction de ce livre, mes pensées reconnaissantes vont à mes deux directeurs de recherche, M. Mattia Cavagna (Université catholique de Louvain) et M. Jean-Claude Mühlethaler (Université de Lausanne), qui ont guidé et accompagné la préparation de ma thèse de doctorat, menée dans le cadre d'un mandat généreusement accordé par le F.R.S.-FNRS. Mes remerciements chaleureux vont également aux membres du jury, qui ont nourri mon travail de leurs suggestions aussi savantes qu'amicales: Mme Estelle Doudet (Université de Lausanne), M. Craig Baker (Université libre de Bruxelles), M. Gilles Lecuppre (Université catholique de Louvain) et M. Jean-Yves Tilliette (Université de Genève, Institut de France). Ma reconnaissance va encore à Mme Marion Uhlig (Université de Fribourg), pour la confiance et l'amitié qu'elle m'a témoignées, ainsi qu'à M. Max Engammare (Librairie Droz) et M. Jean-René Valette (Sorbonne Université), pour leur accueil bienveillant, leur lecture attentive et leurs précieux conseils. J'adresse un remerciement particulier aux collègues, amies, amis et proches qui m'ont apporté une aide précieuse dans la relecture des épreuves de l'ouvrage: Camille Carnaille, Prunelle Deleville, Pierre Delstanche, Jérémy Lambert, Pauline Quarroz et Étienne Radomme. Enfin – ils viennent en dernier parce qu'ils ont été les premiers –, ma gratitude infinie va à ma famille, à Gilles et, surtout, à mes parents, qui m'ont tout donné, avec tant de générosité. Ce livre puisse-t-il traduire l'affection que je leur porte.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution - No commercial use.

## INTRODUCTION

### LA GLOSE ET LE BILINGUISME

*En seul cinc ans et quinze dis  
furent andoi si bien apris  
que bien sorent parler latin  
et bien escrire en parkemin,  
et consillier oiant la gent  
en latin, que nus nes entent<sup>1</sup>.*

Établir la cohérence de notre corpus peut paraître une gageure. Qu'y a-t-il de commun en effet entre le *Roman de Fauvel* remanié du manuscrit Paris, Bibliothèque nationale de France, français 146 et les gloses françaises et latines conservées dans quatre manuscrits de l'*Ovide moralisé*? Plusieurs éléments justifient en réalité l'étude comparée de ces deux textes. Une première série d'entre eux sont circonstanciels. Le corpus est d'abord caractérisé par une unité chronologique: il est composé dans le premier tiers du xiv<sup>e</sup> siècle, plus précisément entre la fin des années 1310 et le début des années 1320. Il est également marqué par une unité géographique: lié de près ou de loin à la ville de Paris, il comprend plusieurs manuscrits dont la réalisation de l'enluminure est attribuée au célèbre atelier parisien du «Maître du *Roman de Fauvel*»<sup>2</sup>. Il révèle enfin une forte

<sup>1</sup> «En à peine cinq années ils furent tous deux si bien formés qu'ils surent parfaitement parler latin et écrire sur le parchemin. Ils pouvaient s'entretenir en latin devant tout le monde sans que personne les comprît.» Robert d'Orbigny, *Le conte de Floire et Blanchefleur*, éd. et trad. Jean-Luc Leclanche, Paris, Champion, 2003, p. 16: v. 265-270.

<sup>2</sup> Voir la notice de François Avril dans le catalogue d'exposition *Les fastes du gothique. Le siècle de Charles V*, Paris, Réunion des Musées Nationaux, 1981, notice 230, p. 284-285.

unité sociologique : produit par des clercs formés à l'université, il circule à la cour du roi de France et dans les cercles de ses familiers, grands vassaux et princes du sang. Ce sont là des éléments qui garantissent une cohérence contextuelle, mais qui ne se prêtent pas pour autant à une analyse littéraire rapprochée. La deuxième série de traits communs est constituée d'éléments structurels : le corpus est déterminé par une unité linguistique (l'usage du bilinguisme) et littéraire (l'emploi de la glose). C'est donc à la croisée de ces deux éléments que se situe la spécificité de nos textes ; c'est dans cette perspective-là que nous pouvons tenter d'en décoder le sens.

## LE BILINGUISME

Il est courant de décrire la situation linguistique du haut Moyen Âge comme un cas de diglossie. Ce terme, popularisé par le linguiste américain Charles A. Ferguson, désigne *stricto sensu* la coexistence d'« au moins deux variétés de la même langue, employées par certains locuteurs dans différentes circonstances »<sup>3</sup>. Trois conditions doivent être remplies, d'après Charles Ferguson, pour que l'on puisse parler de diglossie : l'élaboration, dans l'une des langues, d'une littérature véhiculant les valeurs fondamentales de la communauté considérée ; l'existence d'une petite élite détenant seule la maîtrise de la *littéracie*, c'est-à-dire de la capacité de lecture et d'écriture, et du capital culturel y attaché ; l'écoulement d'une certaine période de temps entre l'accomplissement de l'une et l'autre des deux premières conditions<sup>4</sup>. Ainsi, la diglossie se résume à l'emploi distinct de deux variétés linguistiques, l'une étant qualifiée de variété « haute » et assumant des fonctions linguistiques nobles (liturgique, littéraire, législative, judiciaire, savante, rituelle, etc.) en contexte formel, l'autre étant qualifiée de variété « basse » et remplissant des fonctions linguistiques standards (communication quotidienne, conversations familières, échanges commerciaux, pratiques culturelles populaires ou orales, etc.) en contexte informel. Cette situation de diglossie médiévale est héritée de la perpétuation de l'emploi du latin, promu au statut de langue référentielle par les

<sup>3</sup> « In many speech communities two or more varieties of the same language are used by some speakers under different conditions. » Charles A. Ferguson, « Diglossia », *Word*, 15, 2 (1959), p. 325-340, ici p. 325.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 338.

élites religieuses et savantes<sup>5</sup>, durant la basse Antiquité et le haut Moyen Âge, et de la formation progressive des langues romanes: tandis que les clercs utilisent les deux langues et se définissent en tant que classe sociale par leur maîtrise du latin (*litterati*), les laïcs (du roi au serf) connaissent seulement la langue vernaculaire et ne sont pas définis en tant que classe sociale unifiée. Ce modèle traduit donc la coexistence de deux classes d'élites au Moyen Âge – les élites politiques et les élites religieuses-savantes –, dont les relations s'inscrivent, depuis les origines de la pensée politique, dans la dynamique des interactions entre les représentants du pouvoir et du savoir. Si le concept de diglossie peut se révéler pertinent pour décrire la situation de bilinguisme du haut Moyen Âge<sup>6</sup>, il ne l'est sans aucun doute plus pour analyser celle du bas Moyen Âge<sup>7</sup>: non seulement il ne correspond plus à la réalité complexe des usages linguistiques réels des classes cléricale et laïque, mais en outre, il ne rend pas compte

<sup>5</sup> «Est qualifiée de langue référentielle une langue disposant d'un prestige associé à la conservation de textes sacrés ou sacralisés, normée et grammatisée, privilégiée pour la communication écrite, et par référence à laquelle s'organise la réflexion linguistique et la promotion éventuelle d'autres langues tendant alors à en imiter différents aspects (lexique, prosodie, stylistique, modes d'analyse grammaticale...)» Benoît Grévin, *Le parchemin des cieux. Essai sur le Moyen Âge du langage*, Paris, Seuil, 2012, p. 390-391.

<sup>6</sup> Cf. Michel Banniard, *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle en Occident latin*, Paris, Institut des Études augustiniennes, 1992. Pour une mise en perspective critique du concept de diglossie dans le haut Moyen Âge, voir: Marieke Van Acker, «La transition latin/langues romanes et la notion de "diglossie"», *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 126 (2010), p. 1-38. L'auteure souligne l'«instrumentalisation idéologique de la langue»: «Il est des conjonctions historiques où certains groupes de locuteurs veulent promouvoir une variété langagière en discontinuité avec l'architecture langagière. Ils accordent à celle-ci le statut de norme au nom de certaines valeurs qu'elle est censée représenter et auxquelles l'on veut s'identifier.» (p. 33)

<sup>7</sup> Cf. Benoît Grévin, «L'historien face au problème des contacts entre latin et langues vulgaires au bas Moyen Âge (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle). Espace ouvert à la recherche. L'exemple de l'application de la notion de diglossie», *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 117, 2 (2005), p. 447-469. Ce constat a amené certains chercheurs à proposer des appellations alternatives, telles que la notion d'*interlinguisme*, employée à propos des traducteurs de la fin du Moyen Âge, cf. Frédéric Duval, «Le lexique de la civilisation romaine au Moyen Âge: de la diglossie à l'interlinguisme», dans *Approches du bilinguisme latin-français au Moyen Âge. Linguistique, codicologie, esthétique*, éd. Stéphanie Le Briz et Géraldine Veyseyre, Turnhout, Brepols, 2010, p. 63-79.

des contacts et des interférences qu'elles ont entretenus de façon croissante à partir du XI<sup>e</sup> siècle, dans le contexte de la naissance de la culture courtoise – à une époque où, avec la complicité de clercs, le monde laïque commence à imposer la langue vernaculaire dans des emplois élevés, littéraires et religieux d'abord, juridiques, législatifs et scientifiques ensuite. Ainsi, le bilinguisme médiéval connaît les âges successifs de l'oralité et de l'écriture : s'il existe en puissance dès les premiers instants de la lente différenciation entre le latin normé de l'écrit et le latin vulgaire des productions orales, il n'est reconnu comme tel qu'au moment, inscrit dans le marbre des canons du Concile de Tours (813), où l'on prend conscience d'une rupture entre la langue des lettrés et celle des illettrés ; mais ce n'est que trois siècles plus tard, au moment de la renaissance culturelle et de l'essor des écoles urbaines du XII<sup>e</sup> siècle, que cette dualité linguistique commence à être largement et régulièrement transposée à l'écrit.

Pour autant, la différence de valorisation du latin et du français reste longtemps une donnée incontournable de la pratique et de la réflexion linguistique des locuteurs médiévaux de la France septentrionale. Elle se traduit, de la façon la plus manifeste qui soit, dans la distinction opérée par les théoriciens du langage des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles – frappés par la disparité des dialectes vernaculaires – entre la naturalité des idiomes vulgaires, divers et variables, et l'artificialité du latin, figé et éternel<sup>8</sup>. Conséquence du péché d'orgueil de Babel, le clivage entre le latin et la langue vulgaire consiste en l'opposition entre la norme, divine et immuable, et l'écart à la norme, propre à l'instabilité mondaine. La relation des locuteurs à la langue française – en particulier de ceux qui, professionnels de la langue, connaissent le latin – se caractérise donc par une forme de défiance *a priori*, liée à la fragilité inhérente aux langues vulgaires telles que l'homme médiéval les conçoit. Au contraire, le latin est perçu comme porteur d'une vérité intrinsèque, par son assimilation même à l'idée de normativité : moyen de conservation et d'accès au patrimoine culturel biblique

<sup>8</sup> « Les premiers sont pensés sous le signe de la dispersion, selon les catégories changeantes d'habitus sociaux (*consuetudines*) et physiques (*complexiones*) associés à l'influence d'un environnement naturel subissant les lois d'une physique ptoléméenne. Ils sont donc naturalisés. Les langues de la Croix sont en revanche [...] tirées du côté de l'artificialité. Elles résultent du labeur d'un artisan [concept d'*artifex linguae*], divin ou divinement inspiré, qui en a fixé les lois une fois pour toutes, les remplissant de vertus pour les mettre à l'abri de la corruption humaine. » Benoît Grévin, *Le parchemin des cieux*, op. cit., p. 131-132.

et antique, véhicule de la performativité langagière propre aux institutions dominantes de la civilisation occidentale, il est considéré comme le support fondateur et le garant de l'ordre social et intellectuel médiéval. Cependant, la distinction entre langues naturelle et artificielle doit être nuancée par le fait que le façonnage d'une langue d'usage aristocratique constitue précisément un processus d'élaboration parfaitement artificiel : par la création d'une littérature en langue vernaculaire opposée, sur le plan des valeurs, à la production littéraire religieuse latine et à ses premières transpositions poétiques françaises, la noblesse féodale revendique une identité culturelle propre, distincte de celle que lui imposent l'Église et son représentant temporel : le roi. Elle entend construire, dans l'espace de la cour, un paradis sur terre, un *locus amœnus* social où la concorde linguistique d'avant la faute serait retrouvée à travers l'élaboration d'une norme linguistique caractérisée par l'idéal du « gent parler » et par le bannissement des « vilains » mots<sup>9</sup>. Ainsi, l'aristocratie chevaleresque signifie sa puissance par la reproduction de l'acte créateur divin : elle soutient la fabrication d'une langue artificielle, concurrente directe du latin. Dans le même temps, elle promeut la composition d'une littérature dédiée, dans laquelle la forme et le fond se confondent : la matière des romans célèbre les valeurs courtoises que la langue incarne.

Dans le processus d'affirmation et d'émancipation de la langue vernaculaire, le xiv<sup>e</sup> siècle est généralement considéré comme un point de rupture. Désormais reconnu en tant que véhicule légitime de la culture écrite, le français achève d'imposer son statut de nouvelle langue de référence, aussi bien dans les domaines qui s'étaient, dès la naissance et la jeunesse de la littérature française, ouverts à la pratique vernaculaire – l'écriture fictionnelle, la prédication, l'historiographie puis le droit – que dans ceux constituant traditionnellement la chasse gardée du latin<sup>10</sup>. Deux

<sup>9</sup> Cf. Jacques Chaurand, « La « qualité de la langue » au Moyen Âge », dans *La qualité de la langue ? Le cas du français*, éd. Jean-Michel Eloy, Paris, Champion, 1995, p. 25-35 ; Alain Rey, Frédéric Duval et Gilles Siouffi, *Mille ans de langue française. Histoire d'une passion*, Paris, Perrin, 2007, p. 164-169.

<sup>10</sup> Cette distinction entre domaines de la pratique littéraire vernacularisés précocement ou tardivement s'explique par deux raisons, selon Paul Zumthor : l'acquisition plus lente des moyens d'expression de la rationalité que de l'affectivité, et – ceci n'étant sans doute pas étranger à cela – le fait qu'à un degré élevé de culture intellectuelle, « dans la mesure où la culture s'épanouit en recherche, son unique idiome utilisable sera pendant longtemps celui même des *auctoritates* qui la fondent. » Paul Zumthor,

innovations sont emblématiques de cet épanouissement vernaculaire autour du milieu du xiv<sup>e</sup> siècle et dans sa seconde moitié : l'emploi majoritaire du français dans les documents émis par l'administration royale sous le règne de Philippe VI (1328-1350), et le déclenchement de grandes entreprises de traduction des *auctoritates* sous l'impulsion de Jean II (1350-1364) et, surtout, de Charles V (1364-1380)<sup>11</sup>. Or, si la situation de la langue française est bien documentée et largement étudiée à partir de la montée sur le trône de France de la branche cadette des Valois, elle est moins connue durant les règnes des derniers Capétiens (1285-1328), du couronnement de Philippe le Bel à la mort de Charles IV. Que se passe-t-il durant cette quarantaine d'années ? Qu'advient-il du français, entre la rédaction du *Roman de la Rose* de Jean de Meun et la traduction par Jean de Vignay du *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais ? Comment le rapport de force entre la langue latine et la langue vernaculaire évolue-t-il ? S'apaise-t-il, en quête d'une situation d'équilibre, ou, au contraire, se raidit-il, dans la préparation d'une détente brutale ?

Le patrimoine littéraire constitue un lieu privilégié pour l'examen des relations de bilinguisme, dans la mesure où il se caractérise par un niveau linguistique élevé propice à l'accueil du latin et à la cohabitation des langues savante et vernaculaire. Nous avons donc pris le parti d'étudier deux ouvrages littéraires bilingues du premier tiers du xiv<sup>e</sup> siècle afin de caractériser la spécificité de l'époque dans l'évolution de la situation sociolinguistique de la France septentrionale. Notre interrogation ne porte pas sur le problème de la traduction, déjà abondamment étudié – qu'il s'agisse de la traduction du latin au vernaculaire<sup>12</sup>, ou du vernaculaire au

---

« Un problème d'esthétique médiévale : l'utilisation poétique du bilinguisme », *Le Moyen Âge*, 66 (1960), p. 301-336 et 561-594, ici p. 303.

<sup>11</sup> Cf. Serge Lusignan, *La langue des rois au Moyen Âge. Le français en France et en Angleterre*, Paris, PUF, 2004, p. 112-116 ; *Id.*, *Parler vulgairement. Les intellectuels et la langue française aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, Paris / Montréal, Vrin / Presses de l'Université de Montréal, 1987, p. 133-140. Sur ces deux éléments, voir aussi : Alain Rey, Frédéric Duval et Gilles Siouffi, *Mille ans de langue française, op. cit.*, p. 272-286 et 308-314.

<sup>12</sup> Parmi une bibliographie très riche, voir en particulier les recueils d'études suivants : *Traduction et adaptation en France à la fin du Moyen Âge et à la Renaissance*, éd. Charles Brucker, Paris, Champion, 1997 ; *La traduction vers le moyen français. Actes du 1<sup>er</sup> colloque de l'AIEMF, Poitiers, 27-29 avril 2006*, éd. Claudio Galderisi et Cinzia Pignatelli, Turnhout, Brepols, 2007 ; *Traduire au XIV<sup>e</sup> siècle. Evrart de Conty*

latin<sup>13</sup>. Elle porte strictement sur un corpus bilingue « en synchronie », mélangeant le latin et le français dans l'espace de la page manuscrite. Si le statut du latin et les modalités de son insertion dans le texte vernaculaire sont évidemment différents pour chacune de nos œuvres, il nous semble pourtant pertinent de les comparer parce que, précisément, la diversité du corpus offre la promesse de riches enseignements. Dans le domaine des études littéraires en effet, mis à part une thèse à l'ambition exhaustive mais inévitablement partielle et aujourd'hui vieillie<sup>14</sup>, la recherche a le plus souvent produit des études de cas ponctuelles, ou des analyses de corpus génériquement ou thématiquement définis, abordés, de près ou de loin, sous l'angle des enjeux du bilinguisme ou de la transposition de la culture cléricale en langue vernaculaire. Citons les travaux de Paul Zumthor sur la poésie lyrique des XI<sup>e</sup>, XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles<sup>15</sup>, de Claudio Galderisi sur la poésie de Charles d'Orléans<sup>16</sup>, de Jeanette Beer sur la naissance de la prose vernaculaire<sup>17</sup>, de Joëlle Ducos et de Stephen Dörr sur les textes scientifiques<sup>18</sup>, de Michel Zink, Hervé Martin et Carlo Delcorno

---

*et la vie intellectuelle à la cour de Charles V*, éd. Michèle Goyens et Joëlle Ducos, Paris, Champion, 2015. Voir également : Charles Brucker, *Anthologie commentée des traductions françaises du XIV<sup>e</sup> siècle. Autour de Charles V. Culture, pouvoir et spiritualité*, 2 t., Paris, Champion, 2020. La série *The Medieval Translator*, éditée par Roger Ellis, Catherine Batt et René Tixier, et publiée aux éditions Brepols depuis 1996, inclut dans son champ d'étude des langues étrangères au domaine d'oïl. Signalons enfin l'important ouvrage : *Translations médiévales. Cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, éd. Claudio Galderisi, Turnhout, Brepols, dont deux volumes en trois tomes ont paru depuis 2011.

<sup>13</sup> *Traduire de vernaculaire en latin au Moyen Âge et à la Renaissance. Méthodes et finalités*, éd. Françoise Fery-Hue, Paris, École des chartes, 2013.

<sup>14</sup> Otto Müller, *Das lateinische Einschiesel in der französische Literatur des Mittelalters*, thèse de doctorat, Université de Zurich, 1919. Les textes analysés par Otto Müller datent majoritairement des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles.

<sup>15</sup> Paul Zumthor, « Un problème d'esthétique médiévale », *op. cit.*

<sup>16</sup> Claudio Galderisi, « Greffe et plurilinguisme dans la littérature médiévale : réflexions sur l'écriture mixtilingue dans les poèmes de Charles d'Orléans », dans *Écrire aux confins des langues*, éd. Jeanne Bem et Albert Hudlett, Mulhouse, Centre de recherche sur l'Europe littéraire, 2001, p. 106-120.

<sup>17</sup> Jeanette M. A. Beer, *Early Prose in France. Contexts of Bilingualism and Authority*, Kalamazoo, Western Michigan University. Medieval Institute Publications, 1992.

<sup>18</sup> Joëlle Ducos, *La météorologie en français au Moyen Âge (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Champion, 1998. Stephen Dörr, *Der älteste Astronomietraktat in französischer*

sur la prédication<sup>19</sup>, d'Yvonne Cazal<sup>20</sup> sur la littérature dévotionnelle, de Jean-Pierre Bordier et Alan E. Knight sur le théâtre<sup>21</sup>, et de Pierre Nobel sur la transmission culturelle<sup>22</sup>. Il faut encore souligner quelques études à l'ambition plus générale, parmi lesquelles une thèse considérant la question à l'échelle de la Romania<sup>23</sup>, un ouvrage n'examinant pas moins de dix-neuf textes du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle<sup>24</sup>, et une étude consacrée au geste de lecture-réécriture subversif dans la pratique lettrée bilingue du bas Moyen Âge<sup>25</sup>. Enfin, la question du bilinguisme et du plurilinguisme a récemment fait l'objet de plusieurs volumes collectifs, publiés sous la direction de Christopher Kleinhenz et Keith Busby<sup>26</sup>, Stéphanie Le Briz et Géraldine Veysseyre<sup>27</sup>, et Stéphane Marcotte et Christine Silvi<sup>28</sup>.

---

*Sprache: L'introduction d'astronomie. Edition und lexikalische Analyse*, Tübingen, Niemeyer, 1998.

<sup>19</sup> Michel Zink, *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris, Champion, 1976. Hervé Martin, *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Âge (1350-1520)*, Paris, Cerf, 1988. Carlo Delcorno, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, Firenze, Olschki, 1975.

<sup>20</sup> Yvonne Cazal, *Les voix du peuple – Verbum Dei. Le bilinguisme latin-langue vulgaire au Moyen Âge*, Genève, Droz, 1998.

<sup>21</sup> Jean-Pierre Bordier, *Le jeu de la Passion. Le message chrétien et le théâtre français (XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Champion, 1998. Alan E. Knight, *Aspects of genre in late Medieval French drama*, Manchester, Manchester University Press, 1983. *Id.*, «Bilingualism in Medieval French Drama», dans *Jean Misrahi Memorial Volume. Studies in Medieval Literature*, éd. Hans R. Runte, Henri Niedzielski et William L. Hendrickson, Columbia, French Literature Publications Co., 1977, p. 247-264.

<sup>22</sup> *La transmission des savoirs au Moyen Âge et à la Renaissance*, éd. Pierre Nobel, Alfredo Perifano et Frank La Brasca, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2005.

<sup>23</sup> Anna Gudayol Torello, *Romania Multilingue. L'utilisation poétique du bilinguisme dans l'espace roman au Moyen Âge*, thèse, Paris, École nationale des chartes, 1996.

<sup>24</sup> Catherine E. Léglu, *Multilingualism and Mother Tongue in Medieval French, Occitan, and Catalan Narratives*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2010.

<sup>25</sup> Mark Amsler, *Affective Literacies. Writing and Multilingualism in the Late Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2012.

<sup>26</sup> *Medieval Multilingualism. The Francophone World and Its Neighbours*, éd. Christopher Kleinhenz et Keith Busby, Turnhout, Brepols, 2009.

<sup>27</sup> *Approches du bilinguisme latin-français au Moyen Âge. Linguistique, codicologie, esthétique*, éd. Stéphanie Le Briz et Géraldine Veysseyre, Turnhout, Brepols, 2010.

<sup>28</sup> *Latinum cedens. Le français et le latin, langues de spécialité au Moyen Âge*, éd. Stéphane Marcotte et Christine Silvi, Paris, Champion, 2014.

## LA GLOSE

Outre son unité linguistique, notre corpus trouve encore son homogénéité dans un emploi commun de la glose. Dans son acception la plus restreinte, la glose se définit comme : « Explication d'un mot ou d'un passage du texte, adjointe à ce texte et destinée à être transmise avec lui »<sup>29</sup>. Interlinéaire ou marginale, intercalaire ou continue, la glose peut prendre différentes formes matérielles. Elle peut aussi devenir de plein droit un objet littéraire et faire partie intégrante du texte, tout en continuant d'assumer à son égard une position de biais, une relation d'étrangeté. En effet, aux gloses concrètes que constituent les annotations marginales conservées dans certains témoins de la tradition manuscrite de l'*Ovide moralisé*, répond la glose – au sens métaphorique du terme – accompagnant la version remaniée du *Roman de Fauvel*, où les pièces musicales interpolées au texte original ne constituent le plus souvent pas, comme dans le *Roman de la Rose* de Jean Renart ou le *Renart le Nouvel* de Jacquemart Gielée, des insertions lyriques, mais bien des éléments remplissant, par rapport à la narration, une fonction de commentaire. Notre corpus se caractérise donc par la présence première d'un texte suivi en langue vernaculaire, augmenté d'une masse textuelle discontinuée en langue latine, qui ponctue, interrompt, enrichit, en un mot, accompagne le déroulement narratif. De ce point de vue, le corpus interroge le statut problématique, incertain de la glose, de la marge au sein des manuscrits : qu'elle constitue une simple trace de lecture<sup>30</sup> ou le témoignage d'une activité intellectuelle

<sup>29</sup> Denis Muzerelle, *Vocabulaire codicologique: répertoire méthodique des termes français relatifs aux manuscrits, avec leurs équivalents en anglais, italien, espagnol*, édition hypertextuelle, version 1.1, 2002-2003 (établi d'après l'ouvrage édité à Paris, Éditions CEMI, 1985), s.v. « glose » (consulté le 9 juillet 2018). <<https://vocabulary.irht.cnrs.fr/vocab.htm>>

<sup>30</sup> Cf. Sylvia Huot, « Medieval Readers of the *Roman de la Rose*: The Evidence of Marginal Notations », *Romance Philology*, 43 (1990), p. 400-420 ; Michael Twomey, « Looking for Evidence in the Margins of Manuscripts: What Marginal Annotations Can and Can't Tell Us About the Reception of Medieval Encyclopedias », conférence inédite, Centre d'Études sur le Moyen Âge et la Renaissance, Université Catholique de Louvain, 11 octobre 2016 ; Antoine Brix, « Aux marges des manuscrits. Éléments pour une étude de la réception des *Grandes Chroniques de France* », *Questes*, 36 (2017), p. 59-83. Voir également le recueil collectif : *Les manuscrits médiévaux témoins de lectures*, éd. Catherine Croizy-Naquet, Laurence Harf-Lancner et Michelle Szkilnik, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2015.

authentique<sup>31</sup>, la glose oscille entre sa nature première de document et le statut littéraire auquel elle accède parfois. Le caractère marginal et le statut documentaire des gloses à l'*Ovide moralisé* ne font *a priori* pas de doute : c'est d'ailleurs à titre de documents que nous les employons pour apporter des éléments d'information nouveaux sur l'histoire textuelle du chef-d'œuvre allégorique, et proposer une hypothèse inédite quant aux modes de sa diffusion orale. Nous verrons pourtant que les gloses méritent également de faire l'objet d'une authentique lecture littéraire, parce qu'elles déploient un discours autonome et cohérent, et constituent donc un texte à part entière. En revanche, dans le *Roman de Fauvel* remanié, la « glose » musicale, placée au cœur du texte, se trouve mise à égalité avec ce dernier : elle est textualisée. En même temps, son altérité radicale est préservée, et même soulignée, par le fait que la partition musicale devient une image, c'est-à-dire un corps étranger au texte<sup>32</sup>. Ainsi, le corpus met en question notre perception de l'œuvre littéraire, notre définition de ses limites, nos critères de discrimination du dedans et du dehors.

Plus largement, les manuscrits de notre corpus donnent à voir une répétition du geste définitoire de la pensée et de la textualité médiévales. En effet, la civilisation de l'Occident chrétien est née avec l'exercice de la glose. Celle de la Bible d'abord, qui, parce qu'elle est un texte révélé, nécessite une exégèse : les mots y recèlent un sens spirituel, ils ont quelque chose d'essentiel, un surplus, que seul le commentaire critique, conduit sous l'inspiration du Saint-Esprit et des Pères de l'Église, peut permettre de

<sup>31</sup> Cf. Anne Grondeux, « *Auctoritas* et glose. Quelle place pour un auteur dans une glose? », dans *Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, éd. Michel Zimmermann, Paris, École des chartes, 1999, p. 245-254 ; Maria Nieves Canal, « Écrire dans les marges. Références et interventions de Regnaud Le Queux dans le *Baratre infernal* », dans *L'écrit et le manuscrit à la fin du Moyen Âge*, éd. Tania Van Hemelryck et Céline Van Hoorebeeck, Turnhout, Brepols, 2006, p. 43-55 ; Tania Van Hemelryck, « Cachez cette marge que je ne saurais voir... Le philologue et le contre-texte du manuscrit », dans *Texte et contre-texte pour la période pré-moderne*, éd. Nelly Labère, Bordeaux, Ausonius, 2013, p. 25-31 ; Mattia Cavagna et Nicolas Hanot, « Entre compilation, traduction et élaboration littéraire : Regnaud le Queux et les sources du *Baratre infernal* (1480) », dans *Nature et définition de la source*, éd. Marco Maulu, Neuville-sur-Saône, Chemins de tr@verse, 2016, p. 67-88.

<sup>32</sup> Cf. Emma Dillon, *Medieval Music-Making and the Roman de Fauvel*, Cambridge / New York, Cambridge University Press, 2002. Voir le chapitre 6 « The poetic use of song space » (p. 216-282).

dévoiler<sup>33</sup>. Celle des textes d'étude et de référence ensuite – dans les disciplines intellectuelles du droit<sup>34</sup> ou de la philosophie<sup>35</sup> –, dont la juste interprétation requiert un déchiffrement parcimonieux. Celle des auteurs antiques enfin, qui, parce qu'ils sont païens, ne peuvent être lus littéralement, mais sur lesquels le christianisme apprend à poser un regard de biais, fondé sur la distance critique qu'apporte l'explication grammaticale, historique et philosophique, ou allégorique<sup>36</sup>. Ainsi, l'activité du glosateur fonde le Moyen Âge, entendu comme l'âge de nains qui, juchés sur les épaules de géants, sont certains de voir plus loin que ces derniers – plus en profondeur, en dessous de la couverture aveugle de la lettre. Elle fonde aussi la littérature médiévale, qui, plus qu'aucune autre sans doute, est celle de lecteurs, instituée par le dialogue d'un écrivain, abreuvé de modèles rhétoriques et poétiques, avec un texte préexistant. Si Jean Ricardou a pu dire du Nouveau Roman qu'il était « l'aventure d'une écriture », le Moyen Âge est certainement celle d'une réécriture, incessante, infatigable, passionnée.

<sup>33</sup> Cf. Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages* [1941], 3<sup>e</sup> éd., Oxford, Blackwell, 1983 ; Guy Lobrichon, « Une nouveauté : les gloses de la Bible », dans *Le Moyen Âge et la Bible*, éd. Pierre Riché et Guy Lobrichon, Paris, Beauchesne, 1984, p. 95-114 ; Gilbert Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 1999.

<sup>34</sup> Cf. Gérard Fransen, « Les gloses des canonistes et des civilistes », dans *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales, définition, critique et exploitation*, éd. Robert Bultot, Louvain-la-Neuve, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, 1982, p. 133-149 ; Gero R. Dolezalek, « Les gloses des manuscrits de droit : reflet des méthodes d'enseignement », dans *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales*, éd. Jacqueline Hamesse, Louvain-la-Neuve, Publication de l'Institut d'Études Médiévales, 1994, p. 235-255.

<sup>35</sup> Cf. Édouard Jauneau, « Gloses et commentaires de textes philosophiques (ix<sup>e</sup>-xii<sup>e</sup> s.) », dans *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales, définition, critique et exploitation*, éd. Robert Bultot, Louvain-la-Neuve, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, 1982, p. 117-131.

<sup>36</sup> Cf. Edwin A. Quain, « The Medieval *accessus ad auctores* », *Traditio*, 3 (1945), p. 215-264 ; *Medieval Literary Theory and Criticism c. 1100-c. 1375. The Commentary Tradition*, éd. Alastair J. Minnis, Alexander B. Scott et David Wallace, Oxford, Clarendon Press, 1988 ; *The Classics in the Middle Ages*, éd. Aldo S. Bernardo et Saul Levin, Binghamton, Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1990 ; *The Classics in the Medieval and Renaissance Classroom. The Role of the Ancient Texts in the Arts Curriculum as Revealed by Surviving Manuscripts and Early Printed Books*, éd. Juanita F. Ruys, John O. Ward et Melanie Heyworth, Turnhout, Brepols, 2013.

À mesure que les siècles se consomment, le phénomène va s'accroissant : au trésor des Anciens s'ajoute bientôt celui des quelques Modernes que l'on admire. Les Benoît de Sainte-Maure, les Chrétien de Troyes, les Gautier de Coinci sont autant de poètes ayant gagné leurs lettres de noblesse et dans lesquels les générations des deux derniers siècles du Moyen Âge – l'âge de la « littérature au second degré »<sup>37</sup> – voient des auteurs à lire, à méditer, à réécrire. Symptomatiques du passage de l'« état spontané » à l'« état réflexif »<sup>38</sup> de la littérature française, nos textes n'échappent pas à cette modalité littéraire : le *Roman de Fauvel* du manuscrit français 146 constitue un remaniement et une interpolation du *Roman de Fauvel* original – dont le second livre pourrait lui-même être, selon certains critiques, la continuation du premier livre anonyme ; quant aux gloses de l'*Ovide moralisé*, elles reproduisent, dans les marges du texte vernaculaire, la méthode herméneutique des commentaires de tradition scolastique qui, conservés dans les manuscrits latins des *Métamorphoses*, ont fourni l'assise intellectuelle à l'entreprise de translation et d'allégorèse du grand-œuvre d'Ovide. Par ailleurs, le monument suprême de cette littérature-réécriture est évidemment, au XIV<sup>e</sup> siècle, la continuation du *Roman de la Rose* de Guillaume de Lorris par Jean de Meun : elle incarne par excellence le principe de l'amplification-commentaire. Or, la filiation à ce modèle est explicitement revendiquée par les auteurs de chacun de nos textes, par le truchement de citations, de références et de reprises formelles. Le corpus représente donc pleinement une littérature de la réécriture, envisagée au deuxième, au troisième degré : il est constitué de gloses – concrètes ou métaphoriques – de textes qui glosent eux-mêmes déjà les fables antiques

<sup>37</sup> « La littérature du XIV<sup>e</sup> siècle travaille sur le « second degré », dans une volonté consciente de réécriture des œuvres antérieures. [...] Même si, dans une perspective de longue durée, le XIV<sup>e</sup> siècle se trouve encore très près des origines, les poètes d'alors, et précisément à cause de cette proximité, se sont pensés comme des fils, mais des fils évoluant dans un monde devenu vieux. La contradiction est douloureuse et donne une couleur propre à cette littérature, celle de la mélancolie. Il y a eu un printemps de la littérature où tout était à inventer en français, le temps de l'exaltation joyeuse, des pionniers, le XII<sup>e</sup> siècle. Le XIV<sup>e</sup> se vit au contraire comme l'hiver de la littérature, temps du retour sur soi, de l'enfermement, de la réflexion, de la vieillesse. » Jacqueline Cerquiglini, *La couleur de la mélancolie. La fréquentation des livres au XIV<sup>e</sup> siècle, 1300-1415*, Paris, Hatier, 1993, p. 11.

<sup>38</sup> Pierre-Yves Badel, *Le Roman de la Rose au XIV<sup>e</sup> siècle. Étude de la réception de l'œuvre*, Genève, Droz, 1980, p. 93.

pour l'un, la figure allégorique d'un cheval roux pour l'autre. Conçu comme l'addition du texte et de son paratexte – celui-ci étant destiné à orienter la lecture de celui-là, à en guider la réception –, il donne à lire une entreprise d'auto-exégèse. La glose n'y est pas seulement un appareil externe, mais elle interagit effectivement avec le texte primaire: en introduisant en son sein un discours métalittéraire, elle révèle la dynamique complexe des processus de réception et de transmission de l'œuvre écrite, soumise aux interactions dialogiques entre les figures de l'auteur et du lecteur.

## PROBLÉMATIQUE DE L'ÉTUDE

Ainsi, la problématique de notre étude s'affine au croisement de ces deux caractéristiques: une réécriture par la glose, placée sous le sceau du bilinguisme. Dans un moment de vernacularisation massive des lettres en France, les auteurs de notre corpus s'inscrivent en rupture avec l'air du temps en introduisant du latin au sein, ou autour, de textes français préexistants. Comment le font-ils: selon quelles modalités, dans quelle mise en forme codicologique, esthétique et stylistique accomplissent-ils la cohabitation des langues? Mais surtout, pourquoi le font-ils: quelles visées littéraires poursuivent-ils, à quels enjeux éthiques et sociaux soumettent-ils la production et la réception de textes bilingues? Ces questions doivent être envisagées à la lumière de la situation linguistique nouvelle émergeant au XIII<sup>e</sup> siècle. Préalablement en effet, Paul Zumthor observe, dans le corpus d'une soixantaine de pièces lyriques et de dits des XI<sup>e</sup>, XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles qu'il étudie, une forte inégalité de prestige entre le latin et le français:

Je remarque en effet que, dans leur grande majorité, mes textes bilingues présentent, entre leurs parties latines et leurs parties romanes, une nette différence d'ordre rhétorique. Ou bien les figures employées y sont de nature différente; ou bien le latin contient des figures, et le français n'en contient pas. À cette différence fondamentale s'ajoute parfois (et dans quelques cas, se substitue) une différence secondaire, d'ordre lexical: le latin comporte des mots rares, des expressions recherchées, le français constitue un élément de discours de tonalité lexicale banale, courante<sup>39</sup>.

<sup>39</sup> Paul Zumthor, « Un problème d'esthétique médiévale », *op. cit.*, p. 580.

La littérature bilingue du Moyen Âge central donne donc à lire une relation déséquilibrée, où la langue vernaculaire et la langue latine sont hiérarchiquement ordonnées. Le style élevé de l'une contraste avec l'emploi quelconque de l'autre : il n'y a, dans ces circonstances, aucune concurrence possible du français à l'égard du latin. Or, dans le courant du XIII<sup>e</sup> siècle, le français, gagnant en autorité, entre progressivement dans une relation de rivalité avec la langue de référence :

Medieval translations, vernacularity, and language mixing were intimately connected with the struggles over the status of Latin literacy. After 1200, both Latin and vernacular literacies were increasingly deployed by lay as well as clerical audiences, popular as well as learned writers and readers. Sometimes, vernacular texts were authorized as part of dominant discourse, as with the Fourth Lateran Council's (1215) programme for vernacular pastoral and confessional handbooks. In other contexts, vernacular writers and readers competed with Latin writers and readers. Writers and readers often crossed language boundaries to compose multilingual texts or to « translate » materials from a Latin source text into a vernacular version for a different audience<sup>40</sup>.

À mesure que la langue française gagne en dignité et en légitimité, elle accroît donc sa capacité de « nuisance » à l'égard du latin. Confrontés à cette situation nouvelle, les clercs réagissent de deux façons contradictoires. D'une part, sentant que la langue vernaculaire devient une menace pour la survie du latin, ils se retrouvent contraints à adapter ce dernier à la norme nouvelle qu'impose peu à peu le français :

Ainsi, derrière la fausse intangibilité de ses normes grammaticales, la langue référentielle, en se déformant vers les langues vulgaires, en dédoublant ses structures prosaïques et poétiques, en réinvestissant les modèles de son classicisme, maintient-elle les conditions de son emploi dans une société en évolution, véritable polype lançant constamment de nouvelles branches pour garder sa stabilité dans des eaux agitées<sup>41</sup>.

D'autre part, ils se montrent d'autant plus désireux de restaurer le latin dans ses formes classiques qu'ils espèrent ainsi en réaffirmer la supériorité : si l'on en trouve les prémices dès le XII<sup>e</sup> siècle, c'est en effet aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles que l'essor véritable du souci de *renovatio* du latin se produit

<sup>40</sup> Mark Amsler, *Affective literacies*, *op. cit.*, p. xxii.

<sup>41</sup> Benoît Grévin, *Le parchemin des cieux*, *op. cit.*, p. 52.

– ce qui « aurait paradoxalement achevé de saper son rôle de langue de culture et de communication »<sup>42</sup>. Il semble donc que la littérature du xiv<sup>e</sup> siècle témoigne du franchissement d'une étape capitale dans l'histoire du bilinguisme car, à la différence des productions bilingues antérieures, elle est marquée par un paradigme concurrentiel : les langues de référence et vernaculaire se trouvent progressivement soumises, dans leurs interactions, à une logique de compétition. Dans cette perspective, il faut nous demander si les phénomènes de bilinguisme ne sont pas, pour les locuteurs latins, une stratégie de défense destinée à prolonger l'hégémonie chancelante de leur langue : parce qu'il menace la pérennité du latin, ce paradigme nouveau pourrait entraîner, en réaction, l'émergence d'une forme de cohabitation linguistique particulière, conçue comme un réinvestissement, par la langue référentielle, du champ littéraire vernaculaire en pleine efflorescence, afin de ne pas céder le terrain entièrement à l'adversaire et d'éviter, pour ainsi dire, que le combat ne cesse, faute de combattant. C'est là une démarche à double tranchant, car en même temps qu'elle soutient la vitalité des lettres latines, elle contribue à renforcer – par un effet de contamination vertueuse du prestige de la langue latine sur la langue française – la légitimité de l'idiome vernaculaire, menant à terme à l'évincement complet du latin.

## PLAN ET RÉSUMÉ DE L'OUVRAGE

Afin de répondre à ces questions, nous mènerons d'abord une étude monographique de chacun de nos textes, avant d'en proposer une approche comparative d'ordre sociolinguistique. La première étape, purement analytique, nous paraît importante du fait de la diversité des pratiques bilingues médiévales. C'est là un point de vue qui fait consensus parmi les critiques : il est vain – dans un premier temps, du moins – de chercher à généraliser des tendances particulières à l'ensemble d'un corpus ; il faut au contraire accepter d'étudier chaque texte pour lui-même, comme un problème autonome<sup>43</sup>. Il est donc certainement utile de procéder à deux nouvelles

<sup>42</sup> *Id.*, « L'historien face au problème des contacts entre latin et langues vulgaires », *op. cit.*, p. 447.

<sup>43</sup> C'est l'opinion de Paul Zumthor : « Il convient, avant toute généralisation, d'examiner en particulier et séparément les divers éléments du problème

études de cas, en mettant entre autres l'accent sur l'approche codicologique du corpus, afin d'analyser la «grammaire de la mise en page»<sup>44</sup> régissant les rapports de force entre les langues<sup>45</sup> : nous tirerons ainsi de nos manuscrits les renseignements qu'ils peuvent fournir sur la réception des textes y contenus. Nous pensons pourtant qu'il est possible et nécessaire, dans un second temps, de rassembler les conclusions de nos études monographiques et, en les confrontant à la lumière des lignes de force structurant le milieu socio-culturel dans lequel les textes s'inscrivent, d'évaluer ce qu'elles ont d'«exportable» : l'analyse esthétique du bilinguisme se double ainsi d'une évaluation sociologique de la fonction remplie par le corpus, considéré dans son homogénéité culturelle. Nous proposerons donc un système – élaboré sur la base de deux textes seulement, qui devra être nuancé, amendé, corrigé à la lumière de l'examen d'autres textes, dans d'autres genres, à d'autres époques – afin de saisir la spécificité d'une période précisément délimitée de la littérature française médiévale. L'enjeu de cette étape, au caractère nécessairement synthétique et globalisant, sera d'apporter une contribution supplémentaire à la compréhension des conditions générales de production,

---

ainsi posé», Paul Zumthor, «Un problème d'esthétique médiévale», *op. cit.*, p. 304-305; de Catherine E. Léglu: «One point is in my view axiomatic, that every text is to be read individually, on its own merits, rather than as part of a grand metanarrative of what happens to the literary vernaculars in this region and period.» Catherine E. Léglu, *Multilingualism and Mother Tongue*, *op. cit.*, p. 13; et de Stéphanie Le Briz et Géraldine Veysseyre: «De fait, il semble vain de prétendre faire converger, en la matière, les intuitions de tous les copistes, voire de tous les imprimeurs, et encore plus de tous les auteurs de la fin du Moyen Âge: des dépouillements partiels suffisent à montrer que leurs conceptions comme leurs pratiques étaient disparates.» Stéphanie Le Briz et Géraldine Veysseyre, «Les rapports entre latin et langue d'oïl en France septentrionale (xii<sup>e</sup>-xv<sup>e</sup> s.): hiérarchie, concurrence ou complémentarité? Pour le repérage et l'analyse de textes médiévaux bilingues», dans *Approches du bilinguisme latin-français au Moyen Âge. Linguistique, codicologie, esthétique*, éd. *id.*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 13-34, ici p. 27.

<sup>44</sup> Voir à ce sujet les considérations de Nigel F. Palmer sur la mise en page (*layout*) des manuscrits bilingues de la *Consolatio Philosophiae* de Boèce, «Latin and Vernacular in the Northern European Tradition of the *De Consolatione Philosophiae*», dans *Boethius. His Life, Thought and Influence*, éd. Margaret Gibson, Oxford, Blackwell, 1981, p. 362-409, ici p. 365.

<sup>45</sup> À cette fin, nous proposerons, dans le cours de notre étude, quelques schémas représentatifs des interactions entre les sections de texte latin et français dans les manuscrits du corpus.

de transmission et de réception des textes bilingues dans la France septentrionale du <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle. À la suite des chercheurs déjà engagés dans cette voie, nous espérons ainsi raffiner le modèle, appliqué d'une façon parfois caricaturale, de la dichotomie nette entre le latin des clercs et le français des laïcs.

La **première partie** de l'ouvrage propose une étude de synthèse du contexte culturel dans lequel le *Roman de Fauvel* et l'*Ovide moralisé* ont été écrits et lus sous le règne des derniers Capétiens. L'objet de ces pages est de décrire le statut intellectuel et social des acteurs ayant joué un rôle, en tant que producteurs (les clercs) ou consommateurs (les laïcs), dans la circulation des textes du corpus.

1) Le chapitre premier est consacré à l'étude du corps social des clercs et de leurs rapports au savoir.

- Dans la première section (p. 41), nous proposons une mise au point historique sur la double opposition des termes *clericus*><*laicus* et *litteratus*><*illitteratus*.
- Dans la deuxième section (p. 46), nous identifions un phénomène de transition dans le statut social de certains clercs à partir du <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle : cessant d'être des ecclésiastiques, ils deviennent des professionnels du savoir à part entière, que nous qualifions de *clercs laïcisés*.
- Dans la troisième section (p. 53), nous montrons que l'action conjuguée des conflits ayant divisé l'Université de Paris au <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle (querelle des Mendians et des séculiers, querelle autour de l'aristotélisme dit « intégral ») et de la naissance du *clerc laïcisé* favorise l'émergence de deux figures d'universitaires-types au début du <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle : le théologien mendiant et le juriste laïcisé, auxquelles il sera montré, dans la conclusion générale de l'ouvrage, que l'auteur de l'*Ovide moralisé* et celui du *Roman de Fauvel* correspondent respectivement.
- Dans la quatrième section (p. 66), nous mettons en lumière les liens de filiation unissant notre corpus à la littérature cléricale en langue vernaculaire née au <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle dans le contexte de l'Université de Paris et incarnée par la triade canonique d'auteurs : Henri d'Andeli, Rutebeuf et Jean de Meun.

2) Le chapitre II est consacré à l'étude du corps social des laïcs et de leurs rapports au livre.

- Dans la première section (p. 71), nous soulignons l'influence des interactions entre les mondes clérical et laïque sur l'évolution de la *litteratio* aristocratique: au début du xiv<sup>e</sup> siècle, l'aristocratie laïque cesse généralement d'apprendre les rudiments du latin et se contente désormais d'apprendre à lire et à écrire le français.
  - Dans la deuxième section (p. 76), nous examinons l'essor des pratiques de lecture et de la consommation des livres dans les milieux de l'aristocratie laïque au xiv<sup>e</sup> siècle.
  - Dans la troisième section (p. 79), nous étudions le processus de diffusion et d'acclimatation de l'idéal du «roi lettré» dans la dynastie capétienne.
  - Dans la quatrième section (p. 83), à la faveur d'une comparaison entre les figures de Saint Louis, *rex sacerdos*, et de Charles le Sage, «roi de langues», nous formulons l'hypothèse que les règnes des derniers Capétiens (1285-1328) constituent une période de transition, amorcée sous le règne de Philippe le Bel, entre les modèles culturels incarnés par ces deux figures royales emblématiques.
- 3) Le chapitre III est consacré à l'étude de l'évolution des rapports entre le savoir et le pouvoir au xiv<sup>e</sup> siècle.
- Dans la première section (p. 101), nous décrivons l'ambition que nourrissent les détenteurs du pouvoir politique de mettre progressivement sous tutelle la culture cléricale. Les indices de cette ambition nouvelle du roi de France sont examinés dans une série de domaines: administration, rapports avec l'Université de Paris, pratiques de mécénat littéraire.
  - Dans la deuxième section (p. 109), nous mettons en lumière une forme de malaise chez les clercs face à l'ambition de domination culturelle du prince: sur la base d'une série d'exemples puisés dans les textes de l'époque, nous montrons que les clercs paraissent hésiter entre l'occasion à saisir de conseiller le prince pour influencer sur la destinée collective du royaume, et la menace d'un assujettissement qu'ils craignent dans cette proximité inédite entre protecteurs du savoir et détenteurs du pouvoir.

La **deuxième partie** de l'ouvrage propose une étude des modalités du remaniement bilingue du *Roman de Fauvel* à la Chancellerie royale sous le règne de Philippe V le Long.

- 1) Le chapitre IV est consacré à une présentation générale du corpus constitué par la version interpolée du *Roman de Fauvel* conservée dans le manuscrit français 146.
- Dans la première section (p. 137), nous situons le *Roman de Fauvel* dans son contexte à la faveur d'une mise au point sur la question des auteurs du texte et de son remaniement, de leur datation et des étapes de leur composition, ainsi que de l'identité de leur commanditaire et de leur destinataire.
  - Dans la deuxième section (p. 153), nous proposons une analyse générale du corpus des pièces musicales: nous décrivons d'abord les mécanismes d'intégration des pièces dans le texte narratif (nous proposons à cette occasion un complément à la typologie des insertions lyriques en contexte romanesque élaborée par Jacqueline Cerquiglini-Toulet), puis nous examinons les interactions lexicales et thématiques des pièces musicales avec le texte narratif.
- 2) Le chapitre V offre une étude de la mécanique textuelle du *Roman de Fauvel* remanié, élaborée à la lumière d'une lecture suivie de l'œuvre.
- Dans la première section (p. 217), nous étudions les versions successives du texte, du premier (1310) au second livre (1314) du *Fauvel*, jusqu'à son remaniement (après 1316). Nous suggérons que l'évolution des circonstances politiques permet d'expliquer l'émergence d'un sentiment d'optimisme chez le(s) auteur(s) du *Roman de Fauvel*.
  - Dans la deuxième section (p. 266), nous élaborons une interprétation synthétique des deux grandes interpolations du manuscrit fr. 146: la Complainte de Fauvel, et les Noces de Fauvel et Vaine Gloire. Nous proposons de considérer l'interpolation de ces deux épisodes comme le prétexte à une dénonciation de la vanité des divertissements poétiques courtois et comme le support à une promotion du modèle de la poésie philosophique utile au bien commun.
  - Dans la troisième section (p. 317), nous examinons la façon dont le texte remanié du *Fauvel* interroge sa propre identité littéraire: par la mise en garde du lecteur contre les séductions trompeuses de la fable, par le déploiement d'une réflexion métatextuelle sur l'allégorie et par l'exhortation faite au lecteur à poser sur le texte un regard critique, le *Roman de Fauvel* favorise la lecture au second degré de la littérature vernaculaire.

- 3) Le chapitre VI propose de considérer le *Fauvel* remanié comme le lieu de la fabrication d'une figure originale d'auteur.
- Dans la première section (p. 338), nous analysons les stratégies d'affirmation de la supériorité intellectuelle de l'auteur du *Roman de Fauvel*, par le truchement desquelles le narrateur prétend délivrer une parole de vérité, d'autorité et d'enseignement.
  - Dans la deuxième section (p. 388), nous étudions la composante émotionnelle de la voix de l'auteur du *Roman de Fauvel*, qui prétend porter la voix et se mettre au diapason de l'émotion collective du peuple de France, rassemblé dans la détestation du cheval roux.
  - Dans la troisième section (p. 400), nous argumentons que, afin de résoudre le paradoxe apparent entre sa supériorité intellectuelle et l'empathie émotionnelle de sa voix, l'auteur du *Roman de Fauvel* explore les potentialités narratologiques de la forme du songe allégorique, très en vogue depuis le début du XIII<sup>e</sup> siècle, en introduisant dans l'épisode des Joutes – peut-être sous l'influence du *Dit d'Hypocrisie* de Rutebeuf – une actualisation minimale de ce procédé narratif.
- 4) Le chapitre VII explore la question de l'hermétisme du *Roman de Fauvel* remanié, considérée en lien avec celle de la destination du texte.
- Dans la première section (p. 418), nous étudions les mécanismes hermétiques du *Fauvel* à la lumière du concept critique de *subtilitas*, mode d'écriture en vogue dans l'esthétique littéraire du XIV<sup>e</sup> siècle. Nous utilisons ensuite la notion d'hermétisme comme grille de lecture appliquée au cas particulier de la référentialité du discours satirique.
  - Dans la deuxième section (p. 441), nous proposons une interprétation de l'hermétisme du *Fauvel* en défendant l'hypothèse que l'interpolation de pièces musicales latines et polyphoniques constitue le fruit d'une volonté de verrouillage du texte – destiné à en réserver l'accès autonome et intégral à un cercle restreint d'initiés – et répond à l'intention ludique du remanieur, qui sollicite la sagacité de son lecteur afin de reconnaître en lui un pair, c'est-à-dire un clerc lettré.

La **troisième partie** de l'ouvrage propose une étude des pratiques du commentaire savant en marge de l'*Ovide moralisé* dans des manuscrits de luxe des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles.

- 1) Le chapitre VIII est consacré à une présentation générale du corpus des gloses à l'*Ovide moralisé*, resté inédit jusqu'à récemment et n'ayant fait l'objet que d'un nombre très restreint d'études ponctuelles et essentiellement descriptives.
- Dans la première section (p. 461), nous étudions la tradition manuscrite des gloses et en établissons le *stemma codicum*, puis nous déterminons que les gloses ont été composées dans un contexte chronologiquement et culturellement très proche de celui de l'auteur de l'*Ovide moralisé*, avant de subir un important remaniement dans le courant du XIV<sup>e</sup> siècle.
  - Dans la deuxième section (p. 489), nous proposons une typologie des gloses et analysons leur fonctionnement selon deux perspectives : le rattachement de la glose au texte par le principe du mot-clé, et le rassemblement des gloses au sein de « grappes » ordonnées conformément aux structures formelles de l'exégèse biblique.
  - Dans la troisième section (p. 520), sur la base d'un examen des sources utilisées par le glosateur et des thèmes qu'il aborde, nous situons la composition des gloses dans le milieu intellectuel de la faculté de théologie de l'Université de Paris et dans le contexte idéologique de l'ordre des Frères franciscains – ce qui constitue donc un argument puissant en faveur de la thèse de l'origine franciscaine de l'*Ovide moralisé*.
- 2) Le chapitre IX offre une étude systématique du corpus : l'intégralité des gloses est passée en revue, mythe par mythe, dans l'ordre du texte français.
- À cette occasion, nous mettons en lumière les tendances générales se dégageant du corpus : une attention prioritaire aux expositions des fables, une perspective essentiellement tropologique, une tendance à souligner le caractère satirique du texte.
  - Nous soulignons la spécificité du traitement de certains passages ayant particulièrement retenu l'attention du glosateur : le prologue, la Création, les quatre Âges du monde, Lycaon, Apollon et Daphné.
  - Nous soulignons enfin le fait que le glosateur ne s'est pas contenté d'accompagner servilement le texte glosé, mais qu'il a déployé, au fil des *marginalia*, un discours cohérent et autonome, en prenant parfois distance avec le texte français.

- 3) Le chapitre X tente d'interroger le sens global de l'*Ovide moralisé* à la lumière du corpus des gloses marginales.
- Dans la première section (p. 659), nous étudions les diverses fonctions remplies par la glose (confirmation et amplification du texte français). Nous proposons ensuite d'envisager le corpus des gloses comme un second *Ovide moralisé* bilingue, plus sophistiqué et dense que le texte vernaculaire, qui, parce qu'il étouffe le plaisir de la fable sous le poids du commentaire moralisant, contribue à parachever le processus de christianisation des *Métamorphoses* d'Ovide.
  - Dans la deuxième section (p. 670), nous étudions l'intention édifiante de l'*Ovide moralisé* et sa transposition dans les gloses, selon trois perspectives: la dimension tropologique du corpus, la représentation du registre satirique et l'exploitation des ressources rhétoriques de la prédication.
  - Dans la troisième section (p. 689), ayant considéré la coloration franciscaine du corpus, nous envisageons l'*Ovide moralisé* et ses gloses comme une œuvre destinée à défendre, promouvoir et réformer l'ordre des Frères mineurs, possiblement rédigée en réaction aux critiques dont les ordres mendiants font l'objet dans les débats savants, l'opinion publique et la littérature vernaculaire du temps – en particulier sous la plume de Rutebeuf et de Jean de Meun.
- 4) Le chapitre XI aborde le problème des publics de l'*Ovide moralisé* et de ses gloses, envisagé selon une perspective synchronique et diachronique, du point de vue de la destination et de la réception de l'œuvre.
- Dans la première section (p. 701), nous proposons une lecture rapprochée du prologue de l'*Ovide moralisé* et étudions en particulier les formules d'adresse aux lecteurs, dont l'analyse nous amène à émettre l'hypothèse d'une destination double du texte et de ses gloses: à l'intention des laïcs, en vue de leur édification, et à l'intention des clercs, en vue de leur correction.
  - Dans la deuxième section (p. 715), nous examinons les traces de la double réception du corpus: alors que les gloses constituent la trace matérielle évidente de la réception cléricale du texte, nous proposons de les considérer également comme la trace indirecte de son mode de réception privilégié par le public laïque, à savoir la lecture

orale et collective accomplie par la figure du *clerc lisant* agissant en médiateur textuel ; nous envisageons donc l'hybridité socio-linguistique du corpus – caractérisée par la présence d'une glose savante en marge de manuscrits à usage aristocratique – comme l'indice d'une volonté de contrôle clérical sur le texte vernaculaire, sa circulation et son interprétation.

- Dans la troisième section (p. 755), nous proposons l'analyse contrastive détaillée des deux versions conservées de la glose, envisagée à la lumière des tendances historiques connues de la réception médiévale de l'*Ovide moralisé* : nous formulons l'hypothèse que le remaniement de la glose (caractérisé par une volonté de simplification du discours, par un respect plus marqué pour l'hypotexte latin et par une inclination plus assumée vers le plaisir de la fable mythologique) répond à l'évolution des goûts de certains lecteurs de l'*Ovide moralisé* et doit donc être situé à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle ; nous suggérons également la possibilité d'un accès direct et autonome des laïcs à la seconde version de la glose.

La **conclusion générale** rassemble les éléments épars de notre étude pour proposer la thèse de la résistance cléricale à la réception laïque des textes au début du XIV<sup>e</sup> siècle.

- Dans la première section (p. 790), nous proposons de considérer l'emploi du bilinguisme comme la traduction des intentions contradictoires que sont la volonté d'instruire le lecteur laïque et celle d'empêcher son accès autonome aux livres. Alternativement conçu comme un moyen d'élaboration de l'autorité et de l'hermétisme du texte, le bilinguisme constitue la spécificité définitoire de notre corpus, qui est marqué par l'hésitation des clercs entre deux attitudes opposées : *éduquer* ou *duper* le lecteur laïque. Après avoir examiné les conditions de l'accès matériel des laïcs aux manuscrits de notre corpus, nous soulignons la place centrale qu'occupe la figure du clerc comme intermédiaire entre le livre et son lecteur, et nous proposons de voir dans cette situation la conséquence de la résistance des clercs à la diffusion incontrôlée du savoir auprès des publics aristocratiques.
- Dans la deuxième section (p. 800), nous étudions la spécificité de la relation qu'entretient chacun des textes du corpus avec

le *Roman de la Rose*, et argumentons que la nature de cette relation permet de rattacher respectivement les auteurs du corpus, leurs goûts de lecture et leurs modes d'écritures, aux deux figures d'universitaires-types décrites dans la première partie de l'ouvrage : le théologien mendiant et le juriste laïcisé.

- Dans la troisième section (p. 806), nous envisageons la promotion partagée d'une poésie philosophique à la lumière de l'engagement politique et moral que revendiquent les auteurs du corpus en faveur du bien commun. Ensuite, nous dégageons, sur le plan de l'histoire littéraire, la particularité de la période durant laquelle nos textes ont été composés, et nous tentons d'inscrire celle-ci dans la perspective de l'évolution des rapports entre le savoir et le pouvoir durant les deux derniers siècles du Moyen Âge.

En dernière analyse, c'est donc par l'emploi sociologiquement marqué du bilinguisme que nous prétendons révéler la cohérence profonde de notre corpus d'étude. Si, comme le note Paul Zumthor, la subjectivité de l'auteur, traduite dans les formes du langage, crée une distance irréductible entre un contexte social et l'impression qu'il laisse dans un texte littéraire<sup>46</sup>, il n'en demeure pas moins que nul n'échappe tout à fait aux déterminismes de son environnement. Ainsi, le milieu dans lequel nos textes ont été écrits et lus affleure subrepticement, par endroits, à la surface de la langue, révélant l'unité d'œuvres que tout semble distinguer *a priori*, mais qui participent d'une même dynamique d'évolution sociale, linguistique et culturelle aux prémices de l'automne du Moyen Âge.

<sup>46</sup> «Le contexte social, nul ne le nie, s'investit dans la fabrication de l'objet «littéraire». [...] Pourtant se dessine une hétérogénéité, due au déplacement que comporte le transfert du hors-texte au langage, thématissant une subjectivité.» Paul Zumthor, *Le masque et la lumière. La poésie des Grands Rhétoriciens*, Paris, Seuil, 1978, p. 52.

PREMIÈRE PARTIE

UN MILIEU DE PRODUCTION ET DE  
RÉCEPTION LITTÉRAIRE DANS LE  
ROYAUME DE FRANCE (1285-1328)

Genèse et évolutions d'un contexte intellectuel et social

This work is licensed under the Creative Commons Attribution - No commercial use.

## INTRODUCTION À LA PREMIÈRE PARTIE

Les deux textes de notre corpus ont été écrits, diffusés et lus dans un milieu très cohérent durant le premier tiers du xiv<sup>e</sup> siècle. En effet, du point de vue de la production, ils sont tous deux les représentants d'une certaine culture cléricale acclimatée dans un environnement social et linguistique de type laïque. L'*Ovide moralisé*, première adaptation française intégrale des *Métamorphoses* d'Ovide, est un ouvrage baigné de culture savante embrassant à la fois la tradition mythologique et l'érudition théologique, dont la critique a suggéré qu'il pouvait être l'œuvre d'un frère franciscain<sup>1</sup>. Le *Roman de Fauvel* est un texte composé à la Chancellerie royale, dans un milieu de notaires et secrétaires formés aux métiers de l'écriture juridique<sup>2</sup> : l'auteur du texte se présente comme un « clerc le roy François »<sup>3</sup>, et son texte est mâtiné de références philosophiques et littéraires. En outre, bien entendu, les deux versions que nous étudions entremêlent de larges sections latines au texte original français. Au-delà de toute tentative d'identification, les auteurs de nos deux textes sont donc des clercs maîtrisant le latin et jouissant d'un accès privilégié à la culture savante.

De la même façon, la réception du corpus se produit dans un milieu sensiblement homogène. On sait que la commanditaire de l'*Ovide moralisé* est une reine de France du nom de Jeanne – sans que l'on puisse déterminer avec certitude s'il s'agit de Jeanne I<sup>re</sup> de Navarre (1273-1305), épouse de Philippe IV le Bel, de Jeanne II de Bourgogne (1291-1330), épouse de Philippe V le Long, ou de Jeanne de Bourgogne (1293-1349),

<sup>1</sup> Voir sur cette question les p. 527-540.

<sup>2</sup> Les noms de Gervais du Bus et de Geoffroi Engelor – personnages identifiés au sein de la Chancellerie – ont été proposés comme ceux des auteurs possibles du texte et de son remaniement (cf. p. 137-143).

<sup>3</sup> *Le Roman de Fauvel*, éd. Armand Strubel, Paris, LGE, 2012, p. 420 : v. 2919.

épouse de Philippe VI de Valois<sup>4</sup>. Parmi les quatre manuscrits étudiés ici, l'un (*G'*) a certainement appartenu à la bibliothèque de Jean I<sup>er</sup> de Berry (1340-1416), le troisième fils de Jean II le Bon, un autre (*A'*) a peut-être appartenu à Clémence de Hongrie (1293-1328), épouse de Louis X le Hutin, les deux derniers enfin (*F* et *G*<sup>3</sup>) n'ont pas de possesseur connu. De manière générale, sur l'ensemble des vingt manuscrits et trois fragments recensés de l'*Ovide moralisé*, onze semblent d'appartenance princière<sup>5</sup> – ce que le luxe de leur facture et la qualité de leur enluminure tendent manifestement à confirmer. Quant au *Roman de Fauvel*, plusieurs hypothèses d'identification de son commanditaire ont été suggérées, mais celle qui forme aujourd'hui le consensus le plus large voit dans Charles de Valois – ou le cercle de ses familiers – le candidat le plus probable pour la mise en œuvre du projet de compilation du manuscrit français 146. Par ailleurs, les thèmes politiques abordés, les références nombreuses à la maison royale française et l'aspect d'*admonitio* que le texte du *Fauvel* prend souvent amènent à considérer le manuscrit français 146 comme un livre idéalement adressé – à défaut, peut-être, de l'être réellement – au roi fraîchement couronné, Philippe V le Long, afin de guider ses premiers pas sur le trône de France<sup>6</sup>. Signalons enfin que les manuscrits *A'* de l'*Ovide moralisé* et français 146 du *Roman de Fauvel* ont été enluminés et décorés dans le même atelier parisien, désigné sous le nom de « Maître du *Roman de Fauvel* ». Les spécialistes lui attribuent une quarantaine de manuscrits essentiellement français, profanes et religieux, produits entre 1315-1320 et 1340 environ – dont plusieurs sont destinés à la famille royale<sup>7</sup>. Ainsi, nos deux textes ont été commandités et lus dans des cercles

<sup>4</sup> Cf. Richard Trachsler, « Auteur, milieu et date », dans *L'Ovide moralisé. Livre 1*, éd. Craig Baker, Marianne Besseyre, Mattia Cavagna, et al., Paris, SATF, 2018, t. 1, p. 182-192.

<sup>5</sup> Cf. Marianne Besseyre et Véronique Rouchon Mouilleron (dir.), « Description des manuscrits », dans *L'Ovide moralisé. Livre 1, op. cit.*, t. 1, p. 16-91.

<sup>6</sup> Cf. p. 149-153.

<sup>7</sup> Voir la notice de François Avril dans le catalogue d'exposition *Les fastes du gothique. Le siècle de Charles V*, Paris, Réunion des Musées Nationaux, 1981, notice 230, p. 284-285. Voir aussi : *Le Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chaillou de Pestain. A Reproduction in Facsimile of the Complete Manuscript Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds français 146*, éd. Edward H. Roesner, François Avril et Nancy Freeman Regalado, New York, Broude, 1990, p. 46-47 ; Alison Stones, « The Stylistic Context of the Roman de Fauvel, with a Note on *Fauvain* »,

proches du pouvoir royal à Paris, qui s'organisent, mettent en scène leur sociabilité et élaborent des modes de consommation culturelle nouveaux dans l'espace de la cour – qu'il s'agisse du roi lui-même et des princes du sang, de la haute aristocratie française ou de la grande bourgeoisie, qui, forte d'immenses fortunes récemment constituées, se fait l'argentièrre de l'aristocratie et occupe des charges dans l'administration de l'État.

Avant d'aborder la lecture de nos textes et d'y analyser au plus près les phénomènes de cohabitation linguistique, il est nécessaire de comprendre le contexte intellectuel et social extrêmement resserré dans lequel ils s'inscrivent et de décrire les acteurs qui, tenant un rôle dans ce panorama en qualité de producteurs culturels (les clercs) ou de consommateurs (les laïcs), interagissent avec notre corpus. L'enjeu de notre étude consiste à décrire les rapports que chacun de ces groupes entretient au savoir, aux livres et aux langues, considérés comme significatifs dans la perspective de l'élaboration de leur identité sociale propre. Ce faisant, nous mettrons en lumière les caractéristiques nouvelles du bilinguisme médiéval à la fin du règne de Philippe le Bel, que nous proposons d'envisager comme une période charnière dans l'évolution des rapports esthétiques, symboliques et sociolinguistiques s'établissant entre le latin et le français en France septentrionale. En effet, nous souhaitons attirer l'attention sur le fait que le début du xiv<sup>e</sup> siècle fonctionne comme un âge de transition, qui plonge ses racines dans la fondation des universités au xiii<sup>e</sup> siècle et prépare le grand essor de la culture livresque vernaculaire dans les milieux princiers à partir de la montée sur le trône de France de la branche cadette des Valois à la fin du premier tiers du xiv<sup>e</sup> siècle. L'objectif des pages suivantes est donc modeste mais essentiel : il s'agit de décrypter l'identité des acteurs ayant contribué à la production et à la réception de notre corpus, et de poser les jalons des questionnements, d'ordre sociolinguistique et sociolittéraire, qui guideront la lecture des textes dans la suite de notre enquête.

---

dans *Fauvel Studies. Allegory, Chronicle, Music, and Image in Paris*, Bibliothèque Nationale de France, *MS français 146*, éd. Margaret Bent et Andrew Wathey, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 529-567; Richard H. Rouse et Mary A. Rouse, *Manuscripts and their Makers. Commercial Book Producers in Medieval Paris, 1200-1500*, London / Turnhout, Harvey Miller, 2000, vol. I, p. 208-217.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution - No commercial use.

## CHAPITRE PREMIER

### LES CLERCS ET LE SAVOIR

Qu'est-ce qu'un clerc? Posée de manière aussi brutale, la question n'a guère de sens. Il suffit pour s'en convaincre de comparer l'emploi du mot *clerc* que font deux auteurs francophones à quelque deux siècles de distance. Dans le prologue de sa *Vie de saint Thomas de Canterbury* (ca 1172-1174), Guernes de Pont-Sainte-Maxence distingue entre les clercs et les trouvères :

Tuit li fysicien ne sunt adés bon mire;  
Tuit clerc ne sevent pas bien chanter ne bien lire;  
Asquanz des troveürs faillent tost a bien dire;  
Tel choisist le nüalz ki le mielz quide eslire,  
E tel quide estre mielldre des autres est li pire<sup>1</sup>.

Aux yeux de l'écrivain anglo-normand, les clercs appartiennent donc au clergé et remplissent une fonction double – liturgique et intellectuelle –; ils entretiennent un rapport concomitant au sacré et au savoir. Dans la seconde moitié du *xiv<sup>e</sup>* siècle, le poète Eustache Deschamps (ca 1340-1404/1405) décrit les malheurs linguistiques d'un voyage en Allemagne, au cours duquel il ne comprend mot de ce que les locaux lui disent et doit donc se résoudre à ne converser qu'avec les clercs :

Je suis aux abais comme uns cerfs,  
Et n'entens chose qu'om me die

---

<sup>1</sup> «Tous les médecins ne sont pas bons praticiens; les clercs ne savent pas tous bien chanter la messe; certains trouvères manquent facilement à l'art de rimer; tel choisit le pis, qui croit prendre le mieux, et tel se croit meilleur que les autres, quand il est pire.» Guernes de Pont-Sainte-Maxence, *La vie de saint Thomas de Canterbury*, éd. et trad. Jacques T. E. Thomas, Louvain, Peeters, 2002, t. 1, p. 34: v. 1-5.

En alemant, fors entre clers  
 Le latin. Or ne treuve mie  
 Tousjours clers<sup>2</sup>.

Ces vers fournissent deux informations : Eustache Deschamps se considère comme un clerc, et il communique avec les autres clercs en latin. Si l'usage du latin comme langue véhiculaire par les clercs n'est pas surprenant, la qualité de clerc que le poète champenois revendique ne peut manquer de retenir notre attention. Eustache Deschamps n'appartient en effet pas au clergé : ayant étudié le *trivium* à Reims puis le droit à Orléans, il mène une carrière administrative au service de différents princes et aristocrates<sup>3</sup>. Si la dimension intellectuelle que suppose le mot *clerc* a persisté, il est net qu'Eustache Deschamps n'envisage plus la fonction liturgique de l'état dont il se qualifie. Dans le deuxième quart du XIII<sup>e</sup> siècle, le clerc parisien d'origine rouennaise Henri d'Andeli semble marquer une étape intermédiaire. Dans son *Dit du chancelier Philippe*, il fait en effet cohabiter à quelques vers d'intervalle, dans les occurrences des mots *clergé* et *clerc*, les deux acceptions du terme indistinctement employé par Guernes de Pont-Sainte-Maxence et par Eustache Deschamps :

Ce puet bien dire li clergiez  
 Et jurer Dieu le fil Marie  
 Qu'or est la fonteinne tarie,  
 Ou sciënce puisier soloient  
 Tuit cil qui aprendre voloient.  
 Et de rechief dire vos puis  
 De voir qu'or est sechiez li puis,  
 Ou on pooit puisier toz biens.  
 An Chancelier ne failloit riens,  
 C'ert des clers li plus liberaus,  
 En .vii. ars estoit generaus<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Eustache Deschamps, *Œuvres complètes*, éd. Marquis de Queux de Saint-Hilaire et Gaston Raynaud, Paris, SATF, 1878-1903, t. VII, p. 61 : pièce 1305, v. 1-5.

<sup>3</sup> Paul Zumthor et Sylvie Lefèvre, «Eustache Deschamps», dans *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Âge* [1964], éd. Geneviève Hasenohr et Michel Zink, Paris, Fayard, 1994, p. 429-432. Voir aussi : Karin Becker, *Eustache Deschamps. L'état actuel de la recherche*, Orléans, Paradigme, 1996, p. 15-21.

<sup>4</sup> *Les dits d'Henri d'Andeli*, éd. Alain Corbellari, Paris, Champion, 2003, p. 93-94 : *Le dit du chancelier Philippe*, v. 88-98.

Il apparaît donc clairement que, de la fin du XII<sup>e</sup> à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, le mot *clerc* ne désigne plus – ou plus exclusivement – la même réalité sociale: d'une acception restreinte (membre du clergé de l'Église catholique) à une acception large (connaisseur du latin et praticien de l'écrit), l'évolution du lexème a suivi celle de la figure sociale qu'il désigne. C'est à l'histoire de ce glissement social et sémantique qu'il convient à présent de s'attarder.

## UNE OPPOSITION FONDATRICE : *CLERICUS VS LAICUS*

L'opposition des clercs et des laïcs structure le corps social de l'Occident médiéval d'un point de vue institutionnel, symbolique et culturel. Sur le plan étymologique, le clerc est le *kleros* grec, « objet dont on se sert pour tirer au sort », d'où « ce qu'on obtient par le sort, lot, part », donc « lot attribué à une église, d'où à un prêtre, et, par suite, fonction de prêtre, clergé »; le laïc appartient au *laos*, le « peuple », désigné par opposition au clergé chez les écrivains ecclésiastiques<sup>5</sup>. Il s'agit d'une distinction fondée sur le rapport au sacré et juridiquement formalisée dans le droit canon<sup>6</sup>, qui instaure une hiérarchie nette au sein de la communauté chrétienne entre les *clerici*, élus portant la tonsure comme une couronne et attachés au service divin, et les *laici*, chargés de la gestion des affaires temporelles. D'un point de vue pratique, l'Église est donc composée des laïcs d'une part et du clergé d'autre part, soit l'ensemble des tonsurés – clercs séculiers ou réguliers, y compris, à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, les étudiants des écoles – plus les laïcs vivant sous une règle<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Anatole Bailly, *Abrégé du dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1901, s.v. « κληρος, ου » (p. 1101) et s.v. « λαος, ου » (p. 1171).

<sup>6</sup> « Duo sunt genera Christianorum. Est autem genus unum, quod mancipatum diuino officio, et deditum contemplationi et orationi, ab omni strepitu temporalium cessare conuenit, ut sunt clerici, et Deo deuoti, uidelicet conuersi. [...] Aliud uero est genus Christianorum, ut sunt laici. [...] » *Decret. Grat.* II, causa 12, q. 1, c. 7, dans *Corpus iuris canonici*, éd. Emil Friedberg, Leipzig, Tauchnitz, 1879-1881, t. I, col. 678.

<sup>7</sup> Ruedi Imbach, « Clercs et laïcs », dans *Dictionnaire du Moyen Âge*, éd. Claude Gauvard, Alain de Libera et Michel Zink, Paris, PUF, 2002, p. 301. Pascal Montaubin, « Clergé », dans *Dictionnaire du Moyen Âge*, op. cit., p. 301-302.

Une autre opposition, héritée de l'Antiquité classique, distingue le *litteratus*, l'homme « instruit, qui a des lettres » – au sens premier du terme, sachant écrire mais, au sens second, ayant étudié les auteurs et maîtrisant donc la *scientia litterarum* – et l'*illitteratus*, l'homme « illettré, ignorant », qui ne possède pas la culture des lettres<sup>8</sup>. Transposé dans l'espace culturel médiéval, le concept de *litteratio* désigne la compétence de celui qui connaît le latin et la littérature latine. Ainsi, Jean de Salisbury considère qu'est illettré celui qui ne connaît pas les poètes, historiens, orateurs et mathématiciens latins, même s'il connaît ses lettres et qu'il est capable d'écrire<sup>9</sup>. L'*illitteratus* médiéval n'est donc pas l'analphabète moderne, mais l'individu, éventuellement capable de lire sa langue maternelle, qui

<sup>8</sup> Félix Gaffiot, *Dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette, 1934, s.v. « litteratus » (p. 917) et s.v. « illitteratus » (p. 771). Voir aussi : *Thesaurus Linguae Latinae*, Leipzig, Teubner, 1900-2003, s.v. « litteratus » (vol. VII/2, fasc. x (1976), col. 1532) : « 2. respicitur eruditio » ; *Ibid.*, s.v. « illitteratus » (vol. VII/1, fasc. III (1936), col. 384) : « 1. spectat ad scientiam litterarum : a. de hominibus i. q. indoctus, ineruditus, litterarum experts ». Le corpus cicéronien fournit deux exemples d'emploi permettant d'éclairer le sens de la paire de mots : « C. Canius, eques Romanus, nec infacetus et satis litteratus », Cicéron, *Les devoirs*, t. II, *Livres II et III*, éd. et trad. Maurice Testard, 2<sup>e</sup> tir. rev. et corr., Paris, Les Belles Lettres, 1984, p. 100 ; *De Officiis*, 3, 58. Traduction : « C. Canus, chevalier romain, non sans esprit et assez cultivé » – « “Persium non curo legere” (hic fuit enim, ut noramus, omnium fere nostrorum hominum doctissimus), “Laelium Decimum uolo” (quem cognouimus uirum bonum et non inlitteratum, sed nihil ad Persium) », Cicéron, *De l'orateur*, t. II, *Livre deuxième*, éd. et trad. Edmond Courbaud, Paris, Les Belles Lettres, 1950, p. 17 ; *De Oratore*, 2, 25. Traduction : « “Je ne me soucie pas d'être lu par Persius” (Persius eut la réputation d'être le plus savant de son époque) ; “je préfère être lu par Laelius Decimus” (celui-ci nous est connu : honnête homme, il avait de l'instruction, mais n'approchait pas de Persius). »

<sup>9</sup> « Poetas, historicos, oratores, mathematicos probabilis mathematicae quis ambigit esse legendos, maxime cum sine his uiri esse nequeant uel non soleant litterati? Qui enim istorum ignari sunt, illiterati dicuntur, etsi litteras nouerint. » Jean de Salisbury, *Policratici sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, éd. Clement C. J. Webb, Oxford, Clarendon Press, 1909, réimpr. Frankfurt, Minerva, 1965, t. II, p. 126 : VII, 9. Voir aussi la traduction de Denis Foulechat : « Qui doute que l'en ne doie lire les poetes, les histoires, les livres de la raysonnable mathematique, et quant par especial personne ne puest estre lettré sanz ceulz ci ou, sanz cestes ici, ne le soient pas communement? Car ceulz qui ne scevent ces livres sont appellez simples et ignorans sanz lettres combien qu'il se cognoissent en lettres [...] », Denis Foulechat, *Le Policratique de Jean de Salisbury. Livres VI et VII : éthique chrétienne et philosophies antiques*, éd. Charles Brucker, Genève, Droz, 2013, p. 340-341.

ignore le latin. L'exemple est célèbre de la mère de Guibert de Nogent (ca 1053-1125) qui, bien qu'elle soit *illitterata*, lui apprend, par l'usage, à lire sa langue maternelle, mais fait appel à un maître pour lui enseigner le latin<sup>10</sup>. Apprendre à lire et à écrire, c'est en effet, *stricto sensu*, apprendre la *grammatica*, c'est-à-dire le latin :

Le français est défini comme langue vulgaire, ou langue maternelle, alors que le latin est défini comme langue d'école. La langue française parlée est acquise par mimétisme auprès de la mère ou de la nourrice, alors que la langue latine est apprise à l'école par les textes et la grammaire. De la première on ignore la grammaire, alors que l'autre est parfois même appelée grammaire<sup>11</sup>.

Ainsi, le *litteratus*, formé à l'étude de la *grammatica* dans les écoles, est le détenteur d'un droit d'accès exclusif à la langue latine, c'est-à-dire aux livres et, par leur intermédiaire, au double bagage culturel hérité de l'Antiquité et fondant l'imaginaire de l'Occident médiéval : la littérature biblique et patristique d'une part, le canon littéraire païen d'autre part<sup>12</sup>.

Théoriquement indépendantes, les deux oppositions *clericus vs laicus* et *litteratus vs illitteratus* sont rapidement amenées à se confondre, dans les faits d'abord, puis dans la langue. Selon Michael T. Clanchy, la crise culturelle frappant l'Occident durant le demi-millénaire 500-1000, qui se traduit par une diminution du nombre de personnes instruites, ainsi que l'expansion simultanée du christianisme et la conversion des Barbares

<sup>10</sup> « Traditus ergo literis, apices utcuque attigeram, sed vix elementa connectere noram, cum pia me mater, erudiendi avida, disposuit mancipare grammatico. » Guibert de Nogent, *Autobiographie*, éd. et trad. Edmond-René Labande, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 26-27 : I, IV. Traduction : « Adonné ainsi à l'étude du latin, j'avais, tant bien que mal, appris des formes, mais je savais à peine en agencer les éléments lorsque ma sainte mère, désireuse de me voir instruit, décida de me livrer à un maître de grammaire. » La traduction de l'éditeur ne nous paraît pas satisfaisante : il nous semble qu'ici, les *litterae* sont opposées à la *grammatica* afin de distinguer la lecture, considérée comme l'acte de reconnaissance de formes graphiques (indépendamment de la langue du texte), de la *scientia litterarum*.

<sup>11</sup> Serge Lusignan, *Parler vulgairement. Les intellectuels et la langue française aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, Paris – Montréal, Vrin – Presses de l'Université de Montréal, 1986, p. 82.

<sup>12</sup> Pour une étude de l'évolution du couplet *litteratus – illitteratus* de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge, voir : Herbert Grundmann, « *Litteratus – illitteratus*. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter », *Archiv für Kulturgeschichte*, 40 (1958), p. 1-65.

favorisent l'association progressive des termes *clerici* et *litterati*: en effet, la quasi-totalité des latinistes sont, dans l'Occident latin, des hommes d'Église et, pour la plupart, des moines<sup>13</sup>. Dès les premiers siècles du Moyen Âge, l'Église s'impose comme lieu de la conservation et de la transmission du savoir et de la culture antiques; dans cet esprit, l'entrée dans le clergé se trouve progressivement soumise à un certain nombre de conditions, parmi lesquelles on compte – outre l'âge minimal de sept ans, la naissance légitime et la condition libre – l'acquisition d'un niveau minimal d'étude et la maîtrise des rudiments du latin<sup>14</sup>. L'Église s'affirme d'ailleurs naturellement comme une institution culturelle, puisque la lettre et la foi sont consubstantielles dans une religion basée sur l'Écriture sainte. Cet état de fait induit, d'après Yvonne Cazal, une situation de « bilinguisme vertical » – expression forgée par l'auteure en réponse à celle de bilinguisme « horizontal » employée par Paul Zumthor<sup>15</sup> –, où les langues latine et vernaculaire se trouvent hiérarchiquement ordonnées :

Le germe et le ferment en sont une organisation singulière que son christianisme imprime à la société médiévale: société chrétienne, elle réserve à un petit nombre de ses membres, l'élite professionnelle et intellectuelle des clercs, l'apprentissage de l'écriture et l'accès au savoir. Elle leur délègue surtout le soin de conserver un ensemble clos de textes hérités – à la première place desquels figure le texte sacré de l'Écriture sainte –, composés dans une langue, le latin, maintenue comme norme linguistique et outil conceptuel, en dépit – et contre – l'évolution et la diversification naturelle des langues parlées<sup>16</sup>.

Ainsi, les *litterati* ecclésiastiques du haut Moyen Âge jouissent d'un accès exclusif aux livres et au Livre. À ce titre, ils détiennent les clés de l'identité religieuse, c'est-à-dire culturelle, de la « civilisation de l'Occident médiéval »<sup>17</sup>, et prétendent donc en diriger les destinées :

<sup>13</sup> Michael T. Clanchy, *From Memory to Written Record. England 1066-1307* [1979], 3<sup>e</sup> éd., Chichester, Wiley-Blackwell, 2013, p. 229.

<sup>14</sup> Pascal Montaubin, « Clergé », *op. cit.*

<sup>15</sup> Cf. Paul Zumthor, *Langue et techniques poétiques à l'époque romane (IX<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Klincksieck, 1963, p. 29-30.

<sup>16</sup> Yvonne Cazal, *Les voix du peuple – Verbum dei. Le bilinguisme latin-langue vulgaire au Moyen Âge*, Genève, Droz, 1998, p. 10.

<sup>17</sup> Jacques Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval* [1964], Paris, Flammarion, 2008. Jacques Le Goff souligne le caractère à la fois total et totalitaire du

These first clerical *litterati* [...] established a privileged status for themselves in society by despising non-Latinists as an ignorant crowd of *laici*. In reality the *clerici* were unsure of their status, as Europe was dominated not by them but by warriors with a non-literate sense of values<sup>18</sup>.

La distinction entre les clercs lettrés et les laïcs illettrés consiste donc à la fois en l'affirmation de la supériorité du savoir sur le pouvoir, et en celle de la primauté du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel. Proclamée par la réforme carolingienne puis – avec plus de force encore – par la réforme grégorienne, elle scelle dans les sables mouvants d'un projet nettement théocratique le destin de l'Occident pour les mille ans de l'ère médiévale.

Au début du XII<sup>e</sup> siècle, les clercs sont donc – théoriquement du moins – des lettrés. Comme le souligne Michael Clanchy, par l'effet de la répétition incessante de la double opposition, les termes *clericus* et *litteratus* d'une part, *laicus* et *illitteratus* d'autre part finissent par devenir des synonymes parfaitement interchangeables – une confusion dont les contemporains s'émeuvent d'ailleurs tout en la commettant (nous soulignons) :

Unde loquendi usus obtinuit, ut quem viderimus litteratum statim clericum nominemus [...] sed improprii sermonis usus ita praevaluit, ut qui operam dat litteris, *quod clerici est*, clericus nominetur, quamvis eum non esse clericum nequaquam dubitetur<sup>19</sup>.

Les clercs lettrés connaissent donc le latin et font un double usage de leur compétence linguistico-culturelle : religieux (pour la liturgie) et savant – ce qui revient initialement au même puisque, pour l'essentiel, le savoir est théologique, et l'étude se résume à celle de la *sacra pagina*. Revers de la

---

christianisme, définitoire de la mentalité de l'Occident médiéval : « L'Église y joue un rôle central, fondamental. Mais il faut voir que le christianisme y fonctionne à deux niveaux : comme idéologie dominante appuyée sur une puissance temporelle considérable, comme religion à proprement parler. » (p. 6)

<sup>18</sup> Michael T. Clanchy, *From Memory to Written Record*, *op. cit.*, p. 229.

<sup>19</sup> Philippe de Harveng, *De institutione clericorum*, *Patrologia Latina*, t. 203, 1855, col. 816 : iv, 110. Cité dans Michael T. Clanchy, *From Memory to Written Record*, *op. cit.*, p. 229. Notre traduction : « Un usage linguistique s'est imposé selon lequel, lorsque nous voyons quelqu'un de lettré, aussitôt nous le qualifions de clerc [...] mais cet usage impropre prévaut désormais tellement que celui qui se consacre aux lettres – ce qui relève de la cléricature –, nous l'appelons clerc, même s'il ne fait pas de doute qu'il n'appartient nullement au clergé. »

figure canonique du *clericus litteratus*, le clerc inculte est quant à lui vivement dénigré : l'insuffisante formation intellectuelle du clergé constitue un lieu commun de la satire cléricale et fait l'objet de toutes les inquiétudes de l'Église. Au troisième concile du Latran (1179), les autorités ecclésiastiques font montre d'une détermination énergique – à la mesure probable de l'ampleur et de la gravité du problème que représente l'illettrisme du clergé – en imposant la nomination d'un professeur au sein de chaque école cathédrale pour enseigner aux clercs et aux étudiants pauvres, en confirmant la gratuité de l'enseignement et de la collation des grades, et en condamnant les pratiques de restriction d'accès à l'enseignement<sup>20</sup>.

## LE « CLERC », DE L'ECCLÉSIASTIQUE À L'INTELLECTUEL

On est aujourd'hui quelque peu surpris en constatant, à la lecture de son ouvrage classique *La vie quotidienne au temps de Saint Louis*, qu'Edmond Faral a distingué le « clergé » du « monde des écoles », mais surtout qu'il a rangé la description de ce dernier dans les pages consacrées au « peuple », aux côtés de la « bourgeoisie » et des « marchands » certes, mais aussi des « jongleurs » et des « vilains »<sup>21</sup>. Pourtant, outre le fait qu'elle n'est évidemment pas naïve<sup>22</sup> et qu'elle correspond à une perception attestée dans la littérature de l'époque<sup>23</sup>, cette classification met en lumière

<sup>20</sup> Voir le canon 18 du concile de Latran III, texte français dans : *Histoire des conciles œcuméniques*, éd. Gervais Dumeige, t. VI, Raymonde Foreville, *Latran 1, II, III et Latran IV*, Paris, Éd. de l'Orante, 1965, p. 219.

<sup>21</sup> Voir la table des matières dans : Edmond Faral, *La vie quotidienne au temps de Saint Louis*, Paris, Hachette, 1938, p. 277-279.

<sup>22</sup> Distinguant, au sein du monde des écoles, les maîtres et les écoliers, Edmond Faral écrit : « Ce maître est parfois un homme d'Église, un clerc ou un religieux, qui professe en l'une des écoles établies sous la tutelle d'une église ou d'un monastère. Mais parfois aussi, et souvent, c'est un maître indépendant, qui tient école à son compte [...] », *ibid.*, p. 97.

<sup>23</sup> Empruntant à Jean de Salisbury, Christine de Pizan décrit la société comme un corps, où le prince est la tête et les nobles sont les bras et les mains ; « l'université du commun peuple » (p. 91), qui représente le ventre, les jambes et les pieds, est composée de trois états : les « clers estudiens es sciences » (p. 96), les « bourgeois et marchans des citez » (p. 100) et les « gens de mestier et les laboureux de terre » (p. 106). Christine de Pizan, *Le livre du corps de policie*, éd. Angus J. Kennedy, Paris, Champion, 1998.

deux faits essentiels: le rôle joué par le contexte urbain dans l'émergence du monde scolaire au XII<sup>e</sup> siècle<sup>24</sup>, et le processus de laïcisation du clerc, sous les traits de l'«enseignant-chercheur» à partir du XII<sup>e</sup> siècle, ou du fonctionnaire administratif à partir du XIII<sup>e</sup> siècle.

Ce phénomène de laïcisation s'observe dès le moment où sont attestées les premières écoles parisiennes, vers 1113-1115, alors que naît une distinction entre les écoles de théologie – rattachées aux abbayes de chanoines réguliers de Saint-Victor et de Sainte-Geneviève sur la rive gauche de la Seine ou à la cathédrale Notre-Dame sur l'Île de la Cité – et les écoles d'arts libéraux. Profitant de ce que leurs écoles, vivaces et fugaces, échappent peu ou prou à la surveillance de l'enseignement exercée par le chancelier de Notre-Dame<sup>25</sup>, les maîtres ès arts prennent rapidement leurs distances par rapport à l'autorité épiscopale et ambitionnent de constituer la philosophie en discipline autonome plutôt qu'en propédeutique ancillaire. Dans la perspective chrétienne d'inspiration augustinienne où les arts libéraux sont nécessairement conçus comme des disciplines préparatoires (*scientiae primitivae*) à l'étude de la théologie, reine des sciences, il est bien évident que l'essor des écoles d'arts est destiné à devenir la pierre d'achoppement de la communauté scolaire parisienne.

Par ailleurs, cet essor témoigne d'une professionnalisation de l'enseignement, progressivement considéré comme un travail méritant salaire – ce dont l'organisation ultérieure des universités sur le modèle des corporations fournit un indice probant<sup>26</sup>. Les maîtres – ceux

<sup>24</sup> L'importance de la ville comme nouveau lieu d'échange et de communication dans le développement de la scolastique est pertinemment soulignée dans les études du recueil suivant: *Milieux universitaires et mentalité urbaine au Moyen Âge*, éd. Daniel Poirion, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1987.

<sup>25</sup> «[...] les maîtres, astreints à l'obligation de la *licentia docendi*, étaient officiellement placés sous la supervision du chancelier de Notre-Dame ou de l'abbé de Sainte-Geneviève mais, avec des écoles nombreuses, instables, dispersées sur les ponts et toute la rive gauche, ils devaient être en fait assez indépendants de l'autorité ecclésiastique; ils pouvaient organiser à leur gré leur enseignement sans être tenus par des programmes fixes, des cursus préétablis, des examens codifiés; il est même évident que certains n'hésitaient pas, de leur propre autorité, à aborder à l'occasion des questions proprement théologiques qui dépassaient théoriquement leur compétence.» Jacques Verger, *L'essor des universités au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 1997, p. 68.

<sup>26</sup> Sur le conflit entre l'idée que la connaissance est un don de Dieu et les notions de travail intellectuel et de rémunération de l'enseignement, voir: Gaines Post,

que Jacques Le Goff appelle les *intellectuels* dans son étude pionnière consacrée aux milieux universitaires des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles – sont, à l’instar du marchand ou de l’artisan, des «hommes de métiers», des «vendeurs de mots»; ils ont donc «à vaincre le cliché traditionnel de la science qui n’est pas à vendre étant don de Dieu»<sup>27</sup>. À l’analyse, d’inspiration marxiste<sup>28</sup>, de Jacques Le Goff répond celle de Jacques Verger, qui, se plaçant en aval de la création des universités, se concentre sur la catégorie de ceux qu’il appelle les *gens de savoir*, travaillant aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles au service de l’État – y compris l’«État» ecclésiastique<sup>29</sup>. Renonçant enfin à une perspective strictement sociologique, Alain de Libera appelle *philosophes* les artiens aspirant à mener une existence philosophique autonome, faite d’ascèse et de contemplation intellectuelle<sup>30</sup>. Avec des points de vue divers, les trois spécialistes s’attachent à rendre compte de l’émergence d’une figure sociale neuve à partir du XII<sup>e</sup>

---

Kimon Giocarinis et Richard Kay, «The Medieval Heritage of a Humanistic Ideal: “scientia donum Dei est, unde vendi non potest”», *Traditio*, 11 (1955), p. 195-234.

<sup>27</sup> Jacques Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Âge* [1957], Paris, Seuil, 1985, p. II. Voir aussi: «C’est bien comme un artisan, comme un homme de métier comparable aux autres citadins que se sent l’intellectuel urbain du XII<sup>e</sup> siècle. Sa fonction c’est l’étude et l’enseignement des *arts libéraux*.» (p. 68)

<sup>28</sup> Il nous semble que le choix de dresser les portraits parallèles – et enthousiastes – du professeur et de l’ouvrier s’épanouissant dans le contexte du précapitalisme urbain amène l’auteur à négliger, dans son éloge de l’intelligence technique du travailleur, le fait pourtant essentiel qu’un maître comme Abélard n’a pas seulement enseigné les arts libéraux, mais aussi et surtout la théologie. Sur la notion de précapitalisme, voir: Jacques Le Goff, *Le Moyen Âge et l’argent. Essai d’anthropologie historique*, Paris, Perrin, 2010.

<sup>29</sup> «Cette formule recouvre, dans notre esprit, deux éléments: d’abord, la maîtrise d’un certain type et d’un certain niveau de connaissances; ensuite, la revendication, généralement admise par la société environnante, de certaines compétences pratiques fondées précisément sur les savoirs préalablement acquis.» Jacques Verger, *Les gens de savoir dans l’Europe de la fin du Moyen Âge* [1997], 2<sup>e</sup> éd., PUF, 1998, p. 3.

<sup>30</sup> «En d’autres mots: si ceux que nous appelons les «intellectuels médiévaux» ont eu partie liée avec l’averroïsme, ce n’est pas parce qu’ils ont défendu telle ou telle doctrine précise d’Ibn Rusd, mais parce qu’ils ont tenté de vivre en philosophes ce que l’institution pédagogique universitaire leur demandait et leur interdisait à la fois de vivre en son sein», Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge* [1991], Paris, Seuil, 1996, p. 137.

siècle: un *litteratus* d'un genre nouveau, qui prétend faire de son savoir un gagne-pain – entre autres grâce à la rémunération de son enseignement par ses élèves<sup>31</sup> – et qui, de ce fait-là, tend à s'éloigner du clergé et à se rapprocher du monde laïque.

Pour autant, cela ne remet *a priori* pas en cause l'appartenance au clergé des écoliers et des universitaires. Par essence, les écoliers du XII<sup>e</sup> siècle jouissent du statut clérical puisqu'ils dépendent du chapitre cathédral. Quant aux maîtres et étudiants du siècle suivant, leur appartenance au clergé est confirmée au moment où, en 1200, le roi Philippe II Auguste reconnaît officiellement l'Université de Paris<sup>32</sup>. Outre la tonsure, l'appartenance au clergé des universitaires est donc marquée par un certain nombre de privilèges – dont le *for*, soit le fait de ne relever que des tribunaux ecclésiastiques, et la jouissance de bénéfices –, par la soumission à l'autorité de l'évêque et du pape – même si leur souveraineté se trouve structurellement en butte à la volonté d'indépendance des membres de l'université – et, finalement, par le contrôle moral et idéologique qu'exercent les autorités ecclésiastiques sur les connaissances produites et enseignées à l'université<sup>33</sup>. Cependant, si tous les membres de l'université appartiennent au clergé, un certain nombre d'entre eux – fort variable

<sup>31</sup> « *Collectae* were sums levied on the students once or twice a year, to pay some officials of the university (beadles and proctors) and the teachers, and some common expenses of the university. By the end of the Middle Ages *collectae* cost the students little, but examination and graduation fees, and gifts in kind to masters and beadles, were a burden to candidates. » Aleksander Gieysztor, « Management and Resources », dans *A History of the University in Europe*, éd. Walter Rüegg, vol. 1, *Universities in the Middle Ages*, éd. Hilde de Ridder-Symoens, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 108-143, ici p. 133.

<sup>32</sup> Cf. Jean-Christophe Cassard, *L'âge d'or capétien 1180-1328*, ouvrage dirigé par Jean-Louis Biget, Paris, Belin, 2011, p. 298-299. Voir le recueil en traduction française des premiers documents et témoignages relatifs à l'organisation de la corporation (*universitas*) des maîtres parisiens: *La fondation de l'Université de Paris (1200-1260)*, trad. Pascale Bermon, Paris, Les Belles Lettres, 2017 (voir en particulier le texte et le commentaire du privilège accordé en 1200 par Philippe Auguste en faveur des étudiants parisiens, p. 53-62).

<sup>33</sup> « Or tous ces savoirs conservaient eux-mêmes une certaine empreinte religieuse et étaient soumis à une exigence d'orthodoxie dont le magistère ecclésiastique restait le seul juge. » Jacques Verger, *Les gens de savoir, op. cit.*, p. 210.

d'une faculté à l'autre<sup>34</sup> – n'ont que les ordres mineurs<sup>35</sup>. À l'image des chanoines – qui constituent – à l'origine la principale réserve de recrutement des maîtres séculiers des écoles et de l'université, mais tendent aux derniers siècles du Moyen Âge à une forme de détachement de l'Église<sup>36</sup> –, l'habitude croissante des universitaires de ne recevoir que les ordres mineurs incline à les rapprocher, dans les faits, du monde laïque plutôt que du monde ecclésiastique<sup>37</sup>. Plus généralement, le double rejet, par

<sup>34</sup> « En théologie d'ailleurs beaucoup d'enseignants sont des clerics majeurs ou envisagent de le devenir. Inversement, en droit et médecine, presque tous les professeurs sont laïcs. » Colette Beaune, *Éducation et cultures. Du début du XI<sup>e</sup> siècle au milieu du XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Sedes, 1999, p. 131.

<sup>35</sup> La cléricature compte neuf degrés, ou ordres, correspondant symboliquement aux neuf cohortes d'anges. Le premier degré est celui de l'entrée en cléricature, marquée par la tonsure. Il est suivi par les quatre degrés mineurs (acolyte, exorciste, lecteur, portier) et les trois degrés majeurs (sous-diacre, diacre, prêtre), qui mènent éventuellement à l'épiscopat comme degré ultime. Cf. Pascal Montaubin, « Clergé », *op. cit.*, p. 301-302.

<sup>36</sup> « De nombreux chanoines firent aussi partie de l'élite sociale de leur époque. La noblesse casait le surplus de ses fils dans les riches chapitres, viviers de prélats et de dignitaires. Les évêques, mais aussi les rois, les seigneurs et – à partir du XII<sup>e</sup> s. – les papes récompensaient souvent leurs serviteurs par une ou plusieurs prébendes canoniales, avec une dispense de résidence. L'absentéisme s'accrut aux derniers siècles du Moyen Âge et affaiblit le dynamisme religieux des institutions capitulaires séculières. » Pascal Montaubin, « Chanoine », dans *Dictionnaire du Moyen Âge*, éd. Claude Gauvard, Alain de Libera et Michel Zink, Paris, PUF, 2002, p. 250-251, ici p. 251.

<sup>37</sup> « [...] tout en bénéficiant des privilèges judiciaires et fiscaux de la cléricature (du moins en théorie, car les justices laïques s'en accommodaient de moins en moins bien), [les titulaires des ordres mineurs] n'en supportaient que très partiellement les contraintes puisqu'ils n'étaient astreints à aucune obligation pastorale ou sacramentaire, pouvaient jouir facilement de revenus ecclésiastiques sans résider sur leurs bénéfices et étaient enfin autorisés à se marier, sous la seule réserve de renoncer alors aux dits bénéfices. » Jacques Verger, *Les gens de savoir, op. cit.*, p. 209. Voir aussi : « Un grand nombre de maîtres et tous les étudiants appartenaient donc à l'Église juridiquement, puisqu'ils relevaient de son autorité et éventuellement de ses tribunaux, sans cependant y exercer aucune fonction pastorale ou religieuse, sans non plus qu'il y eût le moindre rapport entre le rang de leur insertion théorique dans la hiérarchie de l'Église et la place qu'ils occupaient effectivement, puisque le plus prestigieux des maîtres n'avait jamais reçu, comme le plus humble de ses étudiants, que les ordres mineurs. » Michel Zink, « L'Église et les Lettres », dans *Précis de littérature française du Moyen Âge*, éd. Daniel Poirion, Paris, PUF, 1983, p. 35-58, ici p. 45.

les penseurs ecclésiastiques, de la pratique lucrative des sciences et de la quête du savoir considérée comme une fin en soi – l'une étant impliquée par la professionnalisation du métier d'enseignant, l'autre pouvant être crainte de la constitution d'une classe de « penseurs professionnels » ambitionnant d'établir la philosophie en discipline autonome – ne peut, sur le plan profond de l'idéologie, contribuer qu'à l'éloignement inéluctable de l'Église et d'une partie du monde des écoles.

Le lien se distendant donc entre certains penseurs et l'institution ecclésiastique, la question des débouchés professionnels commence à se poser aux universitaires – à la différence des siècles du haut Moyen Âge, où l'écrasante majorité des grands penseurs sont évêques ou abbés et se trouvent donc assurés de leurs moyens de survie. Héritiers en cela des maîtres des premières écoles parisiennes d'arts libéraux au début du XII<sup>e</sup> siècle, les *gradués* universitaires, clercs le temps de leurs études, ont tendance à s'éloigner de l'Église une fois diplômés et donc à renoncer à l'obtention d'une charge ou d'un bénéfice. Deux carrières privilégiées s'offrent alors à eux : l'école, pour enseigner à leur tour, et l'appareil d'État, pour exercer des fonctions administratives, judiciaires ou scripturales auprès d'un aristocrate, d'un prince ou d'un monarque. À une époque où les tensions d'ordre moral et statutaire – telles que la querelle des clercs bigames – soulignent la fracture croissante entre le petit et le grand clergé et tendent, à travers l'écho qu'en donne la satire cléricale d'origine bourgeoise, à écorner l'image des prélats auprès des laïcs<sup>38</sup>, les nouveaux gradués abandonnent les ordres – et, avec eux, l'ambition d'une carrière ecclésiastique – ou les conservent par pur intérêt économique. Ils contribuent ainsi de façon déterminante à la transformation sociale de la figure du *litteratus* et à l'évolution sémantique du terme *clericus* qui lui est traditionnellement attaché.

En résumé, les universitaires brouillent en profondeur l'opposition classique entre le *clericus litteratus* et le *laicus illitteratus*. Ils le font d'abord par leur statut social ambigu, une sorte de compromis inédit entre la tonsure et le siècle. Ils le font ensuite par leur conception professionnelle et lucrative de la recherche et de l'enseignement, ainsi que par la promotion du savoir considéré comme une fin en soi, socialement et intellectuellement utile, et non plus exclusivement comme un moyen d'accès

<sup>38</sup> Cf. Dominique Boutet et Armand Strubel, *Littérature, politique et société dans la France du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1979, p. 133-134.

privilegié à la contemplation de Dieu. Ils le font enfin par la délocalisation de leurs activités intellectuelles dans les villes et les cours, au cœur des rouages de l'État, au plus près du prince – contribuant ainsi à faire sauter la digue, patiemment édifiée par les théoriciens de la Réforme grégorienne, qui séparait jadis hermétiquement les mondes des clercs et des laïcs, de l'Église et de l'État. Désormais, les membres du clergé ne sont plus les seuls lettrés dans la société médiévale; leurs frères en savoir, les universitaires, clercs (ou anciens clercs) au sens minimal du mot, sont des *litterati* de haut niveau<sup>39</sup>. Espiègles, ils emportent avec eux dans leur pérégrination sociale le nom dont on avait l'habitude de désigner les lettrés et, par la force des choses et de l'usage linguistique, ils lui imposent un glissement de sens: le *clerc* ne désigne plus seulement l'ecclésiastique, mais aussi l'intellectuel – qu'il soit ecclésiastique ou non –, le détenteur d'une *litteratio* lui conférant une familiarité privilégiée avec la chose écrite et le raisonnement rationnel. Socialement hybrides, ces «clercs laïques» contribuent dès le xii<sup>e</sup> siècle à la diffusion du savoir et de la culture lettrés, c'est-à-dire cléricaux, dans l'ensemble de la société laïque.

Ainsi, à l'issue d'un processus – partiel<sup>40</sup> – de laïcisation du corps social détenant le privilège exclusif de l'accès au savoir, les locuteurs médiévaux emploient le même mot pour désigner deux figures sociales distinctes faisant chacune un usage propre – mais pas nécessairement exclusif – de la raison, du langage et de l'écrit: les membres du clergé d'une part, et les intellectuels, savants et lettrés d'autre part. Vers 1200, Pierre le Chantre peut ainsi écrire: «Clericorum duo sunt genera et in utroque boni et mali: quidam ecclesiastici, quidam scolastici.»<sup>41</sup> Avant l'essor des écoles

<sup>39</sup> «[...] le progrès simultané des savoirs et des institutions d'enseignement a entraîné, au moins pour une élite [...], un relèvement général du niveau des connaissances qui fait qu'on ne peut plus alors considérer comme "gens de savoir" ceux qui ne possédaient que le niveau minimal que représentait la capacité de lire et d'écrire.» Jacques Verger, *Les gens de savoir, op. cit.*, p. 4.

<sup>40</sup> Il faut en effet se garder d'exagérer ou de systématiser à l'excès la portée de ce phénomène: «L'empreinte cléricale est restée forte sur la plupart des hommes de savoir jusqu'à la fin du Moyen Âge – et au-delà. La tendance globale a certes été, du xii<sup>e</sup> au xv<sup>e</sup> siècle, à la laïcisation. Mais ce processus suivit, selon les catégories d'individus et les pays considérés, des rythmes bien différents.» *Ibid.*, p. 207-208.

<sup>41</sup> Cité dans: John W. Baldwin, *Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and his Circle*, Princeton (N. J.), University Press, 1970, t. II, p. 51, n. 57. Notre traduction: «Il y a deux sortes de clercs et en chacune, il y a

urbaines, le *clericus* se définissait par la conjonction de deux qualités le distinguant doublement du *laicus*: la *litteratio*, appréciation subjective d'un degré de maîtrise culturelle, et l'*ordinatio*, reconnaissance objective d'une identité juridique fixée par le droit canon. Désormais, le *clericus* se définit – toujours par contraste avec le *laicus* – par l'une ou l'autre de ces qualités, qui ne s'excluent évidemment pas et demeurent d'ailleurs jointes dans la figure idéale du clerc ecclésiastique, mais dont l'addition n'est plus nécessaire *stricto sensu* pour dessiner la figure du clerc scolastique<sup>42</sup>. Ainsi se dessinent les profils nuancés d'individus inscrits dans un paysage socio-culturel qui – à mesure que les siècles se déroulent et que des institutions nouvelles naissent – ne cesse de s'enrichir et de se complexifier, s'éloignant toujours plus du modèle traditionnel des trois ordres, *oratores*, *bellatores* et *laboratores*.

## L'UNIVERSITÉ DE PARIS AU DÉBUT DU XIV<sup>e</sup> SIÈCLE

Au cours du XIII<sup>e</sup> siècle, l'Université de Paris est secouée par deux importantes querelles. La première d'entre elles oppose, au milieu du siècle (1252-1261), les maîtres en théologie séculiers, installés depuis l'origine dans les chaires de l'Université, et les maîtres mendiants (dominicains d'abord, puis également franciscains), jeunes, novateurs, mais surtout proches du roi et soutenus par le pape<sup>43</sup>. Se fondant sur l'exigence d'un savoir utile au salut personnel et collectif et condamnant à ce titre la mise en vente de la science et la quête de la connaissance comme une fin en soi, la papauté saisit l'occasion de ce conflit pour réaffirmer la

---

de bons et de mauvais clercs: les uns sont des ecclésiastiques, les autres sont des scolastiques.»

<sup>42</sup> Voir à ce sujet la typologie un peu trop schématique des clercs et des notaires proposée par: Benoît Grévin, *Le parchemin des cieux. Essai sur le Moyen Âge du langage*, Paris, Seuil, 2012, p. 76-79.

<sup>43</sup> Sur cette querelle, voir principalement: Yves M.-J. Congar, «Aspects ecclésiologiques de la querelle entre Mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle et au début du XIV<sup>e</sup> siècle», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 28 (1961), p. 35-151; Michel-Marie Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne (1250-1259)*, Paris, Picard, 1972; Jacques Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Âge*, op. cit., p. 108-116; Jacques Verger, *Les universités au Moyen Âge* [1973], 2<sup>e</sup> éd., Paris, PUF, 2007, p. 83-91.

vocation du monde universitaire: elle loue donc l'action des Mendians qui, soumettant leur pratique intellectuelle aux objectifs de la pastorale, travaillent activement au salut du plus grand nombre. Le soutien pontifical aux ordres mendiants ne fléchira pas, puisqu'une trentaine d'années plus tard, le pape prendra à nouveau le parti des Mendians contre les évêques français, opposés au privilège de prédication qui leur avait été accordé et contestant la légitimité du vœu de pauvreté intégrale<sup>44</sup>. La seconde querelle agitant l'Université de Paris concerne le problème de l'acclimatation en contexte chrétien du corpus métaphysique aristotélicien<sup>45</sup>. Elle met aux prises les théologiens conservateurs d'une part, promoteurs d'un strict augustinisme et hostiles à toute synthèse entre la doctrine chrétienne et la pensée aristotélicienne, et les artiens et théologiens novateurs d'autre part. Ceux-ci adoptent une série de positions très diverses, de la synthèse de l'aristotélisme et du christianisme – réalisée par le dominicain Thomas d'Aquin et appelée à devenir parfaitement orthodoxe – à la doctrine – jugée hétérodoxe – de l'aristotélisme dit « intégral ». Représenté par Siger de Brabant et Boèce de Dacie – que leurs adversaires qualifient d'« averroïstes » parce qu'ils plaident pour une lecture fidèle de l'aristotélisme reçu entre autres à travers le commentaire d'Averroès –, l'aristotélisme « intégral » s'oppose aussi bien à l'augustinisme traditionnel qu'au thomisme syncrétique. Sous l'influence des conservateurs – au nombre desquels on compte le franciscain Bonaventure –, l'évêque de Paris Étienne Tempier condamne par deux fois, en 1270 et 1277, des positions prêtées aux averroïstes<sup>46</sup>. Il sonne ainsi la victoire éclatante du camp des augustiniens, puisque des thèses thomistes se trouvent également censurées dans la seconde condamnation<sup>47</sup>. Après avoir été la victime collatérale

<sup>44</sup> Paul Glorieux, « Prélats français contre religieux mendiants. Autour de la bulle: "Ad fructus uberes" (1281-1290) », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 11 (1925), p. 309-331 et 471-495.

<sup>45</sup> Sur la querelle de l'« averroïsme », voir principalement: Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, *op. cit.*; Jacques Verger, *Les universités au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 91-99.

<sup>46</sup> Voir principalement: *La condamnation parisienne de 1277*, éd. et trad. David Piché, avec la collaboration de Claude Lafleur, Paris, Vrin, 1999; Luca Bianchi, *Pour une histoire de la double vérité*, Paris, Vrin, 2008.

<sup>47</sup> « Le 7 mars 1277, trois ans jour pour jour après la disparition de saint Thomas d'Aquin, l'évêque de Paris procédait, à la demande du pape Jean XXI, à une nouvelle condamnation des thèses aristotéliciennes contraires à la foi chrétienne et, cette fois-ci, à la différence de la précédente, Étienne Tempier censurait

de la censure averroïste par les augustiniens, la doctrine thomiste sera cependant réhabilitée, consacrant le triomphe de l'aristotélisme dans la vie intellectuelle du  $xiv^e$  siècle: en 1323 en effet, Thomas d'Aquin est canonisé par Jean XXII, ce qui conduit en 1325 l'évêque de Paris Étienne de Bourret à abroger la censure de 1277<sup>48</sup>.

Ces querelles ont donc non seulement rythmé l'envahissement de l'Université de Paris par les ordres mendiants et l'acculturation progressive du péripatétisme en contexte chrétien, mais elles ont aussi profondément divisé le corps des maîtres en deux camps: d'une part, les tenants d'une pensée spéculative intégrant les apports méthodologiques de la tradition philosophique antique, et d'autre part, les partisans d'une réflexion plus positive et fonctionnelle se fondant dans le moule traditionnel de la pensée augustinienne. Elles ont ainsi préparé l'émergence d'une université dont la composition, l'ambition et la mission changent de la fin du  $xiii^e$  au début du  $xiv^e$  siècle. Une alternative se pose en effet aux universitaires du temps de Philippe le Bel: élaborer des savoirs nouveaux ou administrer les affaires publiques<sup>49</sup>. Dès lors, l'Université de Paris se retrouve divisée entre une faculté de théologie marquée peu ou prou par les conséquences des conflits du siècle précédent et une faculté de droit en plein essor, dont l'expansion – peut-être liée à un certain essoufflement, ou un recentrement à tout le moins, des études théologiques – rencontre les besoins récemment accrus en juristes de l'administration royale et de l'Église, qui, au cours du  $xiii^e$  siècle, ont commencé à se centraliser et à se bureaucratiser.

---

expressément plusieurs interprétations thomistes de la révélation chrétienne qui avaient été épargnées auparavant.» André Tuilier, *Histoire de l'Université de Paris et de la Sorbonne*, Paris, Nouvelle librairie de France, 1995, t. 1, p. 136.

<sup>48</sup> Cf. François-Xavier Putallaz, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au  $xiii^e$  siècle*, Fribourg, Éditions universitaires, 1995, p. 93-95.

<sup>49</sup> « Faire progresser les sciences ou fournir des administrateurs à l'Église et à l'État, l'université avait deux vocations possibles. Alors que de la fin du  $xii^e$  s. aux années 1230, elle avait fourni des administrateurs en grand nombre; de cette date à la fin du  $xiii^e$  s., elle opta plutôt pour la construction du savoir avec sa grandeur et ses risques. Les crises de 1256 pour les théologiens et de 1277 pour les artiens furent la contrepartie de ces ambitions. Finalement, les artiens assimilèrent Aristote et les théologiens sauvegardèrent difficilement l'unité des sciences. Le  $xiv^e$  s. allait voir les universitaires faire massivement carrière au service de l'Église ou de l'État et devenir ce que Verger appelle des "intellectuels organiques". » Colette Beaune, *Éducation et cultures, op. cit.*, p. 125-126.

Traditionnellement, l'historiographie voit dans les deux derniers siècles du Moyen Âge un temps de crise de l'institution universitaire en général et de la faculté de théologie en particulier<sup>50</sup>, provoquée entre autres par les conséquences néfastes sur les plans intellectuel et institutionnel de la condamnation parisienne de 1277. Les historiens sont aujourd'hui largement revenus de cette thèse, tout comme ils sont revenus de l'idée inverse, selon laquelle la condamnation d'Étienne Tempier n'aurait eu qu'un impact infime<sup>51</sup>. Ainsi, il convient de nuancer le tableau que nous dres-

<sup>50</sup> Voir l'intéressante autocritique que Jacques Verger fait, dans la postface à la réédition en 1999 de son ouvrage classique, *Les universités au Moyen Âge*: «Je suis en revanche beaucoup plus sceptique aujourd'hui sur l'importance des deux autres scissions chronologiques mises en vedette dans mon texte de 1973. Pour user d'un vocabulaire suscité par d'autres débats d'historiographie médiévale, je me sens aujourd'hui moins "mutationniste" et plus "continuiste" qu'il y a vingt-cinq ans. C'est par là que passe, je crois, la véritable "réhabilitation des universités de la fin du Moyen Âge". En adoptant en effet, comme je l'avais fait, sans grande preuve documentaire, ni pour la prétendue mutation du début du xiv<sup>e</sup> siècle, ni pour celle de la fin du xv<sup>e</sup>, une périodisation fortement tranchée, j'étais en effet ramené – et certaines phrases hésitantes montrent d'ailleurs que j'en avais partiellement conscience – à ce que j'avais précisément voulu évacuer, c'est-à-dire aux notions de crise et de déclin.» Jacques Verger, *Les universités au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 215.

<sup>51</sup> David Piché résume ainsi de manière nuancée les développements récents de l'historiographie sur la querelle de l'aristotélisme «intégral»: «En s'engageant dans une démarche historique critique dont le principe recteur est la consultation des sources premières, Luca Bianchi [*Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, Lubrina, 1990] développe une position herméneutique médiane qui évite ces deux extrêmes que sont l'interprétation amphatique (*sic*) ou laudative et la lecture réductrice de l'acte de censure parisien, ce qui lui permet d'exhiber avec précision les plus notables conséquences de l'intervention de Tempier sur les écrits et disputes des universitaires contemporains et postérieurs à 1277. Les "réductionnistes" considèrent que la mesure épiscopale de 1277 fut sans grande conséquence, en invoquant principalement le fait qu'elle était dépourvue de véritable légitimité canonique quant au pouvoir de prononcer une sentence d'excommunication valable universellement et que, par conséquent, elle avait une portée juridique strictement locale. Au contraire, les tenants de l'autre extrême voient dans cet événement la cause d'un bouleversement radical du cours de l'histoire de la pensée. Pierre Durhem [...] croyait déceler dans la condamnation parisienne de 1277 la date de naissance de la science moderne. Étienne Gilson, quant à lui, faisait de cette même condamnation la cause d'une scission entre théologie et philosophie qui inaugurerait une nouvelle ère pour la pensée médiévale.» *La condamnation parisienne de 1277*, éd. et trad. David Piché, *op. cit.*, p. 10-11, n. 3.

sons et de considérer, plutôt que l'influence unique ou principale de la condamnation de 1277, la prépondérance numérique et idéologique des Mendians, désormais bien acquise, au sein du corps facultaire comme un facteur déterminant pour expliquer le recul relatif des études spéculatives et la subordination de la théologie à des objectifs simples et concrets : défense et illustration de l'orthodoxie, organisation intellectuelle de la lutte contre les hétérodoxies, formation et préparation à la pratique pastorale<sup>52</sup>. Se détournant de l'abstraction et du formalisme philosophique, de nombreux théologiens du xiv<sup>e</sup> siècle, au-delà d'ailleurs des seuls cercles mendians, nourrissent un intérêt marqué pour le mysticisme et la pastorale, ouvrant la voie à la piété plus incarnée et sensible de la *devotio moderna* à la fin du Moyen Âge<sup>53</sup>. Face au raccourcissement tendanciel de la carrière universitaire chez les Mendians – abandonnée au profit des charges administratives<sup>54</sup> –, il est probable qu'au xiv<sup>e</sup> siècle, les spéculations théologiques soient réservées à une élite intellectuelle restreinte et

<sup>52</sup> Cf. Jacques Verger, *L'essor des universités au XIII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 85-86. Dans le prologue du *Commentaire des Sentences* (I, question 3), Bonaventure souligne ainsi « la dimension morale et pratique prédominante » de la théologie : « la théologie vise principalement à ce que nous devenions bons. » Cité dans : François-Xavier Putallaz, *Figures franciscaines. De Bonaventure à Duns Scot*, Paris, Cerf, 1997, p. 104. Sur la place centrale de la prédication dans la mission des ordres mendians, voir : Jacques Paul, *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval* [1970], Paris, Armand Colin, 1998, p. 314-315.

<sup>53</sup> « Si le XIII<sup>e</sup> siècle fut le siècle de la spéculation théologique et de la prédication, le XV<sup>e</sup> fut bien celui de la morale et de la pastorale aux « simples gens ». Des prélats réformateurs, dont le plus influent et le plus actif fut le chancelier Gerson (1363-1429), donnèrent une impulsion sensible à l'instruction du peuple chrétien et de ses pasteurs les plus démunis. » Geneviève Hasenohr, « Place et rôle des traductions dans la pastorale française du XV<sup>e</sup> siècle », dans *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*, éd. Geneviève Contamine, Paris, Éditions du CNRS, 1989, p. 265-275, ici p. 265. Pour l'extrême fin du Moyen Âge, voir aussi : *Id.*, « Aspects de la littérature de spiritualité en langue française (1480-1520) », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 77 (1991), p. 29-45, ici p. 42.

<sup>54</sup> « Chez les réguliers en revanche, surtout à partir des années 1260-1270, les durées de régence se réduisent rapidement. Au bout de quelques années d'enseignement, les maîtres étaient appelés aux fonctions dirigeantes des ordres ou nommés par le pape évêques ou cardinaux. [...] La rançon de cette efficacité sera évidemment, au bout de quelque temps, spécialement chez les Dominicains, un certain affaiblissement de l'ardeur intellectuelle, le recours à une orthodoxie stéréotypée de la part de régents trop vite absorbés par les responsabilités administratives. » Jacques Verger, *L'essor des universités au XIII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 89-90.

que la masse des frères, médiocrement instruits, se contentent d'acquérir les rudiments des savoirs grammaticaux et exégétiques nécessaires aux exigences concrètes de la pratique pastorale<sup>55</sup>. Par ailleurs, à la suite de la résolution favorable aux ordres que la papauté impose à la querelle des Mendiants et des séculiers, la faculté de théologie perd de son prestige et de son pouvoir d'influence: alors que tout au long du XIII<sup>e</sup> siècle les maîtres en théologie de l'Université de Paris sont régulièrement sollicités pour juger de l'orthodoxie des écrits ou pratiques qui leur sont soumis, ils ne délivrent plus à la fin du siècle qu'un avis purement consultatif<sup>56</sup>. Au début du XIV<sup>e</sup> siècle, la faculté de théologie est donc mise au pas, les pratiques intellectuelles des maîtres séculiers ont été ramenées dans les clous et leurs ambitions d'autonomie à l'égard du pape et du roi ont été matées. Comme nous le verrons, la composition et la diffusion d'une œuvre telle que l'*Ovide moralisé* ne sont pas étrangères à ce double mouvement de soumission aux autorités civiles et religieuses et de prépondérance des pratiques pastorales.

De même, l'écriture du *Roman de Fauvel* au sein de la Chancellerie royale s'inscrit dans la dynamique d'un autre bouleversement, plus significatif encore, du paysage universitaire: l'essor sans précédent des études juridiques et la croissance effrénée de la faculté de droit au début du XIV<sup>e</sup> siècle.

<sup>55</sup> «[...] chaque couvent devait avoir un lecteur et un maître des étudiants pour assurer à tous les frères la formation minimale qui leur permettrait de remplir convenablement les tâches (confession, prédication locale) auxquelles tous étaient astreints. Les objectifs de cette formation minimale [...] étaient une connaissance sommaire de la grammaire et de la Bible, mais l'accent était surtout mis sur l'utilité pratique immédiate; [...] Finalement, la formation de l'immense majorité des *fratres communes*, peut-être quatre-vingt-dix pour cent des Dominicains à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle selon L. E. Boyle (1978, 256), ne dépassait pas cette initiation sommaire et surtout pratique à la théologie morale et sacramentaire. Un écho de l'enseignement des écoles supérieures y passait sans doute, mais sous une forme bien appauvrie.» *Ibid.*, p. 113. Dans notre étude des modes de diffusion de l'*Ovide moralisé*, nous proposons une hypothèse prenant en compte la différence des degrés de formation intellectuelle au sein de l'ordre franciscain (cf. p. 734-752).

<sup>56</sup> William J. Courtenay, «The Parisian Faculty of Theology in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries», dans *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte = After the Condemnation of 1277. Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts*, éd. Jan A. Aertsen, Kent Emery Jr. et Andreas Speer, Berlin, De Gruyter, 2001, p. 235-247, ici p. 237.

Le renouveau des études des droits civil et canon se produit en Italie au début du XII<sup>e</sup> siècle<sup>57</sup>. Le droit romain commence à être étudié systématiquement vers 1100 à Bologne et ses alentours, au moment où Irnerius (ca 1050-1125) réalise l'édition et le commentaire du *Corpus iuris civilis*, avant que l'influence de l'école des glossateurs bolonais ne se répande rapidement dans toute l'Italie ainsi qu'au-delà des Alpes, en Provence, Languedoc et Catalogne. En ce qui concerne le droit canon, Gratien compose vers 1140 son *Décret* (ou *Concordia discordantium canonum*), compilation dans laquelle l'auteur se propose de résoudre les contradictions entre les textes canoniques par l'application de la méthode dialectique nouvellement en vogue ; à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, des recueils officiels de décrétales pontificales viennent s'ajouter au *Décret* pour former le *Corpus iuris canonici*, équivalent ecclésiastique du *Corpus iuris civilis*. Tout au long des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, le droit est surtout en vogue dans les régions méridionales, où il jouit d'un prestige important ; ailleurs en Europe, il est à la traîne. Ce retard peut sans doute s'expliquer par l'attitude de défiance que l'Église adopte très tôt et conserve longtemps à l'égard du droit<sup>58</sup>, et qui se traduit par l'interdiction faite au clergé d'étudier le droit civil et même, aux réguliers, celle d'étudier le droit canon<sup>59</sup>. Au XIV<sup>e</sup> siècle cependant, les réticences de l'Église s'épuisent et l'interdiction frappant les études de droit est rendue caduque par l'usage :

<sup>57</sup> Cf. Jacques Verger, *Les gens de savoir*, op. cit., p. 33-34.

<sup>58</sup> «Au XII<sup>e</sup> siècle, celle-ci affectait encore de voir dans le droit le type même de la science à la fois "lucrative" et trompeuse. Par l'espérance du profit, le droit détournait les meilleurs esprits de la science sacrée, il permettait aux habiles de tromper les simples, aux arguties de triompher de la vérité.» *Ibid.*, p. 35. Notons que ces mêmes idées sont à l'origine de l'attitude de rejet des juristes et de leur parole mensongère que l'on trouve dès le début du XIII<sup>e</sup> siècle dans la littérature vernaculaire d'origine universitaire et qui est appelée à devenir un *topos* de la littérature satirique. Voir par exemple: *The Songe d'Enfer of Raoul de Houdenc*, éd. Madelyn Timmel Mihm, Tübingen, Niemeyer, 1984, p. 82-84: v. 526-576.

<sup>59</sup> Dans la décrétale *Super speculam* de 1219, le pape Honorius III «interdi[t] l'enseignement des *leges imperatorum Romanorum* à Paris et dans les cités voisines, car il désire favoriser le développement des études de théologie ; la raison invoquée est que la France, c'est-à-dire l'Île-de-France, et les provinces voisines ne font pas usage du droit romain et qu'il est très rare que les causes ecclésiastiques ne puissent être résolues à l'aide du seul droit canonique.» Gérard Giordanengo, «Résistances intellectuelles autour de la Décrétale *Super Speculam* (1219)», dans *Histoire et société. Mélanges offerts à Georges Duby*, vol. III, *Le moine, le clerc et le prince*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1992, p. 141-155, ici p. 142.

[...] si cet interdit fut correctement respecté dans les ordres mendiants, on vit se multiplier au <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle les dispenses autorisant Cisterciens ou Clunisiens à étudier le droit, à la demande même des autorités de leurs ordres. Quant aux clercs séculiers, ils se pressaient désormais aux leçons de droit romain<sup>60</sup>.

Les papes d'Avignon – qui sont tous canonistes à l'exception de Benoît XII et Clément VI – donnent à leur politique universitaire une orientation clairement favorable au droit, entre autres par la fondation de nouvelles universités (dont Avignon en 1303, où les étudiants en droit sont largement majoritaires), la fondation de collèges destinés aux étudiants en droit et la distribution généreuse de bénéfices ecclésiastiques aux membres des facultés de droit<sup>61</sup>. La conséquence de cet enthousiasme nouveau de l'institution ecclésiastique est l'essor des études de droit dans les régions septentrionales – y compris à l'Université de Paris<sup>62</sup>. Cette tendance, qui prend naissance au <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle, s'affirmera particulièrement dans la seconde moitié du <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle : parmi les membres du clergé français possédant un diplôme universitaire, les gradués en droit sont alors très largement majoritaires<sup>63</sup>. En fait, l'influence et le prestige du droit dans les deux derniers siècles du Moyen Âge – qui se traduit par l'importante ascension sociale des juristes – s'expliquent par le fait qu'il répond à un besoin croissant des appareils de gouvernement, soumis à un phénomène de centralisation et de bureaucratisation sans précédent des organes de pouvoir partout en Europe à partir du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle ; les gradués en droit trouvent là l'occasion de

<sup>60</sup> Jacques Verger, *Les gens de savoir*, *op. cit.*, p. 35.

<sup>61</sup> *Id.*, *Les universités au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 127-128.

<sup>62</sup> Cf. Antonio García y García, « The Faculties of Law », dans *A History of the University in Europe*, éd. Walter Rüegg, *op. cit.*, vol. 1, p. 388-408, ici p. 388-390 et 400-404.

<sup>63</sup> « Dans une liste de 1045 clercs français qui, en 1462, reçurent des expectatives du pape Pie II, N. Gotteri a relevé 469 étudiants et gradués, soit 45 % du total ; parmi les gradués des facultés supérieures, 328 (soit 91 %) l'étaient en droit, 28 (8,5 %) en théologie, 2 (0,5 %) en médecine. Les proportions établies par E. Deronne pour le chapitre de Notre-Dame de Paris entre 1450 et 1550 sont comparables : plus de 50 % des chanoines étaient gradués, en médecine (4 %), en théologie (16 %) et surtout en droit (80 %). Ces deux exemples mettent en évidence à la fois la proportion assez importante des gradués dans certains groupes du clergé à la fin du <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle et la place prépondérante des juristes parmi ces gradués. » Jacques Verger, *Les universités au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 134.

mettre leurs compétences au service de l'État et de l'Église (qui s'entoure de civilistes aussi bien que de canonistes), dans l'administration surtout et, dans une moindre mesure, le conseil au prince. Ce processus s'observe à la cour pontificale autant que dans les cours royales d'Europe. Ainsi, les universités du Midi de la France, qui avaient tant profité de la présence de la curie en Avignon à partir de 1309 et qui avaient donc vu leurs facultés de droit se développer fortement pour répondre aux besoins croissants de l'administration pontificale<sup>64</sup>, connaissent, selon l'expression de Jacques Verger, une véritable « crise de l'emploi »<sup>65</sup> à la suite du retour du pape à Rome à la fin du Grand Schisme d'Occident. Quant au roi de France, s'il fait encore largement appel aux juristes méridionaux au début du xiv<sup>e</sup> siècle<sup>66</sup>, il se tourne rapidement vers les facultés d'Orléans et de Paris pour répondre à ses besoins en spécialistes du droit<sup>67</sup>. Ainsi, les derniers siècles

<sup>64</sup> « Au xiv<sup>e</sup> siècle, 40 % des cardinaux avignonnais titulaires d'un diplôme universitaire étaient gradués en droit civil ; le pourcentage était encore supérieur (46 %) chez les auditeurs de la Rote, le tribunal suprême de la chrétienté, à l'époque du Grand Schisme (1378-1417). » *Id.*, *Les gens de savoir, op. cit.*, p. 35-36.

<sup>65</sup> *Id.*, *Les universités au Moyen Âge, op. cit.*, p. 131.

<sup>66</sup> Sous le règne de Philippe le Bel (1285-1314), plusieurs gradués en droit originaires du sud de la France montent à Paris et pénètrent l'entourage du roi de France : Guillaume de Nogaret, Guillaume de Plaisians, Pons d'Aumelas. *Cf. Id.*, *Les gens de savoir, op. cit.*, p. 131.

<sup>67</sup> « L'analyse que Raymond Cazelles a donné (*sic*) de la "société politique" française à l'époque de Philippe VI de Valois (1328-1350) montre que si le conseil du roi proprement dit se recrutait dans la grande noblesse, licenciés et docteurs en droit peuplaient les diverses sections du Parlement et de la Chambre des Comptes. Des professeurs célèbres, Pierre de Belleperche, Jean Cherchemont, furent chanceliers. Les maîtres des requêtes, les secrétaires et notaires du roi étaient aussi très souvent des gradués, parfois d'anciens régents de Paris ou d'Orléans. Beaucoup étaient fiers de leur origine universitaire – Jean Cherchemont s'intitulait "seigneur ès lois" – et certains le prouèrent en fondant pour de pauvres étudiants en droit des collèges qui portèrent leur nom, comme, à Paris, les collèges de Presles et de Hubant, créés respectivement par un clerc de Philippe le Bel et un président de la Chambre des Enquêtes de Philippe VI. » *Id.*, *Les universités au Moyen Âge, op. cit.*, p. 149-150. Voir encore *Ibid.*, p. 150-151 : « [...] pour ce qui est des services centraux de la monarchie, ils étaient essentiellement peuplés de gens venus des pays situés au nord de la Loire, formés dans les universités de Paris ou d'Orléans ; R. Cazelles a calculé qu'à la Grand-Chambre du Parlement la proportion des Languedociens et Gascons était de 4 % en 1328 et de 0 % en 1345 ; à cette dernière date, 57 % des conseillers étaient recrutés dans un cercle de 150 kilomètres de rayon autour de

du Moyen Âge sont véritablement un âge d'or pour le droit et les juristes, qui trouvent alors des occasions nombreuses, au sein de l'Église ou au service du pouvoir civil, pour mener des carrières lucratives. Si elle y a sans doute davantage résisté que d'autres universités du fait de sa réputation glorieuse dans le domaine théologique et d'une tradition de rejet du droit ancrée de longue date, l'Université de Paris n'a pas échappé longtemps au grand essor des études juridiques à la fin du Moyen Âge.

C'est donc, une fois encore, le visage d'une institution fragmentée qu'offre l'université sous le règne de Philippe le Bel et de ses successeurs, progressivement divisée entre la majorité des juristes et la minorité des théologiens. Qu'ils travaillent au service de l'administration étatique ou ecclésiastique, ceux-là sont désormais de vrais professionnels du droit et des rouages bureaucratiques; faisant carrière dans l'administration royale, ils représentent le point extrême du processus de laïcisation des universitaires. Quant aux théologiens, ils appartiennent majoritairement aux ordres mendiants et, conformément à leur vocation religieuse, se dédient à la prédication, l'édification des laïcs et la diffusion de l'orthodoxie. Entre les juristes menant des carrières et bénéficiant d'un phénomène d'ascension sociale et les Mendiants qui, une fois achevées les grandes conquêtes intellectuelles du siècle précédent, se concentrent sur la pastorale, la composition sociologique de l'Université de Paris peut être schématiquement représentée comme suit.

Tableau n° 1 – La composition de l'Université de Paris au début du xiv<sup>e</sup> siècle

Théologie	Droit	
Prédication	Administration (Église)	Administration (État)
Clercs ecclésiastiques (surtout Mendiants)	Clercs ecclésiastiques	Clercs laïcisés

Quoiqu'il simplifie évidemment à l'excès une réalité complexe et diverse, ce tableau offre l'avantage d'identifier trois groupes sociaux distincts parmi la catégorie générique des *clercs* au début du xiv<sup>e</sup> siècle. À ce titre, il nous permet de situer dans leur milieu de production respectif les textes de notre corpus: l'*Ovide moralisé* se rattache au milieu

---

Paris.» L'auteur fait référence à: Raymond Cazelles, *La société politique et la crise de la royauté sous Philippe de Valois*, Paris, Librairie d'Argences, 1958.

mendiant, tandis que le *Roman de Fauvel* est une œuvre composée par un ou plusieurs « clercs » de l'administration royale. Chacun de ces textes témoigne des pratiques bilingues de ses auteurs et de l'intérêt que ceux-ci montrent pour la littérature vernaculaire.

Les Mendians soumettent leurs pratiques langagières à leur vocation pastorale: s'ils étudient la théologie en latin, ils prêchent en français afin de parler au plus grand nombre<sup>68</sup>, et ils tirent très tôt parti des ressources rhétoriques de la parole et de l'écriture vernaculaires mises en scène à des fins édifiantes<sup>69</sup>. Dès le XIII<sup>e</sup> siècle, les ordres mendiants font en effet montre d'une sensibilité particulière à l'attrait et à l'efficacité de la performance poétique dans la perspective de leurs pratiques de prédication, et contribuent ainsi à la réhabilitation des figures du jongleur et du

<sup>68</sup> Cette dualité linguistique autant que conceptuelle ira s'accroissant dans le courant du XIV<sup>e</sup> siècle, ainsi que le note Geneviève Hasenohr qui souligne la fragilité des liens entre la théologie et la pastorale: « Le XIII<sup>e</sup> siècle et la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle marquent l'âge d'or de la théologie, de la sacramentaire pénitentielle et de la prédication. Si la littérature de langue latine témoigne à l'envi de la fécondité intellectuelle des grands scolastiques, les préoccupations doctrinales qui animaient les théologiens depuis l'essor du XII<sup>e</sup> siècle disparaissent aussi au travers de la littérature morale et pastorale vernaculaire. Un tournant s'amorce dans les années 1360-1380. Le prêche dominical, dont nous avons gardé très peu de spécimens français, et l'exhortation pénitentielle intégrée à la confession privée constituent toujours les moments privilégiés – et souvent les seuls – de l'enseignement aux laïcs; la spéculation théologique continue à alimenter les *Summe, Questiones, Quodlibet* universitaires, mais les ponts semblent définitivement rompus entre la réflexion théologique et la pastorale, alors que la dimension morale de la religion s'hypertrophie et que, dans ces temps instables, une impulsion remarquable est donnée à l'instruction du peuple chrétien et de ses pasteurs les plus démunis. » L'auteur ajoute: « Chez les simples gens, la *devotio* et l'adhésion implicite à la foi de l'Église doivent suppléer à la *cognitio*. » Geneviève Hasenohr, « La littérature religieuse française des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles », dans *Textes de dévotion et lectures spirituelles en langue romane (France, XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, éd. Geneviève Hasenohr et Marie-Clothilde Hubert, Turnhout, Brepols, 2015, p. 25-143, ici p. 27-28 et 30.

<sup>69</sup> « It has been persuasively argued that Paris was the major centre for the production of sermon literature in the thirteenth century. The new art of preaching was a by-product of the university. Its peculiar rhetoric was derived from the schools. [...] It was left to the preacher, speaking in the vernacular, to flesh out the skeletal argument of the model with ideas and anecdotes drawn from his own experience or culled from the anthologies of *Exempla*. It was here that the friars excelled. They had learned in the classroom the need to argue, to challenge and to entertain. » Clifford H. Lawrence, *The Friars. The Impact of the Early Mendicant Movement on Western Society*, London, Longman, 1994, p. 120-121.

ménéstrel<sup>70</sup>. Ils s'intéressent alors essentiellement à l'art du sermon (pour lequel ils compilent une matière narrative abondante dans des recueils de fables et d'*exempla*<sup>71</sup>) et laissent à d'autres (des cisterciens surtout) le soin de composer une littérature de spiritualité en langue vulgaire<sup>72</sup>. Au XIV<sup>e</sup>

<sup>70</sup> «[...] la fondation des ordres mendiants facilite la réhabilitation du jongleur. Comme lui, leurs membres mènent une vie itinérante, perçoivent des aumônes et se produisent de façon théâtrale en public, certes pour prêcher. François d'Assise (1181-1226) chante à la mode des troubadours, imite le joueur de viole et se dit "jongleur de Dieu". Son disciple Alexandre de Halès (c. 1185-1245) fait l'éloge du roi David, joueur de harpe, qui danse par humilité devant l'arche de l'Alliance. Autre franciscain, Roger Bacon (1214-1294) est favorable au nouveau type de prédication, qui fait fi de la pondération classique pour jouer davantage sur la corde sensible. Le dominicain Thomas d'Aquin (1224-1274) se penche avec soin sur la moralité de l'office du ménestrel. Il le reconnaît légitime, car il a pour fonction spécifique d'agrémenter le repos par lequel tout travailleur reprend des forces. Il facilite donc une récréation, dont les bienfaits sont indéniables. Il doit cependant être exercé dans la modération, sans donner lieu à des plaisirs malsains. Il mérite, d'ailleurs, une juste rémunération. Ce discours est aux antipodes des condamnations péremptoires qui faisaient naguère du jongleur un suppôt du diable. Il s'inscrit dans la nouvelle pastorale qui propose aux laïcs une spiritualité et une vie sacramentaire plus exigeantes, quel que soit leur métier. Bien plus favorable que par le passé, la sensibilité des clercs du XIII<sup>e</sup> siècle coïncide avec l'essor de la littérature vernaculaire et l'augmentation du nombre de ses interprètes. Elle montre que la lutte entre l'intellectuel ecclésiastique et l'amuseur n'est pas si acharnée qu'on pourrait le croire de prime abord.» Martin Aurell, *Le chevalier lettré. Savoir et conduite de l'aristocratie aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Fayard, 2011, p. 154-155. Sur la figure du jongleur, voir : Silvère Menegaldo, *Le jongleur dans la littérature narrative des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. Du personnage au masque*, Paris, Champion, 2005.

<sup>71</sup> «Les frères mendiants, particulièrement les Dominicains, se sont emparés, entre autres, du trésor narratif des fables pour les mettre au service de leur prédication *ad populum* très proche des *Sermones vulgares* d'un Jacques de Vitry. La différence réside dans la sophistication croissante des plans adoptés pour classer les récits et leur donner un encadrement didactique fort de manière à contrôler la signification des fables mises au service du message pastoral.» Marie Anne Polo de Beaulieu, «Les fables au service de la pastorale des ordres mendiants (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)», dans *Les fables avant La Fontaine*, éd. Jeanne-Marie Boivin, Jacqueline Cerquiglini-Toulet et Laurence Harf-Lancner, Genève, Droz, 2011, p. 153-180, ici p. 158.

<sup>72</sup> «Ainsi se trouve confirmée jusque dans ses exceptions apparentes la répartition qui nous est apparue : aux Cisterciens la littérature dévote à lire en français ; aux Mendiants la prédication au peuple *sur le tas*, si l'on peut dire, mais conservée, lorsqu'elle l'est, en latin.» Michel Zink, «La prédication en langues vernaculaires», dans *Le Moyen Âge et la Bible*, éd. Pierre Riché et Guy Lobrichon, Paris, Beauchesne, 1984, p. 489-516, ici p. 506.

siècle, ne se contentant plus de valoriser la figure du jongleur-prédicateur, ils franchissent désormais le pas : à l'instar d'un Nicole Bozon ou d'un Jean le Conte, ils prennent la plume pour diffuser par écrit la Bonne Nouvelle, espérant augmenter ainsi les chances de succès de leur mission pastorale<sup>73</sup>.

De leur côté, les clercs laïcisés de l'administration royale, hommes de l'écrit par excellence puisqu'ils ont pour fonction à la Chancellerie de conserver la trace de tous les actes de gouvernement réalisés par le roi, ont la spécificité d'être des lettrés au sens fort du terme : frottés d'une culture latine et antique, ils mettent leurs compétences au service d'une administration hybride, encore partagée sous le règne de Philippe le Bel entre une pratique orale vernaculaire et un archivage écrit latin. Leur inclination bibliophilique se traduit par la possession de bibliothèques personnelles typiques de celles des *gens de savoir* à la fin du Moyen Âge : des bibliothèques de travail essentiellement orientées vers le droit – plutôt canonique que civil d'ailleurs – mais aussi la politique, la rhétorique, la patristique et la théologie, l'Écriture et les ouvrages de dévotion, ainsi que l'histoire savante<sup>74</sup>. Ils témoignent également d'un goût plus ou moins marqué pour la littérature profane en langue française, comme consommateurs mais aussi comme producteurs, ainsi que la rédaction du *Roman du Comte d'Anjou* par le notaire du roi Jean Maillart vers 1316 le révèle. Inscrits au cœur des rouages de l'État, les clercs du roi sont remarquables par leur vocation politique : ils se mêlent des affaires publiques et ont la volonté de s'adresser au monarque pour le conseiller, le guider et légitimer son action sur la voie du bien commun. Loin d'être des révolutionnaires, les universitaires sont profondément médiévaux en ce qu'ils veulent protéger, renforcer, améliorer l'ordre établi – si nécessaire en faisant en sorte d'en restaurer le lustre passé.

<sup>73</sup> Au sujet de l'influence franciscaine sur les lettres latines et vernaculaires, voir : Jacques Le Goff, *Saint François d'Assise*, Paris, Gallimard, 1999, p. 193-195 ; Lázaro Iriarte, *Histoire du franciscanisme* [1979], trad. sous la dir. de Marcel Durrer, Paris, Cerf / Éditions Franciscaines, 2004, p. 208-209 (cf. en particulier la liste des franciscains auteurs de poésie en langue vulgaire en Italie et hors d'Italie au XIII<sup>e</sup> et surtout au XIV<sup>e</sup> siècle). Au cours de notre étude, nous reviendrons sur le problème de la valorisation ou de la condamnation de la figure du jongleur et de la littérature profane dans l'*Ovide moralisé* et dans le *Roman de Fauwel*, cf. p. 312-317, 351-366 et 667-670.

<sup>74</sup> Françoise Autrand, « Culture et mentalité. Les librairies des gens du Parlement au temps de Charles VI », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 28, 5 (1973), p. 1219-1244.

## UNE LITTÉRATURE DE CLERCS EN LANGUE VERNACULAIRE

Ayant été bouleversé par la naissance de la littérature courtoise au XII<sup>e</sup> siècle, le paysage des lettres françaises se voit une nouvelle fois renouvelé en profondeur au XIII<sup>e</sup> siècle par la production vernaculaire de clercs restés dans le giron de l'Université, représentés par une triade de figures tutélaires ouvrant aux laïcs, par l'emploi de la langue vernaculaire, les débats et querelles universitaires : Henri d'Andeli, Rutebeuf, Jean de Meun<sup>75</sup>. Henri d'Andeli, clerc parisien d'origine normande actif vers 1220-1240, raconte sur le mode parodique, dans la *Bataille des Sept Arts*, la rivalité entre les clercs des universités d'Orléans et de Paris, c'est-à-dire l'opposition entre l'étude littéraire traditionnelle des classiques (grammaire) et la mode nouvelle de la logique aristotélicienne (dialectique)<sup>76</sup>. Rutebeuf, clerc parisien<sup>77</sup> peut-être d'origine champenoise, né vers 1230 et mort vers 1285, rend compte, dans ses dits, de la querelle agitant l'Université de Paris au milieu du siècle et prend fait et cause pour le camp des maîtres séculiers<sup>78</sup> ; il est d'ailleurs intéressant de souligner le fait

<sup>75</sup> Cf. Michel Zink, « De Jean Le Teinturier à Jean Bras-de-Fer : le triomphe des cuistres », dans *Milieus universitaires et mentalité urbaine au Moyen Âge*, éd. Daniel Poirion, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1987, p. 157-170, ici p. 158-161.

<sup>76</sup> *Les dits d'Henri d'Andeli*, éd. Alain Corbellari, *op. cit.*, p. 59-72. Voir aussi : Philippe Delhay, « "Grammatica" et "Ethica" au XII<sup>e</sup> siècle », dans *id.*, *Enseignement et morale au XI<sup>e</sup> siècle*, Paris / Fribourg, Cerf / Éditions universitaires, 1998, p. 83-134, ici p. 94 ; Gerald Herman, « Henri d'Andeli's epic parody : *La bataille des sept arts* », *Annuaire medioevale*, 18 (1977), p. 54-64. Sur le grand essor de l'étude de la grammaire, des auteurs antiques et de l'*ars dictaminis* à Orléans aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, voir : Charles Vulliez, *Des écoles de l'Orléanais à l'université d'Orléans (X<sup>e</sup>-début XIV<sup>e</sup> siècles)*, thèse de doctorat, Université Paris 10-Nanterre, 1993.

<sup>77</sup> Rutebeuf n'a probablement jamais été qu'un étudiant, et non un maître ; cela explique la connaissance relativement restreinte qu'il a de la teneur philosophique ou théologique des querelles universitaires, comme le note Alain Corbellari : « [...] il serait vain de rechercher dans l'œuvre de Rutebeuf, qui ne prétendit jamais être plus qu'un simple étudiant, l'exposé de savantes controverses doctrinales. » Alain Corbellari, *La voix des clercs. Littérature et savoir universitaire autour des dits du XIII<sup>e</sup> siècle*, Genève, Droz, 2005, p. 248.

<sup>78</sup> Voir la compilation des textes polémiques de l'auteur : Rutebeuf, *Œuvres complètes*, éd. Edmond Faral et Julia Bastin, Paris, Picard, 1959-1960, t. I, p. 227-407.

que Rutebeuf montre une conscience aiguë de son « métier » d'écrivain<sup>79</sup>, rappelant en cela la conscience professionnelle très affirmée des maîtres universitaires de son temps. Enfin, Jean de Meun est un clerc originaire du Val de Loire, mort au début du XIV<sup>e</sup> siècle, peut-être formé à l'Université de Paris<sup>80</sup>. Souvent qualifié de « maître », *magister* dans les sources, il inscrit les polémiques universitaires dans sa continuation du *Roman de la Rose*<sup>81</sup>. Tout en s'en prenant violemment aux ordres mendiants, il défend des thèses philosophiques aristotéliennes<sup>82</sup> et compose un ouvrage d'esprit encyclopédique proposant une compilation de savoirs philosophiques, historiques et scientifiques.

Avec ces trois auteurs, la littérature française se fait soudainement l'écho des troubles, des questionnements et des doutes agitant le monde clérical en général, universitaire en particulier. La littérature s'écrit dans la langue des laïcs mais se fait le réceptacle des préoccupations des clercs. Alors qu'au siècle précédent, les lettres vernaculaires devaient servir l'élaboration d'une culture courtoise appartenant en propre à l'aristocratie féodale, c'est désormais à la promotion d'une culture strictement cléricale – et à la défense

<sup>79</sup> Cf. Emmanuèle Baumgartner, « Sur quelques constantes et variations de l'image de l'écrivain (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) », dans *Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, éd. Michel Zimmermann, Paris, École des chartes, 1999, p. 391-400, ici p. 394; Rutebeuf, *Ceuvres complètes* [1989-1990], éd. Michel Zink, 3<sup>e</sup> éd., Paris, LGF, 2005, p. 28-31. Voir en particulier : la *Bataille des Vices et des Vertus*, v. 1-11 et le *Mariage Rutebeuf*, v. 98.

<sup>80</sup> « S'il [Jean de Meun] a fait des études dans les Arts à Paris, ce qui est dans le domaine du possible, voire à la Faculté de Théologie, ou s'il y a exercé dans ces disciplines une quelconque fonction magistrale, ce que peut faire supposer son titre de "maître", là encore et sauf découverte fortuite à venir, dans des sources encore inexplorées, il faut présentement se résigner à ne pas en trouver de trace concrète. » Charles Vulliez, « Autour de Jean de Meun, esquisse de bilan des données prosopographiques », dans *Jean de Meun et la culture médiévale. Littérature, art, sciences et droit aux derniers siècles du Moyen Âge*, éd. Jean-Patrice Boudet, Philippe Haugeard, Silvère Menegaldo, *et al.*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2017, p. 23-46, ici p. 27.

<sup>81</sup> Cf. Constant J. Mews, « Jean de Meun, Abélard et les tensions internes à l'Université de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle : pauvreté, chasteté et hypocrisie », dans *Jean de Meun et la culture médiévale, op. cit.*, p. 123-136.

<sup>82</sup> Pour une analyse de la place que le *Roman de la Rose* fait à l'aristotélisme médiéval dans le contexte intellectuel de la controverse averroïste des années 1270, voir : Jonathan Morton, *The Roman de la Rose in its Philosophical Context. Art, Nature, and Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2018.

polémique des positions de tel ou tel camp idéologique au sein de cette culture – qu’elles sont désormais vouées; les maîtres latins des écoles du xii<sup>e</sup> siècle deviennent d’ailleurs d’importantes sources d’inspiration pour les auteurs vernaculaires de l’Université (ainsi d’Alain de Lille pour Jean de Meun par exemple<sup>83</sup>). Cette littérature cléricale vernaculaire n’est plus commanditée par la noblesse féodale: elle est autonome, indépendante des puissances laïques; elle appartient en propre au monde des écoles et s’affirme à ce titre comme indépendante des puissances ecclésiastiques. Comme aux tout premiers temps de la littérature vernaculaire – née avec les poèmes liturgiques et hagiographiques des ix<sup>e</sup>, x<sup>e</sup> et xi<sup>e</sup> siècles –, on se trouve là face à une littérature de *clercs*<sup>84</sup>, pris au sens restreint d’« intellectuels » cette fois – et non plus au sens originel d’« ecclésiastiques ». Ces universitaires – certains d’entre eux du moins – n’ont plus guère du clerc que le nom, les privilèges juridiques et la tonsure, et ils s’éloignent progressivement de l’institution ecclésiastique du point de vue intellectuel, pécuniaire et hiérarchique. Ils se servent donc de la langue vernaculaire pour porter les débats scolaires dans la lumière d’une opinion publique en train de naître<sup>85</sup> et attaquer la frange la plus religieuse de l’Université de Paris. Ils portent une voix nouvelle, caractérisée par l’ambition de s’affranchir de l’agenda idéologique du pouvoir religieux comme de celui du pouvoir politique – lesquels avaient guidé jusque-là les premiers pas des lettres en

<sup>83</sup> Daniel Poirion, « Alain de Lille et Jean de Meun », dans *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Gielée et leur temps*, éd. Henri Roussel et François Suard, Lille, Presses universitaires de Lille, 1980, p. 135-152. Cela prouve une nouvelle fois, s’il est nécessaire, la force des liens unissant les écoles du xii<sup>e</sup> et les universités du xiii<sup>e</sup> siècle.

<sup>84</sup> Michel Zink décrit ainsi le moment de la naissance de la littérature française comme celui « où la langue romane s’est constituée, mais où il dépend des clercs qu’elle produise des textes. » Michel Zink, *Littérature française du Moyen Âge* [1992], Paris, PUF, 2004, p. 22.

<sup>85</sup> La prophétie d’Amour sur la naissance de Jean de Meun et l’annonce de son rôle de maître de la science amoureuse « par carrefors et par escoles » sont significatives de la volonté du monde des écoles de communiquer à destination de la société dans son ensemble: « je l’afubleré de mes eles / et li chanteré notes teles / que, puis qu’il sera hors d’enfance, / endoctrinez de ma sciance, / si fleütera noz paroles / par carrefors et par escoles / selonc le langage de France, / par tout le regne, en audiance, / que ja mes cil qui les orront / des douz mauz d’amer ne morront », Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Le Roman de la Rose*, éd. Félix Lecoy, Paris, Champion, 1965-1966, t. II, p. 73 : v. 10607-10616.

langue française, du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle –, qui revendique une certaine forme d'indépendance en écrivant pour répondre aux préoccupations du monde universitaire lui-même. Cette voix, dont Alain Corbellari a proposé une étude stimulante<sup>86</sup> et qui naît simultanément à l'expression de la subjectivité dans la littérature française<sup>87</sup>, n'est plus celle de clercs transfuges passés de l'école à la cour féodale ; au contraire, elle est la voix de clercs restés à l'école et qui revendiquent, du fait de leur supériorité intellectuelle, une légitimité à intervenir dans les affaires publiques et à poser un regard critique sur la cour, l'Église et la société dans son ensemble. C'est là une voix d'*intellectuel*, au sens bien particulier que le mot a pris – sous sa forme substantivée – en France au XIX<sup>e</sup> siècle dans le contexte de l'affaire Dreyfus<sup>88</sup>.

Le *Roman de Fauvel* et l'*Ovide moralisé* sont, chacun à leur façon, les descendants, les héritiers et parfois les contradicteurs de cette voix originale. Sociologiquement marquée, elle prend naissance dans le contexte polémique qu'engendrent les fractures nombreuses du monde des écoles, et marque les prémices de l'engagement littéraire dans les milieux universitaires – entre autres par l'intermédiaire de la satire. C'est l'éclosion d'une littérature dont l'auteur s'arrogé le droit et s'estime le devoir de se mêler de la conduite des affaires publiques et d'écrire pour la défense du bien commun : s'adressant au prince ou au prélat, « [...] l'auteur affirme l'éminente dignité du clerc et son devoir de s'occuper, malgré sa position

<sup>86</sup> Alain Corbellari, *La voix des clercs*, *op. cit.*

<sup>87</sup> Cf. Michel Zink, *La subjectivité littéraire. Autour du siècle de saint Louis*, Paris, PUF, 1985.

<sup>88</sup> Le mot d'*intellectuel* – employé par Georges Clemenceau d'abord, puis péjorativement par l'anti-dreyfusard Maurice Barrès pour dénigrer un groupe de pétitionnaires dreyfusards – entre dans l'usage pour désigner un penseur plongé dans l'action, qui prend la parole dans le cadre d'une polémique mettant en tension des valeurs de vérité contradictoires et nécessairement inscrite dans la contemporanéité de l'espace politique. Sa qualité d'*intellectuel* « suppose une conviction partagée par le locuteur et tout ou partie de la société à laquelle il prétend s'adresser : celle de son autorité, généralisation du privilège dont dispose le "magister" face à l'élève. » (p. 9) Ainsi, l'*intellectuel* est « un homme du culturel, créateur ou médiateur, mis en situation d'homme du politique, producteur ou consommateur d'idéologie. » (p. 10) Cf. Pascal Ory et Jean-François Sirinelli, *Les Intellectuels en France. De l'affaire Dreyfus à nos jours* [1986], 2<sup>e</sup> éd., Paris, Armand Colin, 1992, p. 5-12.

de faiblesse, des affaires du royaume.»<sup>89</sup> En effet, l'élite nouvelle des intellectuels considère qu'elle peut se prévaloir de l'autorité nécessaire pour faire entendre sa voix: «[...] les hommes de savoir avaient le sentiment de participer, en quelque sorte, de la majesté redoutable du prince et du bien commun de la chose publique.»<sup>90</sup> C'est la naissance d'une poésie nouvelle, appelée de ses vœux par Henri d'Andeli et qui sera accomplie par Rutebeuf et Jean de Meun :

[...] une poésie ironique, critique et engagée, dont l'auteur hésite de moins en moins à se mettre en scène, dont l'impact public se veut fort et qui prône le respect des vieux auteurs. En bref, une poésie à la fois réactionnaire et progressiste [...]: neuve dans ses moyens d'expression, mais tournée vers le passé dans ses idéaux profonds<sup>91</sup>.

L'identification et la description de cette voix nouvelle ne peuvent manquer de soulever la question, fondamentale pour l'étude de notre corpus, de sa réception dans la littérature française du début du XIV<sup>e</sup> siècle – en particulier de celle, si singulière, de Jean de Meun. On sait l'importance capitale que revêtira la lecture ininterrompue du *Roman de la Rose* durant toute la fin du Moyen Âge<sup>92</sup> et qui culminera dans une querelle célèbre<sup>93</sup>; les auteurs du *Roman de Fauvel* et de l'*Ovide moralisé* n'échapperont guère à l'influence du chef-d'œuvre universitaire de Jean de Meun et devront, eux aussi, prendre position par rapport à ce monstre sacré (ou sacré monstre?) de la littérature vernaculaire.

<sup>89</sup> Jean-Claude Mühlethaler, «Pour une préhistoire de l'engagement littéraire en France: de l'autorité du clerc à la prise de conscience politique à la fin du Moyen Âge», *Versants*, 55, 1 (2008), p. 11-32, ici p. 27-28.

<sup>90</sup> Jacques Verger, *Les gens de savoir*, *op. cit.*, p. 214-215.

<sup>91</sup> Alain Corbellari, *La voix des clercs*, *op. cit.*, p. 223.

<sup>92</sup> Pierre-Yves Badel, *Le Roman de la Rose au XIV<sup>e</sup> siècle. Étude de la réception de l'œuvre*, Genève, Droz, 1980.

<sup>93</sup> *Le débat sur le Roman de la Rose*, éd. Éric Hicks, Paris, Champion, 1977.

## CHAPITRE II

## LES LAÏCS ET LE LIVRE

**LA LITTERATIO ARISTOCRATIQUE :  
DU LATIN AU FRANÇAIS**

Abandonnant, à la suite de la réforme carolingienne<sup>1</sup>, le principe de la « communication verticale » – fondé sur le postulat de la capacité des *illitterati* à la compréhension passive du latin –, les clercs ont, depuis le Concile de Tours en 813, l'injonction de prêcher en langue vernaculaire à destination des laïcs. Cette décision importante est la conséquence d'un dilemme auquel l'Église est confrontée et qui explique son attitude ambivalente face à la problématique diglossique : d'un côté, elle a fondé la distinction de la classe supérieure des clercs sur la connaissance discriminante du latin et sur l'accès exclusif aux textes sacrés ; de l'autre, elle revendique une vocation de diffusion du message chrétien auprès de l'ensemble des laïcs et, idéalement, la promotion d'un accès large à l'Écriture sainte, fût-ce par l'intermédiaire de représentations iconographiques, de traductions en langues vernaculaires ou de dispositifs didactiques variés (Bible moralisée, *Biblia pauperum*).

Dans ce contexte, l'évaluation du degré de *litteratio* de l'aristocratie est une question difficile, qui ne trouve pas chez les historiens et les sociolinguistes une réponse univoque<sup>2</sup>. Il faut d'abord dire que la culture aristocratique s'est forgée en dehors de celle des clercs :

---

<sup>1</sup> Michel Banniard, *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle en Occident latin*, Paris, Institut des Études Augustiniennes, 1992, p. 531-532.

<sup>2</sup> Rappelons que, par le concept de *litteratio*, les médiévaux désignent la capacité à lire et comprendre le latin scolaire, acquise à la faveur des cours de *grammatica*. L'individu capable de lire une langue vernaculaire ou de déchiffrer

L'alternative la plus classique à la culture du clerc était cependant, depuis longtemps, non pas celle de l'*homo faber* mais celle du chevalier. Dans celle-ci, l'écrit et, *a fortiori*, le latin ne tenaient en théorie qu'une place très mineure, normalement abandonnée avec condescendance aux bons soins de quelque chapelain<sup>3</sup>.

Ainsi, comme le souligne Michael Clanchy, l'instruction d'un chevalier inclut des compétences spécifiques telles que le combat, la chasse, la fauconnerie, les échecs et l'héraldique, mais aussi la connaissance des langues vernaculaires, des lois et du droit coutumier, des « littératures » orales et des traditions musicales de ses gens – la différence fondamentale avec la culture cléricale résidant dans le fait que, pour l'essentiel, l'éducation aristocratique est le fruit d'une transmission orale et mémorielle<sup>4</sup>. Pour autant, le monde laïque n'est pas tout à fait étranger au latin, contrairement à ce que pourrait laisser croire une schématisation caricaturale des distinctions entre clercs et laïcs. Certes, la maîtrise du latin dans la noblesse est, dans l'immense majorité des cas, de loin inférieure à celle dont font preuve les *litterati* cléricaux, mais il apparaît clairement qu'au cours des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, une connaissance minimale de la langue latine tend à se répandre dans l'aristocratie, à la faveur de l'apprentissage dans l'enfance de quelques notions de grammaire<sup>5</sup>. Cette augmentation de la *litteratio* aristocratique semble devoir être expliquée par deux phénomènes au long cours, probablement liés l'un à l'autre : d'une part, la croissance économique de l'Europe à partir de l'An Mille engendre une augmentation du niveau de vie de l'aristocratie, ce qui se traduit entre autres par

---

phonétiquement le latin sans le comprendre – qui est donc alphabétisé au sens moderne du terme – n'est pas considéré comme *litteratus*.

<sup>3</sup> Jacques Verger, *Les gens de savoir*, *op. cit.*, p. 27.

<sup>4</sup> Cf. Michael T. Clanchy, *From Memory to Written Record*, *op. cit.*, p. 249.

<sup>5</sup> « Dès la fin du XI<sup>e</sup> siècle, les témoignages se multiplient de garçons qui n'appartiennent pas à la haute noblesse, qui ne sont pas destinés à l'état ecclésiastique, et qui pourtant sont enseignés dans la maison paternelle par des précepteurs ou bien envoyés aux écoles, en tout cas qui apprennent à lire et à entendre un peu de latin. L'usage de confier ses fils pour les éduquer à des clercs ne cesse de se propager. » Georges Duby, « La "Renaissance" du XII<sup>e</sup> siècle. Audience et patronage », dans *id.*, *Mâle Moyen Âge. De l'amour et autres essais*, Paris, Flammarion, 1988, p. 180-202, ici p. 191.

un important développement culturel<sup>6</sup>; d'autre part, l'Occident féodal devient progressivement une société de l'écrit, où la régulation orale des rapports sociaux cède la place à une organisation écrite des systèmes administratif et juridique<sup>7</sup>. À mesure que les documents – rédigés en latin – se multiplient et que le contact avec l'écrit devient, à la faveur d'une contractualisation croissante de la vie quotidienne, une composante essentielle de toute gestion administrative, commerciale, domaniale ou judiciaire, une capacité minimale, pragmatique, à lire le latin – « a working knowledge of latin » – devient incontournable pour l'aristocratie laïque<sup>8</sup>. Il convient cependant de noter que la consultation de textes documentaires d'une part, la lecture d'œuvres littéraires d'autre part n'impliquent pas des compétences linguistiques de même nature<sup>9</sup>. Si elle permet la gestion quotidienne de textes brefs rédigés dans un latin simple et formulaire, la capacité minimale de lecture couramment acquise par l'aristocratie n'autorise ni l'accès à des textes longs, ni la perception des emplois subtils et complexes de la langue<sup>10</sup>. Pour les tâches administratives atteignant un

<sup>6</sup> « Si certains clercs ne maîtrisent pas le latin, en revanche des laïcs le connaissent très bien. Au cours du XI<sup>e</sup> siècle, dans les plus hautes sphères de la société laïque, la maîtrise du latin semble progresser. L'essor économique de l'aristocratie s'accompagne de progrès culturels. Des clercs attachés aux cours princières ou royales acquièrent de l'influence comme conseillers ou précepteurs et les chevaliers lettrés, comme le père d'Abélard, ne sont plus des exceptions. » Alain Rey, Frédéric Duval et Gilles Siouffi, *Mille ans de langue française. Histoire d'une passion*, Paris, Perrin, 2007, p. 262.

<sup>7</sup> Sur l'émergence d'une civilisation de l'écrit durant le bas Moyen Âge, voir : Henri-Jean Martin, *Histoire et pouvoirs de l'écrit*, Paris, Perrin, 1988, p. 121-177.

<sup>8</sup> Michael T. Clanchy, *From Memory to Written Record*, *op. cit.*, p. 236-242.

<sup>9</sup> « Moreover, I propose to distinguish between three kinds of literacy: that of the professional reader, which is the literacy of the scholar or the professional man of letters; that of the cultivated reader, which is the literacy of recreation; and that of the pragmatic reader, which is the literacy of one who has to read or write in the course of transacting any kind of business. » Malcolm B. Parkes, « The Literacy of the Laity », dans *id.*, *Scribes, Scripts and Readers. Studies in the Communication, Presentation and Dissemination of Medieval Texts*, London, Hambledon Press, 1991, p. 275-297, ici p. 275.

<sup>10</sup> « Les responsabilités politiques obligent à une connaissance minimale, suffisante pour comprendre les actes juridiques et la correspondance ; la pratique religieuse impose par ailleurs un contact quasi quotidien avec le latin écrit, surtout lorsque se développe la pratique des heures. C'est un rapport avec un latin simplifié, formulaire et une pratique de la lecture de textes courts qui se maintient, ce qui

certain degré de complexité, un noble du XIII<sup>e</sup> siècle dispose normalement d'une équipe de clercs chargée de la gestion de son secrétariat<sup>11</sup> ; par ailleurs, la lecture récréative – qui n'a pas de finalité pratique – se fait pour l'essentiel en langue vernaculaire à la faveur de l'émergence des littératures courtoises, le plus souvent selon le mode de la lecture orale et collective. Ainsi, la vraie *litteratio* semble aussi rare dans les rangs de l'aristocratie que la complète incapacité à lire le latin.

Il semble qu'un point de bascule puisse être identifié au XIV<sup>e</sup> siècle, au moment où la compétence minimale de lecture continue de se développer dans l'aristocratie jusqu'à la fin du Moyen Âge, mais se déploie désormais dans les grandes langues vernaculaires, et non plus en latin. En effet, au crépuscule du siècle de saint Louis, la France s'apprête à connaître une révolution linguistique et culturelle : la quantité de documents administratifs et juridiques produits en langue vernaculaire augmente, ce qui justifie l'acquisition des compétences de lecture pragmatique en français ; la langue vernaculaire a atteint un niveau élevé de prestige culturel par la formation d'un canon littéraire courtois ; elle conquiert le rôle, partagé avec le latin, de langue de vulgarisation scientifique à l'époque des grandes entreprises encyclopédiques, avant de s'imposer, sous l'action de Nicole Oresme parmi d'autres<sup>12</sup>, comme véhicule autonome et intellectuellement légitime de la science au XIV<sup>e</sup> siècle ; enfin, la formalisation

---

pourrait expliquer le recours aux traductions pour des textes longs et à la syntaxe complexe. La maîtrise du latin dans l'aristocratie est affaire de nécessité, de goût, de capacités et de temps. » Alain Rey, Frédéric Duval et Gilles Siouffi, *Mille ans de langue française, op. cit.*, p. 265-266.

<sup>11</sup> Michael T. Clanchy, *From Memory to Written Record, op. cit.*, p. 250.

<sup>12</sup> Nicole Oresme fournit en 1372 un argument décisif en faveur du français : « Et estoient pour le temps les estudians introduiz en grec, et a Romme et ailleurs, et les sciences comunement baillies en grec ; et en ce pays le langage commun et maternel, c'estoit latin », Nicole Oresme, *Le livre de Éthiques d'Aristote*, éd. Albert D. Menut, New York, Stechert, 1940, p. 101. Sur le double argument de la *translatio studii* (de Grèce à Rome, puis de Rome à Paris) et de l'emploi d'une langue maternelle comme véhicule d'expression scientifique, voir : Serge Lusignan, « La topique de la *translatio studii* et les traductions françaises de textes savants au XIV<sup>e</sup> siècle », dans *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*, éd. Geneviève Contamine, Paris, Éditions du CNRS, 1989, p. 303-315 ; *Id.*, « Le latin était la langue maternelle des Romains, la fortune d'un argument à la fin du Moyen Âge », dans *Préludes à la Renaissance. Aspects de la vie intellectuelle en France au XV<sup>e</sup> siècle*, éd. Carla Bozzolo et Ezio Ornato, Paris, Éditions du CNRS, 1992, p. 265-282.

du français est suffisamment avancée pour qu'il puisse devenir le support de l'instruction élémentaire de la lecture et de l'écriture<sup>13</sup>. À la faveur du rapprochement et du dialogue approfondi entre les mondes clérical et laïque, le niveau d'alphabétisation vernaculaire croît continuellement aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles. Au contraire, dans les domaines de langue d'oc, la connaissance du latin semble s'être maintenue davantage qu'au nord de la Loire, à défaut d'une maîtrise suffisante par l'aristocratie occitane du français devenu « langue d'État » dans le royaume de France<sup>14</sup>. En Île-de-France, au milieu du XV<sup>e</sup> siècle, la mauvaise connaissance du latin par les laïcs est un fait manifeste, puisque les clercs, lorsqu'ils ont à rédiger un document en latin, veillent à employer « un latin grossier, accessible aux laïcs » (*latinum grossum, pro laicis amicum*)<sup>15</sup>. Exceptions confirmant la règle, on commence à trouver, dans la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> et au cours du XV<sup>e</sup> siècle, peut-être sous l'influence de l'humanisme émergent, quelques princes véritablement lettrés et fins latinistes, à l'instar de Louis d'Orléans (1372-1407) ou de René d'Anjou (1409-1480), savant amateur de livres dont le profil intellectuel se rapproche de celui d'un clerc<sup>16</sup>.

Résumée à grands traits, l'évolution de la *litteratio* aristocratique suit les inflexions de l'histoire culturelle médiévale: le cœur de l'éducation nobiliaire recouvre à l'origine une culture aristocratique distincte de la culture cléricale; à la faveur de l'émergence d'une société féodale de l'écrit, une compétence minimale de lecture du latin semble pourtant se diffuser dans l'aristocratie (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle); au moment où la langue vernaculaire acquiert une légitimité suffisante, la compétence minimale de lecture par l'aristocratie se trouve appliquée au français (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle); enfin, alors que le mouvement humaniste de *renovatio* du latin commence à se répandre en France, des figures de princes éminents latinistes émergent à la fin du Moyen Âge.

<sup>13</sup> Cf. Serge Lusignan, *Parler vulgairement, op. cit.*, p. 91-127.

<sup>14</sup> «Ainsi, l'usage d'apprendre le latin semble avoir été particulièrement tenace dans la haute noblesse du sud du royaume au XV<sup>e</sup> siècle. L'usage de la seule langue d'oc par cette aristocratie qui ignorait souvent le français comportait un risque de marginalisation. En 1444, Jean d'Armagnac négocie avec les Anglais en latin, car, dit-il, "je ne sais pas bien le français ni surtout l'écrire".» Alain Rey, Frédéric Duval et Gilles Siouffi, *Mille ans de langue française, op. cit.*, p. 266.

<sup>15</sup> C'est l'expression employée vers 1440 par un manuel à l'usage des conseillers du Parlement de Paris intitulé *Style de la Chambre des Enquêtes*. Cf. Jacques Verger, *Les gens de savoir en Europe, op. cit.*, p. 15.

<sup>16</sup> Cf. Colette Beaune, *Éducation et cultures, op. cit.*, p. 169.

## PRATIQUES DE LECTURE ET GOÛT DES LIVRES AU XIV<sup>e</sup> SIÈCLE

La généralisation, dans l'aristocratie, de la compétence de lecture en langue vernaculaire a eu pour conséquence, d'après Malcolm B. Parkes, l'augmentation des pratiques de lecture récréationnelle<sup>17</sup>. Si l'on peut s'interroger sur l'immédiateté du lien de causalité suggéré par le critique, il n'en est pas moins certain que les deux derniers siècles du Moyen Âge sont marqués par une augmentation sans précédent de la circulation des livres et une démocratisation relative de leur accès, liées à l'évolution des moyens techniques de leur production et de leur diffusion, mais aussi à la croissance de la demande laïque qui a favorisé l'émergence d'un marché proto-commercial du manuscrit<sup>18</sup>. Ayant été confrontées à un besoin très important de livres au XIII<sup>e</sup> siècle, les universités ont en effet favorisé le développement de procédures rationalisées de copie<sup>19</sup> et d'infrastructures de distribution plus ouvertes (le libraire, la bibliothèque universitaire, etc.). Ces évolutions ont permis une accélération du processus de fabrication des manuscrits, entraînant un accroissement du nombre de livres en circulation<sup>20</sup> et une baisse relative de leur prix – provoquée également, il est vrai, par les périodes de récession démographique que connaît l'Occident dans les deux derniers siècles du Moyen Âge<sup>21</sup>. Ainsi, les possibilités d'accès de l'aristocratie laïque aux livres s'accroissent en même temps que se produit une vernacularisation des lettres en France. Les historiens de la lecture considèrent traditionnellement qu'à la faveur de cette expansion rapide

<sup>17</sup> « The steady increase in literacy brought with it a steady increase in the number of people who wanted to read for recreation and profit. » Malcolm B. Parkes, « The Literacy of the Laity », *op. cit.*, p. 288.

<sup>18</sup> Cf. *Patrons, Authors and Workshops. Books and Book Production in Paris around 1400*, éd. Godfried Croenen et Peter Ainsworth, Louvain, Peeters, 2006.

<sup>19</sup> Le système de la *pecia* compte parmi ces innovations. Cf. Jean Destrez, *La pecia dans les manuscrits universitaires du XIII<sup>e</sup> et du XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vautrain, 1935 ; *La production du livre universitaire au Moyen Âge : exemplar et pecia*, éd. Louis-Jacques Bataillon, Bertrand G. Guyot et Richard H. Rouse, Paris, Éditions du CNRS (IRHT), 1988.

<sup>20</sup> Cf. Carla Bozzolo et Ezio Ornato, « Les lectures des Français aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles. Une approche quantitative », dans *Einsi firent li ancessor. Mélanges de philologie médiévale offerts à Marc-René Jung*, éd. Luciano Rossi, Alessandria, Ed. dell'Orso, 1996, t. II, p. 713-762.

<sup>21</sup> Cf. Colette Beaune, *Éducation et cultures*, *op. cit.*, p. 164-165.

de la diffusion livresque, peu ou prou concomitante au glissement de la littérature médiévale d'une poésie orale (« *orality* ») à une littérature écrite (« *literacy* »)<sup>22</sup>, la fin du Moyen Âge serait marquée par une évolution des pratiques de lecture – d'une lecture orale et collective d'origine monastique à une lecture silencieuse et individuelle d'origine scolastique<sup>23</sup>. Or, cette vision évolutionniste des pratiques de lecture – qui entremêle des éléments propres à l'histoire des mentalités, à l'évolution technologique du livre et à la poétique médiévale – a été remise en cause par de nombreux critiques<sup>24</sup>. Parmi ceux-ci, Hélène Haug a montré qu'il était nécessaire de dissocier la question de l'oralité du caractère individuel ou collectif de la lecture, tout en soulignant le fait que la lecture publique de textes écrits – une pratique qualifiée d'*aurality* par Joyce Coleman<sup>25</sup> – conservait une vitalité certaine et comptait encore parmi les modes de réception littéraire privilégiés de l'aristocratie à la fin du Moyen Âge<sup>26</sup>.

L'augmentation des pratiques de lecture laïque s'inscrit dans un contexte culturel général au XIV<sup>e</sup> siècle, que Jacqueline Cerquiglini-Toulet a caractérisé par l'émergence d'un « amour des livres », à la faveur duquel une relation privilégiée au livre vernaculaire, voire une affection sentimentale naissent au sein des milieux aristocratiques<sup>27</sup>. De même que la

<sup>22</sup> Cf. Walter J. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London, Methuen, 1982.

<sup>23</sup> Voir en particulier: Paul H. Saenger, « Silent Reading: Its Impact on Late Medieval Script and Society », *Viator*, 13 (1982), p. 367-414; *Id.*, « Manières de lire médiévales », dans *Histoire de l'édition française*, éd. Henri-Jean Martin et Roger Chartier, t. 1, *Le livre conquérant. Du Moyen Âge au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Promodis, 1982, p. 131-141; *Id.*, *Space between Words. The Origins of Silent Reading*, Stanford, Stanford University Press, 1997.

<sup>24</sup> Voir les références données dans l'état de l'art critique de: Tania Van Hemelryck, « Du livre lu au livre écrit. La lecture et la construction de l'identité auctoriale à la fin du Moyen Âge », dans *Lecteurs, lectures et groupes sociaux au Moyen Âge*, éd. Xavier Hermand, Étienne Renard et Céline Van Hoorbeek, Turnhout, Brepols, 2014, p. 185-194, ici p. 185-186.

<sup>25</sup> Cf. Joyce Coleman, *Public Reading and the Reading Public in Late Medieval England and France*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

<sup>26</sup> Hélène Haug, « Le passage de la lecture oralisée à la lecture silencieuse: un mythe? », *Le moyen français*, 65 (2009), p. 1-22.

<sup>27</sup> Jacqueline Cerquiglini-Toulet, « L'amour des livres au XIV<sup>e</sup> siècle », dans *Mélanges de philologie et de littérature médiévales offerts à Michel Burger*, éd. Jacqueline Cerquiglini-Toulet et Olivier Collet, Genève, Droz, 1994, p. 333-340.

naissance de la littérature courtoise – celle du roman antique en particulier – est le résultat d'un processus d'acclimatation de la culture cléricale en milieu aristocratique, le goût pour le livre considéré comme un objet de luxe traduit l'appropriation du manuscrit par le lecteur princier, qui se démarque ainsi de la relation intellectuelle et pragmatique que le clerc entretient avec le codex envisagé comme un outil de travail<sup>28</sup>. La passion bibliophilique des lecteurs de la haute aristocratie – qui collectionnent les livres comme les reliques et les objets précieux – s'assimile ainsi à une forme de dévotion :

Comme les livres religieux, entourés d'une sorte d'idolâtrie matérielle (dans toutes les bibliothèques les plus grandes dépenses sont pour les bréviaires, les livres d'heures et de prières), les livres poétiques sont l'objet d'un culte artistique à quoi nous devons de beaux manuscrits de cour<sup>29</sup>.

Il faut d'ailleurs noter que le goût pour les livres considérés dans leur matérialité a pu, selon Geneviève Hasenohr, étouffer les pratiques de lecture effectives :

Chacun ayant pu admirer chez un parent ou un ami un magnifique volume, désira s'en faire confectionner un aussi beau ; car tous ces personnages, appartenant aux mêmes cercles princiers, étaient unis les uns aux autres par des liens de famille et de service. Manuscrits dont on regardait avec plaisir la riche présentation, l'écriture appliquée et régulière, les enluminures aux couleurs chatoyantes, les délicates miniatures, mais qu'on ne lisait vraisemblablement jamais<sup>30</sup>.

Ainsi, alors que, dans les couches plus modestes du corps social, un nombre croissant d'individus lettrés constituent de petites bibliothèques de travail<sup>31</sup> et que, au sein de la noblesse guerrière, « des connaissances

<sup>28</sup> Sur la distinction entre livre-objet et livre-outil, voir : Céline Van Hoorebeeck, « Du livre au lire. Lectures et lecteurs à l'épreuve des catégorisations sociales », dans *Lecteurs, lectures et groupes sociaux au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 123-131, ici p. 130-131.

<sup>29</sup> Daniel Poirion, *Le poète et le prince. L'évolution du lyrisme courtois de Guillaume de Machaut à Charles d'Orléans* [1965], Genève, Slatkine, 1978, p. 171.

<sup>30</sup> Geneviève Hasenohr, « Place et rôle des traductions dans la pastorale française », *op. cit.*, p. 271.

<sup>31</sup> Cf. Françoise Autrand, « Culture et mentalité », *op. cit.*

historiques, juridiques, techniques, politiques sont de plus en plus attendues et justifient la formation de librairies exigeantes, largement fonctionnelles<sup>32</sup>, d'imposantes collections – remarquables par la quantité, la diversité et la richesse des livres accumulés – sont rassemblées, aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, par des princes et des membres de la haute aristocratie tels que Jean de Berry, Philippe le Bon, duc de Bourgogne, ou Jean d'Angoulême<sup>33</sup>. Parmi ces bibliothèques exceptionnelles, exemplaires de la révolution bibliophilique, il faut signaler, bien entendu, celle de Charles V, qui compte 900 volumes à la mort du souverain. Le projet de doter la famille royale d'une « librairie » conséquente, durablement transmise de génération en génération, n'est pourtant pas, nous allons le voir, une idée infusée de longue date à la cour de France.

## LE ROI ET LES LETTRES : NAISSANCE D'UN IDÉAL POLITIQUE

L'alliance du savoir et du pouvoir est un idéal ancien, actualisé au Moyen Âge dans le couplet de vertus royales *sapientia – prudentia*<sup>34</sup> ou dans la triade *potentia – sapientia – bonitas*, considérées comme les vertus de Dieu<sup>35</sup>. Les figures de rois sages et les modèles de gouvernement éclairé ne manquent pas dans les traditions antique (la *Cité* de Platon, Alexandre et Aristote), biblique (David, Salomon) et patristique (Augustin, *Cité de Dieu*, v, 24). Dans le contexte intellectuel, social et symbolique de l'Occident chrétien médiéval – où le savoir est possédé, protégé et incarné par l'Église –, cet idéal fait l'objet d'une concurrence aiguë pour la primauté

<sup>32</sup> Sara Fourcade, « De l'utilité des lettres dans la carrière des armes. Guerre et culture écrite en France au XV<sup>e</sup> siècle », *Le Moyen Âge*, 121 (2015), p. 21-40, ici p. 31.

<sup>33</sup> Cf. Geneviève Hasenohr, « L'essor des bibliothèques privées aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles », dans *Histoire des bibliothèques françaises*, éd. André Vernet, vol. 1, *Les bibliothèques médiévales du VI<sup>e</sup> siècle à 1530* [1989], Paris, Éditions du Cercle de la Librairie, 2008, p. 274-361, ici p. 334-343. Voir également: Pearl Kibre, « The Intellectual Interests Reflected in Libraries of the Fourteenth and Fifteenth Centuries », *Journal of the History of Ideas*, 7, 3 (1946), p. 257-297, ici p. 269-272.

<sup>34</sup> Jacques Krynen, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, Paris, Gallimard, 1993, p. 204-224.

<sup>35</sup> Bernard Guenée, *L'Occident aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles. Les États* [1971], 4<sup>e</sup> éd., Paris, PUF, 1991, p. 137-142.

entre les détenteurs du pouvoir et ceux du savoir – une rivalité théorisée et exacerbée par l'Église dans l'idée d'une compétition entre les pouvoirs temporel et spirituel. Ainsi, les rois médiévaux et leurs modèles antiques se sont toujours entourés de gens d'Église – depuis les prophètes admonestant les rois d'Israël jusqu'aux Mendiants conseillant saint Louis –, le respect et la considération pour les membres du clergé signifiant traditionnellement la vertu du prince<sup>36</sup>. La figure ayant incarné par excellence l'idéal du roi sage dans l'Occident médiéval est celle de Charlemagne, restaurateur de l'Empire et artisan de la *renovatio* des lettres<sup>37</sup>. Or, au XII<sup>e</sup> siècle, dans le contexte d'un essor général de la culture et des lettres, la conception du roi sage évolue sous la plume des penseurs du temps : il ne s'agit plus désormais, pour être un gouvernant juste et bon, de faire montre d'une sagesse hiératique confinant à la vertu, mais de posséder véritablement la science. Dans le *Policraticus*, le philosophe anglais Jean de Salisbury (1115-1180) élabore une nouvelle conception du bon gouvernement, basée sur l'union du savoir et du pouvoir au service du bien commun<sup>38</sup>. Estimant, dans un aphorisme appelé à une postérité remarquable<sup>39</sup>, que la *litteratio* royale est nécessaire, il compare la société politique au corps humain et assimile le roi à la tête et le clergé à l'âme – soulignant ainsi la prééminence du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> Paul Bretel, *Littérature et édification au Moyen Âge*. « *Mult est diverse ma matyre* », Paris, Champion, 2012, p. 17-18.

<sup>37</sup> Sur la définition de la sagesse royale chez les intellectuels carolingiens (Alcuin, Smaragde), voir : Dominique Boutet et Armand Strubel, *Littérature, politique et société*, *op. cit.*, p. 28-29.

<sup>38</sup> Sur les conceptions politiques du *Policraticus*, voir : Joseph Canning, *Histoire de la pensée politique médiévale (300-1450)* [1996], trad. Jacques Ménard, Fribourg, Éditions universitaires de Fribourg, 2003, p. 148-155. Voir également : Michel Senellart, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995, p. 127-145.

<sup>39</sup> « *rex illiteratus est quasi asinus coronatus* », Jean de Salisbury, *Policratici*, éd. Clement C. J. Webb, *op. cit.*, t. 1, p. 254 : iv, 6. Sur la fortune de la formule dans la littérature française de la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, voir : Jacqueline Cerquiglini-Toulet, *La couleur de la mélancolie. La fréquentation des livres au XIV<sup>e</sup> siècle, 1300-1415*, Paris, Hatier, 1993, p. 14-16.

<sup>40</sup> « *Princeps uero capitis in re publica optinet locum uni subiectus Deo et his qui uices illius agunt in terris, quoniam et in corpore humano ab anima uegetatur caput et regitur.* » Jean de Salisbury, *Policratici*, éd. Clement C. J. Webb, *op. cit.*, t. 1, p. 282-283 : v, 2. Traduction : « Mais le *princeps* occupe la place de la tête dans

La monarchie française s'est emparée avec quelque retard du modèle politique d'union du savoir et du pouvoir élaboré par Jean de Salisbury<sup>41</sup>. En effet, à la différence d'autres souverains, rivaux ou grands vassaux<sup>42</sup>, qui s'érigent en mécènes et figures courtoises, tels qu'Aliénor d'Aquitaine, dont la science est louée par Benoît de Sainte-Maure<sup>43</sup>, ou sa fille Marie de Champagne<sup>44</sup>, les Capétiens n'ont guère d'activité culturelle notable aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles et ne s'affichent pas en amateurs des lettres. C'est seulement à la fin du XII<sup>e</sup> siècle que la monarchie française commence à jouer un véritable rôle dans la production culturelle, comme la tradition

---

cette *res publica* : il est soumis à Dieu seul et à ceux qui sont ses vicaires sur terre, car, dans le corps humain aussi, la tête est animée et dirigée par l'âme. » Joseph Canning, *Histoire de la pensée politique médiévale*, *op. cit.*, p. 151.

<sup>41</sup> Nous envisageons ici la politique culturelle des rois de France dans le seul champ littéraire. Pour un aperçu des pratiques de mécénat culturel au sens large des rois de France sur la longue diachronie, voir : *Le mécénat capétien. Nice, Colloque 4 et 5 décembre 1987*, Nice, Carrefour universitaire méditerranéen, 1987. Par ailleurs, la dynastie capétienne élabore sa *majestas* à destination de la masse de ses sujets par l'intermédiaire de signes, images et symboles culturels non directement liés à la langue et aux livres tels que l'aumône, la thaumaturgie, les fondations monastiques, les cortèges, la monnaie, l'*ordo* du sacre, l'architecture des palais, etc. L'étude de ces éléments culturels dépassant largement le cadre de notre enquête, nous renvoyons pour une première approche à : Jean-Christophe Cassard, *L'âge d'or capétien 1180-1328*, *op. cit.*, p. 148-152.

<sup>42</sup> « Contrairement à Henri II, roi d'Angleterre, à Henri le Lion, duc de Saxe, à l'empereur Frédéric II, et à Roger II, roi de Sicile, ni Louis VII, ni Philippe Auguste n'ont créé au sein de la cour un centre intellectuel ou littéraire. » Patricia Stirnemann, « Les bibliothèques princières et privées aux XIII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles », dans *Histoire des bibliothèques françaises*, éd. André Vernet, vol. 1, *Les bibliothèques médiévales du VI<sup>e</sup> siècle à 1530* [1989], Paris, Éditions du Cercle de la Librairie, 2008, p. 219-247, ici p. 228.

<sup>43</sup> « En cui tote sciënce abonde, / A la cui n'est nule seconde / Que el mont seit de nule lei. » Benoît de Sainte-Maure, *Le Roman de Troie*, éd. Léopold Constans, Paris, SATE, 1904-1912, t. II, p. 302 : v. 13465-13467.

<sup>44</sup> Rita Lejeune, « Rôle littéraire d'Aliénor d'Aquitaine et de sa famille », *Cultura Neolatina*, 14 (1954), p. 5-57 ; *Id.*, « Rôle littéraire de la famille d'Aliénor d'Aquitaine », *Cahiers de civilisation médiévale*, 1, 3 (1958), p. 319-337. L'importance de l'activité de mécénat des lettres françaises par Aliénor d'Aquitaine a depuis été partiellement remise en cause : Karen M. Broadhurst, « Henry II of England and Eleanor of Aquitaine: Patrons of Literature in French? », *Viator*, 27 (1996), p. 53-84. Pour une mise au point récente de la question, abordée sous l'angle du concept de « propagande » royale, voir : Pierre Courroux, « L'historiographie française à la cour des Plantagenêt : propagande ou faste monarchique? », *Cahiers de civilisation médiévale*, 57 (2014), p. 225-244.

des « miroirs au prince »<sup>45</sup> permet de le montrer : alors que, dans la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle, la rédaction de miroirs se fait essentiellement dans l'entourage d'Henri II Plantagenêt (*Livre de manieres* d'Étienne de Fougères, lettres de Pierre de Blois), il faut attendre le *De bono regimine principis* d'Hélinand de Froidmont, dédié à Philippe Auguste, et le *De principis eruditione* de Giraud de Barri, adressé au futur Louis VIII vers 1217, pour que les rois capétiens disposent d'ouvrages propres – qui consistent encore, du reste, en l'adaptation au contexte français du modèle politique élaboré par Jean de Salisbury<sup>46</sup>. Comment expliquer le retard culturel de la cour de France sur les autres grandes cours européennes dans l'essor des lettres en général, des lettres vernaculaires en particulier ? Cette question soulève l'épineux problème du juste ordonnancement de la cause et de la conséquence : les rois capétiens ont-ils été inactifs sur le plan du mécénat littéraire parce qu'ils n'ont pas immédiatement perçu l'utilité politique d'un programme culturel ambitieux, ou bien n'ont-ils pas été suffisamment puissants avant la fin du XI<sup>e</sup> siècle pour exercer une influence significative sur les lettres et les arts ? Condition et conséquence de la légitimité du souverain, le déploiement d'une politique culturelle d'envergure est en effet rendu à la fois possible et nécessaire par l'accès à un certain niveau de puissance politique, financière et symbolique. Il faut également prendre en compte la charge idéologique de la littérature courtoise pour expliquer le silence capétien dans le domaine du soutien aux lettres. Au cœur du grand siècle féodal, les vassaux du roi de France saisissent en effet, dans cette vogue culturelle venue du Midi, l'occasion de s'affirmer politiquement face à leur suzerain. Confronté à l'essor de la

<sup>45</sup> Parmi une abondante bibliographie, voir la synthèse récente : Joël Blanchard et Jean-Claude Mühlethaler, *Écriture et pouvoir à l'aube des temps modernes*, Paris, PUF, 2002, p. 7-32.

<sup>46</sup> Colette Beaune, *Éducation et cultures*, *op. cit.*, p. 280-281 ; Pascale Bourgain, « Miroir des princes », dans *Dictionnaire du Moyen Âge*, éd. Claude Gauvard, Alain de Libera et Michel Zink, Paris, PUF, 2002, p. 931-932. Sur le « revirement politique » (p. 141) de Giraud de Barri, qui, après avoir servi dans l'entourage d'Henri II puis de son fils cadet Jean sans Terre, dénonce la tyrannie anglaise et fait l'éloge de la monarchie capétienne, voir : Frédérique Lachaud, « Le *Liber de principis instructione* de Giraud de Barry », dans *Le prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières*, éd. Frédérique Lachaud et Lydwine Scordia, Mont-Saint-Aignan, Publications des universités de Rouen et du Havre, 2007, p. 113-142.

courtoisie dans les cours seigneuriales et aux revendications de souveraineté qui l'accompagnent, le roi de France, héritier du modèle carolingien, s'érige en *rex sacerdos* et se montre insensible aux innovations des lettres vernaculaires<sup>47</sup>. Cette fracture idéologique se lit dans les textes mêmes que produit le mouvement romanescque en langue d'oïl, où la mise en scène d'une noblesse ambitieuse et d'un roi faible correspond, contre l'agenda politique de la cour de France, aux intérêts des seigneurs féodaux<sup>48</sup>.

## UNE RÉVOLUTION DYNASTIQUE À LA COUR DE FRANCE

Afin de décrire l'idéal médiéval du roi lettré, Benoît Grévin propose le concept de « roi de langues ». Maîtrisant à la fois la langue référentielle (le latin) et la langue de ses sujets, le « roi de langues » exerce son action culturelle dans quatre domaines : la réforme linguistique, le mécénat littéraire, l'engagement d'intellectuels au service du pouvoir et l'appropriation du savoir et des sciences<sup>49</sup>. Cette figure est utile pour étudier l'action culturelle des rois de France, qui s'accroît régulièrement au long des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, jusqu'à atteindre son point culminant après l'avènement des Valois dans la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle. L'ampleur du travail accompli par la monarchie française pour combler le retard culturel accumulé pendant le XIII<sup>e</sup> siècle peut être observée à la faveur de la comparaison de deux personnalités majeures, Louis IX et Charles V, qui entourent notre corpus en amont et en aval et incarnent, à cent années de distance à peine, deux conceptions radicalement différentes du rôle culturel du souverain dans la première puissance d'Occident.

### Saint Louis, *rex sacerdos*

En marge de sa formation chevaleresque, Louis IX est confié, à l'âge de 14 ans, à un précepteur, chargé par sa mère Blanche de Castille de veiller à l'éducation lettrée du tout jeune roi :

<sup>47</sup> Cf. Georges Duby, « Le Roman de la Rose », dans *id.*, *Mâle Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 83-117, ici p. 94.

<sup>48</sup> Cf. Dominique Boutet et Armand Strubel, *Littérature, politique et société*, *op. cit.*, p. 77-94.

<sup>49</sup> Benoît Grévin, *Le parchemin des cieux*, *op. cit.*, p. 105-111.

Quel était le contenu de cet enseignement de type scolaire? S'il n'a pas fait de saint Louis un érudit, ni même un véritable lettré, il a mis le jeune prince en état de pouvoir retrouver un passage de saint Augustin, de savoir assez de latin pour être capable non seulement de suivre les offices, mais d'écouter un sermon [...] <sup>50</sup>.

Semblant faire preuve d'une appétence certaine pour les questions théologiques<sup>51</sup>, Louis pourrait avoir assisté aux leçons données à l'abbaye cistercienne de Royaumont par Vincent de Beauvais, qui fut nommé *lector* au *studium theologiae* de l'abbaye à l'instigation du roi lui-même<sup>52</sup>. Jacques Le Goff tempère néanmoins l'intérêt intellectuel prêté au monarque, notant son inclination pour la morale pratique plutôt que pour la théologie spéculative<sup>53</sup> et remettant en cause l'hypothèse de la présence de Thomas d'Aquin à la table du roi<sup>54</sup>. Louis n'est donc certainement pas un intellectuel épris d'études et de cogitations, mais il incarne plutôt la figure du roi pieux, pénétré au plus profond par une fascination spirituelle pour le sacré. Ce sentiment de religiosité, parfaitement conforme au « cahier des charges » du roi saint<sup>55</sup>, s'observe dans les pratiques de lecture du monarque :

<sup>50</sup> Jean Richard, *Saint Louis, roi d'une France féodale, soutien de la Terre sainte*, Paris, Fayard, 1983, p. 31.

<sup>51</sup> « Mais les deux ordres (dominicain et franciscain) apportaient autre chose qu'une forme de sanctification et qu'une spiritualité particulière. Ils s'adonnaient à l'étude, et saint Louis n'a pu manquer d'apprécier la science des uns et des autres. Saint Bonaventure a prêché devant lui. Et, nous dit-on, un jour où saint Thomas d'Aquin mangeait à la table du roi, perdu dans ses pensées, il se serait subitement écrié : "Voilà l'argument que je cherchais contre les Manichéens." Et le roi se serait hâté de lui faire apporter de quoi écrire... » *Ibid.*, p. 402.

<sup>52</sup> Jacques Le Goff, *Saint Louis*, Paris, Gallimard, 1996, p. 32.

<sup>53</sup> « La haute spéculation théologique et philosophique ne l'intéresse pas. Le savoir qu'il souhaite acquérir et voir diffuser, c'est celui qui est *utile*, utile au salut. Ce choix privilégie trois genres, le sermon, le traité spirituel ou pédagogique, trois genres intellectuellement et littérairement mineurs, même s'ils ont une importance considérable dans la culture et la mentalité médiévales. » *Ibid.*, p. 594.

<sup>54</sup> « La tradition selon laquelle il aurait invité à sa table Thomas d'Aquin m'apparaît à peu près certainement comme une légende. Et s'il invite saint Bonaventure à la cour, c'est pour y prêcher des sermons de caractère pastoral. » *Ibid.*, p. 592.

<sup>55</sup> Cf. Louis Carolus-Barré, *Le procès de canonisation de Saint Louis 1272-1297. Essai de reconstitution*, Rome, École française de Rome, 1994.

Saint Louis réservait tous les jours un certain moment à la lecture ou à l'audition, nous raconte Guibert de Tournai, tout comme il écoutait tous les jours la messe, les heures canoniales et, quand c'était possible, les heures de la Vierge. Parmi ses livres liturgiques se trouvaient naturellement un missel, un bréviaire et un psautier ; il possédait en outre une bible, une bible glosée, un saint Augustin et des œuvres d'autres saints pères de l'Église, aussi bien que d'autres livres d'écriture sainte, et il aimait parler des vies des saints, ce qui suggère qu'il avait des manuscrits consacrés à ce vaste sujet. Mais cette liste, bien que loin d'être complète, reste dans les limites que l'on pourrait supposer pour presque toute la haute noblesse du XIII<sup>e</sup> siècle. Elle ne révèle rien d'extraordinaire, elle ne nous autorise en aucune manière à voir en Louis un vrai amateur de manuscrits<sup>56</sup>.

À côté de ces livres de facture relativement modeste, « copies soignées mais sobres »<sup>57</sup> au regard de la position sociale de leur possesseur, il faut encore signaler quelques psautiers de très grand luxe, dont la signification politique est évidente :

Un roi de France au XIII<sup>e</sup> siècle est d'autant plus sensible à la possession de ces livres de grand prestige qu'ils ont, à un haut niveau de qualité, un caractère *impérial*. Au siècle où le roi de France – de Philippe Auguste à Philippe le Bel – revendique un statut d'empereur, la possession de livres magnifiquement enluminés relève du domaine des rapports de l'art et du politique<sup>58</sup>.

Il semble que l'idée d'instituer une bibliothèque d'étude à l'intention des clercs et des lettrés de son entourage ait été inspirée au roi pendant la croisade par l'exemple d'un sultan sarrasin qui avait rassemblé les textes sacrés de l'Islam pour les savants de son royaume. En 1254, Louis fait donc installer dans la salle du trésor de la Sainte-Chapelle une copie des Écritures et les œuvres intégrales des Pères de l'Église. Après le décès du

<sup>56</sup> Robert Branner, « Saint Louis et l'enluminure parisienne au XIII<sup>e</sup> siècle », dans *Septième centenaire de la mort de Saint Louis*, éd. Louis Carolus-Barré et Maurice Roche, Paris, Les Belles Lettres, 1976, p. 69-84, ici p. 69-70. Sur les collections de livres de Saint Louis, voir également : Patricia Stirnemann, « Les bibliothèques princières et privées aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles », *op. cit.*, p. 228-232.

<sup>57</sup> Robert Branner, « Saint Louis et l'enluminure parisienne au XIII<sup>e</sup> siècle », *op. cit.*, p. 84.

<sup>58</sup> Jacques Le Goff, *Saint Louis*, *op. cit.*, p. 580 (l'auteur souligne).

roi, la bibliothèque est dispersée entre les frères mineurs et prêcheurs de Paris et les moines de l'abbaye de Royaumont<sup>59</sup>. Sans avoir été lui-même un grand lecteur et collectionneur de livres, Louis se révèle très sensible au poids des symboles et à l'influence qu'exerce sur les consciences la mise en scène du pouvoir. Il est en effet l'un des premiers rois capétiens à faire un usage politique de la littérature en donnant une nouvelle impulsion décisive aux travaux historiographiques de l'abbaye de Saint-Denis : connue sous le nom de *Chroniques de Saint-Denis* et transposée en langue vernaculaire dans le *Roman des rois* par le moine Primat au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, cette entreprise d'« histoire nationale » sera amplifiée entre 1275 et 1350 à l'abbaye sous le titre des *Grandes Chroniques de France*, avant d'être poursuivie dans l'entourage royal à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>60</sup>. Connaissant un succès retentissant jusqu'à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, les *Grandes Chroniques* contribueront largement à façonner l'imagerie royale et à dessiner le visage de la nation française<sup>61</sup>. Saint Louis a également témoigné d'un intérêt pour les entreprises encyclopédiques en vogue au XIII<sup>e</sup> siècle : sans en être l'instigateur, le roi s'est intéressé au *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais, dont il réclame la première mise au propre vers 1244-1246 à l'intention de l'abbaye de Royaumont<sup>62</sup>. L'épître dédicatoire au roi<sup>63</sup>, conservée dans certains manuscrits, « constitue une demande à peine

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 755-756.

<sup>60</sup> Sous le règne de Charles V, la rédaction des *Grandes chroniques de France* fut confiée à Pierre d'Orgemont, chancelier de France. Cf. Bernard Guenée, « Les *Grandes chroniques de France. Le Roman aux rois* (1274-1518) », dans *Les lieux de la mémoire*, éd. Pierre Nora, vol. II, *La Nation*, Paris, Gallimard, 1986, p. 189-214.

<sup>61</sup> Sur la réception des *Grandes Chroniques de France*, voir l'étude inédite de : Antoine Brix, *Itinéraires et séjours des rois d'encre. Histoire médiévale de la fortune littéraire des Grandes Chroniques de France XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles*, thèse de doctorat, Université catholique de Louvain, 2018.

<sup>62</sup> « En réalité, Louis IX a sans doute manifesté un intérêt pour le *SH*, mais il s'est très probablement contenté d'en commanditer un exemplaire afin de l'offrir à l'abbaye cistercienne de Royaumont, où Vincent de Beauvais a été lecteur entre 1246 et 1260. » Jean de Vignay, *Le miroir historial, volume 1, tome 1 (livres I-IV)*, éd. Mattia Cavagna, Paris, SATE, 2017, p. 17.

<sup>63</sup> Gregory Guzman, « Vincent of Beauvais' *Epistola actoris ad regem Ludovicum*: a Critical Analysis and a Critical Edition », dans *Vincent de Beauvais. Intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen-Âge*, éd. Serge Lusignan, Monique Paulmier-Foucart et Alain Nadeau, Saint-Laurent / Paris, Bellarmin / Vrin, 1990, p. 57-85.

voilée de patronage»<sup>64</sup>. Vincent de Beauvais a d'ailleurs écrit une série d'autres ouvrages à destination de l'entourage royal, et l'existence de relations suivies entre le roi et le compilateur est bien documentée<sup>65</sup>. On a ainsi souligné la façon dont Vincent de Beauvais a révisé son texte afin de le mettre au service de la légitimation du pouvoir royal, sur la question de la politique de croisade de Louis IX d'une part<sup>66</sup>, sur celle de la descendance directe des Carolingiens aux Capétiens d'autre part<sup>67</sup>. Signalons par contraste le désintérêt manifeste de Louis IX pour les lettres vernaculaires. Citant un passage de la *Vie de saint Louis* de Jean de Joinville concernant des ménestrels venus jouer devant le roi<sup>68</sup>, Serge Lusignan commente : « Le roi se montrait poli, mais réservé à l'égard des ménestrels qui, notons-le, étaient amenés à la cour par des hommes de haut rang, c'est-à-dire des grands barons laïques. »<sup>69</sup> Rappelons d'ailleurs qu'en 1261, lorsqu'il voulut rassembler des fonds pour préparer son second départ en croisade, le roi n'hésita pas à bannir les ménestrels de la cour et à manger à portes closes, provoquant l'ire de Rutebeuf qui composa en réaction son *Renart le bestourné* afin de flétrir l'avarice d'un prince

<sup>64</sup> Serge Lusignan, « La réception de Vincent de Beauvais en langue d'oïl », dans *Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter. Perspektiven ihrer Erforschung*, éd. Norbert R. Wolf, Wiesbaden, Reichert, 1987, p. 34-45, ici p. 36.

<sup>65</sup> Cf. Monique Paulmier-Foucart et Serge Lusignan, « Vincent de Beauvais et l'histoire du *Speculum Maius* », *Journal des Savants* (1990), p. 97-124, ici p. 120.

<sup>66</sup> Claude Kappler, « L'image des Mongols dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais », dans *Vincent de Beauvais. Intentions et réceptions d'une œuvre, op. cit.*, p. 219-240.

<sup>67</sup> Marie-Christine Duchenne, « Autour de 1254, une révision capétienne du *Speculum historiale* », dans *Vincent de Beauvais. Intentions et réceptions d'une œuvre, op. cit.*, p. 141-166.

<sup>68</sup> « Quant les menestriers aus riches homes venoient leans et il apportoient leur vielles après manger, il [le roi] attendoit a oïr ses graces tant que le menestrier eust fait sa lesse; lors se levoit et les prestres estoient devant li qui disoient ses graces. » Jean de Joinville, *Vie de saint Louis* [1995], éd. et trad. Jacques Monfrin, Paris, Garnier, 2002, p. 544: § 668.

<sup>69</sup> Serge Lusignan, « Université, savoir et langue française : l'exercice du pouvoir sous Charles V », dans *Traduire au XIV<sup>e</sup> siècle. Evrart de Conty et la vie intellectuelle à la cour de Charles V*, éd. Joëlle Ducos et Michèle Goyens, Paris, Champion, 2015, p. 19-39, ici p. 25.

manquant à ses devoirs de libéralité<sup>70</sup>. Ainsi se dessine, à la lumière de ces différents aspects, un portrait assez précis du roi Saint Louis. Peu bibliophile, le monarque concentre essentiellement son intérêt sur les livres liturgiques, la littérature dévotionnelle, morale et historiographique, ainsi que sur les enseignements théologiques à finalité pratique. Il lit très majoritairement des ouvrages en langue latine et ne se préoccupe guère des lettres vernaculaires. À une époque où la haute aristocratie est peu ou prou frottée de grammaire, le roi de France peut se contenter d'une fréquentation relativement distante des textes latins pour s'afficher en « roi de langues » : en effet, ce n'est pas tant la compétence linguistique réelle du monarque qui importe que la mise en scène symbolique de cette compétence<sup>71</sup>. Par ailleurs, le choix de lectures principalement religieuses – alors qu'au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, la culture courtoise s'est pleinement implantée en Île-de-France – s'explique par la référence au modèle du *rex sacerdos* inspiré de la tradition carolingienne. La filiation idéologique avec l'héritage de Charlemagne est d'autant plus assurée qu'à partir de la fin du XII<sup>e</sup> et dans la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, l'inscription de la dynastie capétienne dans la succession carolingienne est largement théorisée (*reditus ad stirpem Karoli*) : le futur Louis VIII est éduqué dans cette perspective<sup>72</sup>, le frère de Saint Louis est prénommé Charles en souvenir du glorieux ancêtre<sup>73</sup>, Louis IX lui-même reproduit dans son comportement

<sup>70</sup> « Rutebeuf proteste avec une vigueur intéressée contre cette mesure contraire aux obligations d'un prince [...] Il s'en prend avec une extrême violence au roi et à son entourage, présentés sous les traits de personnages du *Roman de Renart*. » Rutebeuf, *Ceuvres complètes*, éd. Michel Zink, *op. cit.*, p. 280.

<sup>71</sup> Cf. Benoît Grévin, *Le parchemin des cieux*, *op. cit.*, p. 106.

<sup>72</sup> Établissant la généalogie capétienne, Gilles de Paris, dans le *Carolinus* (1200), fait du futur roi le descendant de Charlemagne et lui enseigne les quatre vertus cardinales possédées par l'empereur : *prudentia, justitia, fortitudo, temperancia*. Voir : « The "Karolinus" of Egidius Parisiensis », éd. Marvin L. Colker, *Traditio*, 29 (1973), p. 199-325.

<sup>73</sup> « Mieux que le faible empereur en titre relégué outre-Rhin, le roi de Paris se trouve désormais être le seul dynaste en mesure de perpétuer l'authentique geste impériale des Francs : ce n'est pas par hasard que Charles intègre le stock onomastique des Capétiens avec le frère de saint Louis, né en mars 1227, et le dernier fils de Philippe IV, deux futurs rois, l'un de Sicile, l'autre de France. » Jean-Christophe Cassard, *L'âge d'or capétien 1180-1328*, *op. cit.*, p. 144.

alimentaire le modèle de Charlemagne<sup>74</sup>, et les œuvres que Vincent de Beauvais adresse au roi (*Speculum historiale* et *De morali principis institutione*) se révèlent teintées de cette influence carolingienne<sup>75</sup>. Ainsi, à partir de la fin du XII<sup>e</sup> siècle, la monarchie française affirme progressivement son rôle culturel afin de légitimer son gouvernement, mettant en scène son rapport au savoir à mesure que son poids politique s'amplifie. Cependant, elle ne revendique encore une action que dans un domaine très restreint de la production livresque, se cantonnant aux ouvrages d'inspiration religieuse ou historiographique, essentiellement en langue latine. Saint Louis incarne une sorte d'ébauche du « roi de langues », dont le modèle ne sera pleinement accompli qu'un siècle plus tard, avec la montée de Charles le Sage sur le trône de France.

### Charles le Sage, « roi de langues »

Il a beaucoup été écrit sur le rôle absolument majeur que Charles V a joué dans la mise en place d'une véritable politique culturelle, planifiée et concertée, à la cour de France<sup>76</sup>. Sans qu'il soit nécessaire de revenir en détail sur cette question, nous voulons dégager quelques lignes de force dans le portrait du roi sage en mettant en lumière certains éléments de comparaison avec son quadrisaïeul Saint Louis. La *litteratio* du roi Charles ne semble pas faire de doute aux yeux de ses contemporains, qui rapportent l'image d'un roi lisant le latin avec une parfaite aisance. Ces témoignages doivent pourtant être considérés avec prudence, car il faut y faire la part de la rhétorique laudative. Jacqueline Cerquiglini-Toulet a ainsi mis en

<sup>74</sup> Jacques Le Goff, « Saint Louis à table: entre commensalité royale et humilité alimentaire », dans *La sociabilité à table. Commensalité et convivialité à travers les âges*, éd. Martin Aurell, Olivier Dumoulin et François Thelamon, Rouen, Publications de l'Université de Rouen, 1992, p. 132-144.

<sup>75</sup> Elizabeth A. R. Brown, « Vincent de Beauvais and the *reditus regni francorum ad stirpem Caroli imperatoris* », dans *Vincent de Beauvais. Intentions et réceptions d'une œuvre*, op. cit., p. 167-196.

<sup>76</sup> Parmi une bibliographie très abondante, on soulignera une approche générale de cette question dans: Françoise Autrand, *Charles V le Sage*, Paris, Fayard, 1994, p. 483-489 et 713-750. Une synthèse récente peut être également lue dans: Catherine Daniel, « Le livre et l'exercice du pouvoir: culture livresque du monarque et symbole politique de la bibliothèque royale », dans *L'Univers du livre médiéval. Substance, lettre, signe*, éd. Karin Ueltschi, Paris, Champion, 2014, p. 73-92.

valeur la contradiction existant entre deux passages du *Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V* de Christine de Pizan, affirmant que la *litteratio* du roi relève probablement moins de la réalité que d'une volonté de promotion de l'idéal du roi lettré<sup>77</sup>. Le fait même que le roi ait commandité un nombre important de traductions en langue vernaculaire d'ouvrages latins tend évidemment à indiquer qu'il ne possédait pas une maîtrise courante du latin<sup>78</sup>. En effet, afin de répondre à une soif toujours accrue de connaissances aisément accessibles, Charles V met en place une entreprise ambitieuse de traduction d'*auctoritates* antiques et médiévales, païennes et chrétiennes: Aristote, Sénèque, Augustin, Jean de Salisbury sont ainsi traduits, parmi d'autres, par Nicole Oresme, Jacques Bauchant, Raoul de Presles, Denis Foulechat, ou bien encore Évrart de Conty, Jean Daudin, Jean Corbechon et Jean Golein<sup>79</sup>. Les traductions entreprises à l'instigation de Charles V obéissent à une intention très claire: il s'agit de rendre l'essentiel du savoir des autorités accessible à un public de laïcs, dans une langue aisée, agréable et adaptée aux modes de lecture du roi et de son entourage. Analysant la traduction du *De proprietatibus rerum* de Barthélemy l'Anglais par Jean Corbechon (1372), Géraldine Veysseyre souligne le fléchissement imprimé à l'œuvre: alors que l'encyclopédie latine était destinée à un public clérical – ce que prouve sa circulation dans le milieu universitaire –, la traduction française, adressée à un public

<sup>77</sup> «Mais non obstant que bien entendist le latin et que ja ne fust besoing que on lui exposast [...]»; «[...] pour ce que peut-estre n'avoit le latin, pour la force des termes soubtilz, si en usage comme la lengue françoise, fist de théologie translater plusieurs livres de saint Augustin.» Christine de Pizan, *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, éd. Suzanne Solente, Paris, Champion, 1936-1941, vol. 1, p. 42-43: III, 12, et p. 13: III, 3. Cité dans: Jacqueline Cerquiglini-Toulet, *La couleur de la mélancolie*, op. cit., p. 22-23.

<sup>78</sup> «Le paradoxe est qu'au moment où l'on réclame une maîtrise largement partagée du latin, se met en place un mouvement sans précédent de traduction de la culture savante latine en français, signe indiscutable d'une difficulté d'accès des laïcs au latin.» Alain Rey, Frédéric Duval et Gilles Siouffi, *Mille ans de langue française*, op. cit., p. 264.

<sup>79</sup> Pour un panorama complet des traductions entreprises à l'instigation de Charles V, voir: Peter F. Dembowski, «Learned Latin Treatises in French: Inspiration, Plagiarism, and Translation», *Viator*, 17 (1986), p. 255-270, ici p. 262-263. Voir également le récent recueil d'études: *Traduire au XIV<sup>e</sup> siècle. Evrart de Conty et la vie intellectuelle à la cour de Charles V*, éd. Joëlle Ducos et Michèle Goyens, Paris, Champion, 2015.

curial composé de lecteurs instruits mais non érudits, se fait plus pédagogique et plus ergonomique que l'original du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>80</sup>. Dans cette perspective, la traduction de la *Cité de Dieu* de Saint Augustin par Raoul de Presles constitue un point de rupture particulièrement manifeste avec le règne de Saint Louis: alors que ce dernier était familier de l'œuvre originale du philosophe<sup>81</sup>, le souverain de Valois désire la lire en français. Ainsi, quoique ces traductions d'ouvrages savants soient évidemment le fait de clercs lettrés, leur succès prouve que l'Église et le latin perdent progressivement leur monopole culturel: à côté des écoles et de l'Université, les cours royales et princières s'affirment comme les lieux de concentration et de transmission d'un savoir livresque désormais accessible aux illettrés. En effet, le rôle central de Charles le Sage a depuis longtemps été mis en valeur dans la fondation en 1368 de la Librairie du Louvre, dont la gestion est confiée à Gilles Malet, *garde de la librairie du roi*. La réalisation de l'inventaire dit «de la tour du Louvre» en 1373 atteste de la volonté du roi de constituer une collection pérenne destinée à être transmise à ses descendants<sup>82</sup>.

Ainsi se dessine l'image d'un roi lettré: les compétences intellectuelles de Charles le Sage sont louées, son «vif entendement», sa «sapience», son entourage de «clercs scientifiques» sont salués, une quasi-omniscience d'inspiration divine lui est prêtée, qui, d'après Jean Golein, a permis les victoires françaises contre les Anglais<sup>83</sup>. Mais c'est aussi l'image d'un roi lecteur que le pouvoir veut donner: la miniature pleine page réalisée par

<sup>80</sup> Cf. Géraldine Veyseyre, «Le Livre des propriétés des choses de Jean Corbechon (livre VI), ou la vulgarisation d'une encyclopédie latine», dans *Science Translated. Latin and Vernacular Translations of Scientific Treatises in Medieval Europe*, éd. Michèle Goyens, Pieter De Leemans et An Smets, Leuven, Leuven University Press, 2008, p. 331-359, ici p. 358.

<sup>81</sup> «[...] il [Saint Louis] était imprégné de la doctrine augustinienne. Rien d'étonnant à cela: ce qu'un précepteur royal pouvait enseigner à son pupille, au XIII<sup>e</sup> siècle, c'était la vision du monde dessinée par saint Augustin dans *La Cité de Dieu*, une théorie politique fondée sur la correspondance de l'ordre du monde avec la volonté divine.» Jean Richard, *Saint Louis*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>82</sup> Cf. *La Librairie de Charles V*, éd. François Avril et Jean Lafaurie, Paris, Bibliothèque nationale, 1968. Voir également: Marie-Hélène Tesnière, «La librairie de Charles V: institution, organisation et politique du livre», dans *Traduire au XIV<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, p. 363-377.

<sup>83</sup> Serge Lusignan, «Université, savoir et langue française», *op. cit.*, p. 33-34.

Jean Bondol, ajoutée en frontispice au manuscrit de la *Bible historiale* (traduction française de l'*Historia scolastica* de Petrus Comestor réalisée par Guyart des Moulins en 1297), en porte le témoignage. L'enluminure représente Jean de Vaudetar, commanditaire du manuscrit, offrant la Bible au roi en 1372; cette scène rassemblant le commanditaire et le destinataire de la *Bible historiale* autour du geste de donation du livre construit le portrait d'un roi lecteur et défenseur du français<sup>84</sup>. De même, dans l'exemplaire de présentation du *Policratique* de Denis Foulechat, Charles est représenté assis à sa roue à livres – un meuble symbolisant par excellence la connaissance encyclopédique et l'activité compilatoire du clerc<sup>85</sup> – dans la tour de la Librairie du Louvre; béni par la main de Dieu, le roi lit un livre, dont les mots latins sont très explicites: «*Beatus vir qui in sapientia morabitur et in justitia [sua meditabitur]*» (Si 14.22)<sup>86</sup>. Roi savant, roi lettré, roi lecteur, amateur et mécène averti, Charles témoigne d'intérêts très divers et rassemble une collection de livres couvrant de nombreux domaines du savoir (*quadrivium*, morale et politique, sciences naturelles, littérature encyclopédique, etc.), rédigés principalement en langue française<sup>87</sup>. En effet, à l'instar de l'aristocratie dont la *litteratio* s'émousse au cours du xiv<sup>e</sup> siècle, le roi ne paraît plus maîtriser suffisamment le latin pour qu'il veuille ou puisse posséder et lire des livres exclusivement en latin. Plus fondamentalement, c'est d'une fréquentation lointaine des livres – comme celle que pratiquait Saint Louis – que le souverain semble ne plus vouloir se contenter: afin d'accomplir l'idéal du roi savant, Charles ne s'accommode plus d'une sagesse hiératique, caractéristique de la figure du *rex sacerdos*, mais il s'entoure de savants conseillers et s'approprie un important savoir livresque, acquis à la faveur d'un commerce direct avec

<sup>84</sup> Voir le manuscrit La Haye, Musée Meermannno, ms. 10 B 23. Cf. Frédéric Barbier, *L'Europe de Gutenberg. Le livre et l'invention de la modernité occidentale (XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Belin, 2006, p. 45.

<sup>85</sup> Jean-François Genest, «Le mobilier des bibliothèques d'après les inventaires médiévaux», dans *Vocabulaire du livre et de l'écriture au Moyen Âge*, éd. Olga Weijers, Turnhout, Brepols, 1989, p. 149-154. Voir aussi: Jean Vezin, «Le mobilier des bibliothèques», dans *Histoire des bibliothèques françaises*, éd. André Vernet, vol. 1, *Les bibliothèques médiévales du VI<sup>e</sup> siècle à 1530* [1989], Paris, Éditions du Cercle de la Librairie, 2008, p. 483-490, ici p. 487-488.

<sup>86</sup> Voir le manuscrit Paris, Bibliothèque nationale de France, français 24287, fol. 2r.

<sup>87</sup> Pour une analyse des collections de la Librairie du Louvre, voir: Serge Lusignan, «Université, savoir et langue française», *op. cit.*, p. 32.

les *auctores* et d'un accès immédiat aux sciences de la *clergie*, à commencer par les arts libéraux. Dans cette perspective, il s'agit de rendre disponible une masse de connaissances utiles à l'exercice rationnel du pouvoir et au gouvernement des affaires publiques en vue du bien commun – une intention politique dont la vogue des encyclopédies, largement soutenue par les rois de France d'abord en latin, puis en français, porte un remarquable témoignage.

Ainsi, en un siècle déroulé de Saint Louis à Charles le Sage, la figure du roi lettré a connu un succès et une influence considérables dans la communication symbolique de la monarchie française. Hérité du *Policraticus* de Jean de Salisbury et encouragé en France à partir du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle par les exégètes bibliques à l'Université<sup>88</sup>, le modèle du roi savant, que la littérature des miroirs au prince contribue à transmettre aux générations successives des Capétiens, façonne en profondeur l'implication des rois français dans la vie culturelle de la cour. Du Saint au Sage, il y a une double amplification de la consommation de produits culturels, à la fois quantitative – par le nombre de livres commandés et de clercs engagés – et qualitative – par la diversification des matières couvertes et par le passage du latin au français. Si Louis IX est sans doute l'un des premiers Capétiens à comprendre l'impact politique d'une production culturelle soutenue et favorisée par le roi, Charles V porte à son sommet l'exploitation politique de l'art et des lettres, par l'ampleur et la systématisme du programme de mécénat culturel qu'il met en place à la cour de France, accomplissant ainsi pleinement l'idéal du « roi de langues ». Le retard que les Capétiens avaient accumulé, au terme du XII<sup>e</sup> siècle, par rapport aux cours féodales de leurs vassaux se trouve plus que comblé avec l'avènement des Valois et le couronnement de Charles le Sage en particulier.

### **Les derniers Capétiens (1285-1328), une période de transition ?**

Une période de transition semble donc se dérouler entre les règnes de Louis IX et Charles V, marquée par la transformation du capital littéraire royal, qui passe d'une production restreinte en latin à une production étendue en français. Nous proposons de voir dans cette modification du

<sup>88</sup> Cf. Philippe Buc, *L'ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 1994, p. 176-197.

comportement culturel des Capétiens la conséquence de l'évolution du paysage politique français à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. En effet, alors que la société féodale connaît une crise liée à la transformation du système économique<sup>89</sup>, la monarchie française mène à son terme une logique d'affirmation de sa propre puissance, initiée sous le règne de Philippe II Auguste et rendue possible par l'affranchissement dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle des deux tutelles majeures que sont l'empire et la papauté. Concentrant les organes d'administration du royaume autour de la personne du souverain, les derniers Capétiens favorisent activement l'affermissement du pouvoir monarchique au tournant du siècle de Saint Louis : « De 1180 à 1328 s'accomplit ainsi une extraordinaire mutation des cadres sociaux et politiques de la monarchie capétienne. Le royaume de France passe de la prégnance de la féodalité à celle de la royauté. »<sup>90</sup> Cette évolution a trois conséquences majeures, liées à la complexification des pratiques de gouvernement : la professionnalisation du « métier » de roi, la domination progressive d'une classe de gouvernants spécialisés, et l'importance croissante d'un conseil éclairé et savant pour guider le prince<sup>91</sup>. La centralisation du pouvoir s'accompagne d'un processus de bureaucratisation sans précédent : « La montée en puissance de la monarchie transparait à travers le bilan quantitatif des actes royaux conservés en originaux par leurs destinataires [...]. De féodale, la monarchie est assurément devenue administrative. »<sup>92</sup> Advenus sous les règnes des derniers Capétiens, ces changements pourraient avoir eu un impact significatif sur la vie culturelle

<sup>89</sup> La crise économique frappant la féodalité à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle est le résultat de deux phénomènes interdépendants : d'une part, la croissance économique bute contre une limite environnementale, à savoir un déficit de terres en friche disponibles à l'agriculture ; d'autre part, le modèle traditionnel d'économie foncière et agricole cède progressivement la place à un nouveau modèle d'économie commerciale et monétaire. Cette transformation du système économique menace les fortunes anciennes des seigneurs féodaux et favorise l'émergence de fortunes nouvelles. Cf. Dominique Boutet et Armand Strubel, *Littérature, politique et société*, op. cit., p. 22 ; Jean-Christophe Cassard, *L'âge d'or capétien 1180-1328*, op. cit., p. 7.

<sup>90</sup> Jean-Christophe Cassard, *L'âge d'or capétien 1180-1328*, op. cit., p. 5.

<sup>91</sup> Cf. Albert Rigaudière, « The Theory and Practice of Government in Western Europe in the Fourteenth Century », dans *The New Cambridge Medieval History*, éd. Michael Jones, vol. VI, c. 1300-c. 1415, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 17-41. Voir également : Robert Fossier, *La société médiévale*, Paris, Armand Colin, 1991, p. 353-357.

<sup>92</sup> Jean-Christophe Cassard, *L'âge d'or capétien 1180-1328*, op. cit., p. 159.

à la cour de France en favorisant la suprématie du modèle du roi lettré et en créant par conséquent la nécessité d'une formation intellectuelle plus poussée pour le souverain.

Dans cette période de transition, la figure de Philippe le Bel s'inscrit à mi-distance de celles de Louis IX et de Charles V : son règne marque en effet un moment de bascule, au cours duquel la monarchie française s'engage résolument dans la voie d'une politique culturelle active, dédiée à la fabrication de l'image publique du roi lettré<sup>93</sup>. Ce changement est visible d'abord dans le modèle du roi-clerc que le futur Philippe IV se voit proposer par l'intermédiaire du *De regimine principum* de Gilles de Rome. Dans ce traité rédigé vers 1279 à la demande de Philippe III, l'auteur proclame avec force la nécessité pour le monarque d'une excellente maîtrise du latin, langue exclusive du savoir<sup>94</sup>, tout en soulignant l'utilité des arts libéraux, de la théologie et des sciences morales pour le bon gouvernement du royaume. La *litteratio* de Philippe le Bel est d'ailleurs saluée par ses contemporains<sup>95</sup>, quoiqu'il faille ici encore faire la part de la louange rhétorique : le roi initie en effet une pratique dont les couleurs seront portées haut par Charles V, puisque la traduction du *De consolatione Philosophiae* de Boèce lui est dédiée par Jean de Meun – au sujet de quoi il convient de relever à nouveau le paradoxe consistant à adresser une *translation* vernaculaire à un roi prétendument lettré<sup>96</sup>. Inscrits dans la même

<sup>93</sup> Cf. Serge Lusignan, « Culture écrite et langue française à la cour de Philippe le Bel », dans *La moisson des lettres. L'invention littéraire autour de 1300*, éd. Hélène Bellon-Méguelle, Olivier Collet, Yasmina Foehr-Janssens, *et al.*, Turnhout, Brepols, 2011, p. 31-47.

<sup>94</sup> Cf. Serge Lusignan, *Parler vulgairement, op. cit.*, p. 43-44. De ce point de vue, le fait que l'ouvrage ait été traduit en français par Henri de Gauchy à l'intention de Philippe le Bel dès 1282 ne manque pas de piquant.

<sup>95</sup> Enguerran de Marigny témoigne ainsi du fait que, le 23 avril 1311, « le roi [Philippe le Bel] lui traduisit le texte d'une lettre aux cardinaux, parce qu'il n'en comprenait pas le latin, et lui demanda s'il comprenait, ce à quoi Marigny répondit que non : "Exponendo mihi latinum in gallico, qui non intelligebam latinum, et petiit a me si intelligebam. Respondi quod non". » Jean Favier, *Un conseiller de Philippe le Bel. Enguerran de Marigny*, Paris, PUF, 1963, p. 17.

<sup>96</sup> Dans le prologue de sa traduction, Jean de Meun note : « Ja soit ce que tu entendes bien le latin, mais toutevois est de moult plus legiers a entendre le François que le latin. » Plus loin, justifiant de s'être parfois éloigné de l'original afin, conformément aux instructions du roi, de « pr[endre] plainement la sentence de l'auteur sens trop ensuivre les paroles du latin », il écrit : « Car se je eusse espous

dynamique d'essor des lettres vernaculaires, une série de traités moraux et didactiques et d'ouvrages historiques, composés en latin à la cour du roi, sont très rapidement traduits en français et connaissent le succès en langue vernaculaire : la concomitance de la rédaction latine de ces textes et de leur traduction française témoigne puissamment de la situation intermédiaire du règne de Philippe le Bel<sup>97</sup>. Seules deux œuvres de fiction sont directement destinées au roi – *Le Livre des bêtes* en catalan et le *Liber de Kalila et Dimna* en latin –, qui revendiquent une dimension didactique claire et prétendent mettre la fable animalière au service de l'instruction plaisante du souverain. La littérature de fiction en langue vernaculaire est encore, pour l'essentiel, le fait de l'aristocratie, qui y inscrit l'expression d'un idéal de classe, ainsi que l'écho de ses ambitions et de ses craintes<sup>98</sup>. Désireux pourtant de se distinguer de la langue du pape et de l'empereur, Philippe le Bel se révèle sensible aux enjeux symboliques de l'élaboration d'une identité linguistique propre à la monarchie française : sous son impulsion est engagée une politique d'imposition du français dans les pratiques administratives et législatives du royaume<sup>99</sup>. Ainsi, à défaut de constituer

---

mot à mot le latin par le François, li livres en fust trop occurs aus gens lais et li clers, neis moiennement letré, ne peussent pas legierement entendre le latin par le François.» «Boethius' *De Consolatione* by Jean de Meun», éd. Venceslas Louis Dedeck-Héry, *Mediaeval Studies*, 14, 1 (1952), p. 165-275, ici p. 168.

<sup>97</sup> Serge Lusignan, «Culture écrite et langue française», *op. cit.*, p. 32-35; *Id.*, «Université, savoir et langue française», *op. cit.*, p. 24. Signalons que le *Roman de Fauvel* conservé dans le manuscrit français 146 – dont nous montrerons qu'il constitue une sorte d'anti-miroir au prince adressé à Philippe le Long – s'inscrit parfaitement, par sa nature bilingue, dans la période de transition ainsi dégagée, cf. p. 217-266.

<sup>98</sup> «Tous ces romans ont un trait commun, qui est leur raison d'être : ils sont la glorification d'une noblesse sage et loyale, juste et fidèle, qui pardonne la ruse d'amour et pour qui générosité de cœur et largesse de bourse sont des devoirs d'État.» Jean Favier, *Philippe le Bel*, Paris, Fayard, 1978, p. 132.

<sup>99</sup> L'inventaire systématique des documents de la Chancellerie royale jusqu'à l'année 1300 révèle que les actes en français sont extrêmement rares sous les règnes de Louis IX et Philippe III, alors qu'il s'en trouve plus d'une centaine sous celui de Philippe IV. Ainsi, ce dernier règne marque l'entrée du français comme langue législative à la Chancellerie. Cf. Paul Videsott, «À propos du plus ancien document en français de la chancellerie royale capétienne (1241)», *Bibliothèque de l'École des chartes*, 168, 1 (2010), p. 61-81, ici p. 64-68. Pour l'inventaire des documents français à partir de l'année 1305, voir : Serge Lusignan, *La langue des rois au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 79-94 et 105-132.

une rupture, le règne de Philippe le Bel semble marquer un tournant dans l'histoire des relations de la monarchie française à la vie culturelle<sup>100</sup>. Il se caractérise par l'entame d'une actualisation intégrale du modèle de « roi de langues », qui sera achevée sous celui de Charles le Sage : le champ d'intérêt livresque du monarque s'élargit, la langue vernaculaire commence à s'y faire une place, et l'entourage du roi intègre davantage d'intellectuels et de lettrés que sous le règne de Louis IX.

Sur la base des prémices déployées à l'instigation de Philippe le Bel et de ses conseillers, les derniers Capétiens amplifient progressivement – peut-être pour compenser l'effet négatif sur l'opinion publique des crises dynastiques du début du xiv<sup>e</sup> siècle – l'étendue de leurs interventions dans le champ culturel, jusqu'à l'efflorescence sans précédent sous les règnes des Valois (Philippe VI, Jean II et surtout Charles V) et de leur entourage immédiat (Jean de Berry et Louis d'Orléans). La circulation du *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais dans la dynastie française fournit un exemple emblématique de cette évolution : ayant été lu en latin à la cour de Louis IX puis à celle de Philippe le Bel, il est traduit en français par Jean de Vignay à la demande de Jeanne de Bourgogne, épouse de Philippe VI, vers 1332<sup>101</sup>. Le célèbre manuscrit Paris, Bibliothèque nationale de France, français 316, qui contient les livres I à VIII du *Miroir historial*, souligne à dessein l'itinéraire du texte dans la généalogie capétienne<sup>102</sup>. Ainsi, la rubrique introductive (fol. 1r) se lit comme suit :

<sup>100</sup> « En somme, le règne de Philippe le Bel marque une première entrée du français dans la culture lettrée royale, sans éradiquer loin s'en faut le latin. Culture qui par ses thèmes laisse très peu de place à l'expression poétique, ce profil associe davantage la culture du roi, voire de la reine, à celle des clercs qu'à celle des princes, de la noblesse féodale ou de la bourgeoisie urbaine. » Serge Lusignan, « Culture écrite et langue française », *op. cit.*, p. 39.

<sup>101</sup> Serge Lusignan, « La réception de Vincent de Beauvais en langue d'oïl », *op. cit.*, p. 38-39. Notons d'ailleurs que Jean de Vignay est l'auteur de onze traductions au total, dont trois sont destinées au roi, quatre à son épouse, et une au dauphin. Le règne de Philippe VI, premier roi issu de la branche cadette des Valois, marque donc une accélération très nette dans la vogue des commandes de traductions vernaculaires à la cour de France. Cf. Jean de Vignay, *Le miroir historial*, éd. Mattia Cavagna, *op. cit.*, p. 9-10.

<sup>102</sup> Signalons que ce manuscrit a été réalisé par le Maître du *Roman de Fauvel*, comme le manuscrit Rouen, Bibliothèque municipale, ms. O.4 de l'*Ovide moralisé* et le manuscrit Paris, Bibliothèque nationale de France, français 146 du *Roman de Fauvel*. Ainsi, il apparaît clairement que notre corpus est représentatif d'un milieu homogène et resserré, centré autour de la famille royale et de son entourage.

Ci commence le premier volume du *Miroir hystorial*, translaté de latin en françois par la main Jehan du Vingnai selonc l'oppinion frere Vincent, qui en latin le compila a la requeste monseignor saint Loys<sup>103</sup>.

À propos de cette rubrique, Serge Lusignan note : « Quelques (*sic*) 80 ans après le parachèvement du *Speculum maius*, la cour entretient le souvenir que saint Louis aurait commandé le *Speculum historiale* à Vincent de Beauvais. »<sup>104</sup> La miniature donnée en frontispice au folio 1r est exemplaire de cela, puisqu'elle présente en parallèle Louis IX commanditant la réalisation du *Speculum historiale* à Vincent de Beauvais, et Jeanne de Bourgogne, celle du *Miroir historial* à Jean de Vignay ; en plus d'inscrire la reine Jeanne et son époux Valois dans l'héritage du plus illustre des Capétiens, cette enluminure souligne le rôle de mécénat actif joué, à plusieurs décennies d'intervalle, par les deux souverains<sup>105</sup>. Mattia Cavagna écrit ainsi :

Il est évident que, tant la miniature que la rubrique initiale du *MH* ont pour but de placer l'entreprise du traducteur sous les auspices de la couronne française qui se manifeste sous deux aspects complémentaires : d'un côté, la royauté sacrée de Louis IX et, de l'autre, l'image de la reine lettrée et mécène, protectrice d'artistes et d'écrivains, Jeanne de Bourgogne<sup>106</sup>.

Bien qu'elle soit apocryphe et date de la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>107</sup>, la rubrique introductive du manuscrit Leiden, Universiteitsbibliotheek, Vossianus gall. fol. 3A, fol. 1r est encore plus explicite dans sa volonté de rassembler Louis et Jeanne autour de l'ouvrage de Vincent de Beauvais :

Ci commence le premier volume du Miruer hystorial translate de latin en francais par la main de Iehan de Vignay a la requeste de tres haute et tres excellente dame Iehanne de Bourgongne roynne de France. Et fu commencie ou quint an de son regne, l'an de grace mil CCC et xxxii

<sup>103</sup> Jean de Vignay, *Le miroir historial*, éd. Mattia Cavagna, *op. cit.*, p. 111.

<sup>104</sup> Serge Lusignan, « La réception de Vincent de Beauvais en langue d'oïl », *op. cit.*, p. 39.

<sup>105</sup> Pour une description de la miniature, voir : Jean de Vignay, *Le miroir historial*, éd. Mattia Cavagna, *op. cit.*, p. 17.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 10.

selon l'opinion de frere Vincent qui en latin le compila a la requeste de Monseigneur saint Loys iadis roy de France<sup>108</sup>.

Dans les manuscrits du *Miroir historial*, l'accent est donc mis sur l'idée que Saint Louis a commandité le *Speculum historiale*, ainsi que sur le fait que, désormais, l'encyclopédie est lue en français. L'intérêt de ces rubriques et miniatures ne réside pas dans le fait de savoir si Louis IX a réellement commandité le *Speculum*, mais dans celui que la cour de France le croit et veut le faire savoir au début des années 1330<sup>109</sup>. L'état d'esprit de la monarchie a effectivement changé depuis la fin du siècle de saint Louis : d'une part, l'intimité de la relation du roi aux livres est soulignée et accentuée – fût-ce *a posteriori* – et, d'autre part, cette relation a été transposée dans le domaine vernaculaire. Ainsi, l'ère des derniers Capétiens constitue une période de transition dans le processus d'implantation du modèle du roi lettré à la cour de France. Alors que la puissance publique tend à se concentrer entre les mains du monarque, les rois de France comprennent l'intérêt politique d'une activité culturelle ambitieuse et commencent, dès le règne de Philippe le Bel, à s'intéresser aux lettres et aux sciences en langue française. Dans la communication royale, la figure du *rex sacerdos* s'apprête à céder la place à celle du « roi de langues ».

<sup>108</sup> Cité dans : Serge Lusignan, « Le temps de l'homme au temps de monseigneur saint Louis : le *Speculum historiale* et les *Grandes Chroniques de France* », dans Vincent de Beauvais. *Intentions et réceptions d'une œuvre*, op. cit., p. 495-505, ici p. 498.

<sup>109</sup> « La traduction française du *Speculum historiale* affirme donc la destination curiale primitive de l'œuvre latine. Le témoignage est important ; il reflète probablement la mémoire du milieu de la cour. » *Ibid.*, p. 498.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution - No commercial use.

## CHAPITRE III

## LE CLERC ET LE PRINCE

## L'EXPLOITATION POLITIQUE DU SAVOIR

Une des conséquences les plus visibles de l'évolution du système féodal au système monarchique est que la cour du roi est appelée à devenir, dans le courant du  $xiv^e$  siècle, le pôle central de la vie politique, institutionnelle, sociale et culturelle française. Issue de l'ancienne institution féodale rassemblant, de façon itinérante encore sous le règne de Philippe Auguste, l'ensemble des vassaux redevables de l'aide et du conseil, la cour s'installe et se stabilise dans les lieux parisiens du pouvoir, sur l'Île de la Cité et dans le Palais du Louvre. Elle devient dès lors le lieu de la monstration du pouvoir royal et, en particulier, de l'union idéale de la *chevalerie* et de la *clergie* au service du roi<sup>1</sup>. En effet, les deux derniers siècles du Moyen Âge voient le roi s'efforcer – non sans difficultés – d'imposer son autorité à la noblesse française et de la rassembler autour de lui afin de légitimer son gouvernement<sup>2</sup>. Il faut d'ailleurs souligner la place particulière qu'occupe la haute aristocratie dans cette période, qualifiée par Jacques Le

---

<sup>1</sup> Cf. Maurice Keen, «Chivalry and the aristocracy», dans *The New Cambridge Medieval History*, éd. Michael Jones, vol. vi, c. 1300-c. 1415, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 209-221.

<sup>2</sup> Analysant le mouvement des ligues provinciales de 1314-1315 et les États généraux de Tours de 1484, Philippe Contamine les décrit comme des moments de réaction aux règnes de Philippe IV et Louis XI, «deux souverains de grande envergure, ouvertement novateurs, qui, mus par les circonstances tout autant que par leurs ambitions politiques, firent sentir à leurs sujets, jusqu'aux limites du tolérable, le poids de leur autorité.» Philippe Contamine, «De la puissance aux privilèges: doléances de la noblesse française envers la monarchie aux  $xiv^e$  et  $xv^e$  siècles», dans *La noblesse au Moyen Âge,  $x^e$ - $xv^e$  siècles. Essais à la mémoire de Robert Boutruche*, éd. *id.*, Paris, PUF, 1976, p. 235-257, ici p. 236-237.

Goff d'«ère du Prince»<sup>3</sup>. Opposant une résistance au processus de centralisation conduit par la monarchie, les princes du sang, frères et cousins du roi, entendent protéger leur position de prestige : à l'instar du roi, ils se constituent une clientèle composée de nobles et de lettrés<sup>4</sup> et entreprennent d'ambitieuses actions de mécénat culturel destinées à servir leurs intérêts politiques<sup>5</sup>. Ils s'efforcent en particulier de donner un souffle nouveau à la culture courtoise et aux valeurs féodales afin de maintenir vivante l'imagerie chevaleresque par laquelle ils définissent leur spécificité sociale. Ainsi, sous le règne de Philippe le Bel et de ses immédiats successeurs, la cour de France est animée par la vogue des épopées courtoises, genre littéraire hybride consistant en la réécriture de chansons de geste en dodécasyllabes. Incarnant par excellence une littérature de caste destinée à célébrer la distinction sociale de la noblesse et à louer ses qualités particulières, les *Vœux du paon* de Jacques de Longuyon donnent un écho – sous couvert de mettre en scène les héros du passé – aux espérances, aux aspirations et aux craintes de l'aristocratie du début du xiv<sup>e</sup> siècle<sup>6</sup>. Tout au long

<sup>3</sup> Jacques Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Âge*, op. cit., p. 138.

<sup>4</sup> «Naturellement, grands seigneurs et princes du sang qui formaient l'entourage proche du roi avaient eux-mêmes leurs conseillers et leurs clients, parmi lesquels on trouverait à nouveau des hommes de savoir dont ils sollicitaient les avis et qu'ils plaçaient généreusement dans les principaux organismes de l'administration royale lorsqu'ils étaient eux-mêmes en position dominante au Conseil.» Jacques Verger, *Les gens de savoir*, op. cit., p. 153.

<sup>5</sup> Ainsi, le *Charlemagne* de Girart d'Amiens est écrit à l'instigation de Charles de Valois, frère du roi Philippe le Bel, dans «un contexte politique où la reviviscence épique du grand empereur franc sert à rien de moins qu'à imposer l'idée que l'avènement d'une nouvelle dynastie impériale, d'autant plus légitime qu'elle viendrait de France, est possible.» Alain Corbellari et Daniel Métraux, «Sacré Charlemagne!», dans *Sources et intertexte. Résurgences littéraires du Moyen Âge au xx<sup>e</sup> siècle*, éd. Loris Petris et Marie Bornand, Neuchâtel, Université de Neuchâtel, 1999, p. 111-121, ici p. 117. De même, le manuscrit français 146 conservant le *Roman de Fauvel* remanié est probablement commandité par Charles de Valois (cf. p. 149-153).

<sup>6</sup> Pour un résumé des débats historiographiques interrogeant la pertinence d'une lecture sociologique de l'œuvre, voir : Hélène Bellon-Méguelle, *Du temple de Mars à la chambre de Vénus. Le beau jeu courtois dans les Vœux du paon*, Paris, Champion, 2008, p. 19-24. Dans cette perspective, l'existence d'une traduction latine des *Vœux du paon* ne saurait manquer d'étonner. Soustrayant l'œuvre à sa contextualisation sociale d'origine, le traducteur en infléchit le sens à l'instigation du commanditaire : «Le choix du latin semble avoir été celui d'un commanditaire

des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, il restera donc au roi de France à s'imposer sur ses grands vassaux et à unifier son royaume ; dans l'intervalle, les remarques que nous formulons au sujet de la cour du roi de France valent également, de manière générale, pour les cours princières<sup>7</sup>.

Outre les nobles, les lettrés convergent à la cour du roi de France dès le règne de Philippe le Bel. C'est là une conséquence de la professionnalisation du travail de gouvernance et d'administration du royaume :

Beaucoup font déjà figure de techniciens, et n'auraient certainement pas siégé en armes à l'antique cour du suzerain qu'est le roi. Nul ne peut y redire ouvertement : le roi choisit ses vassaux. Il n'empêche que la Cour commence de perdre son caractère féodal, et que les organes qui en sont issus se mettent à ressembler à des administrations modernes<sup>8</sup>.

Ainsi, Bernard Guenée distingue-t-il trois domaines d'activité dans le « service de l'État » : la guerre, domaine exclusif, à de rares exceptions près, de la noblesse ; les finances, confiées aux marchands et aux gens d'affaires ; la justice et l'administration civile enfin. Alors que, pour ce qui concerne les deux premiers domaines, « le service de l'État renforçait une position sociale sans la créer »<sup>9</sup>, les progrès de l'administration s'appuient sur une classe d'« hommes nouveaux »<sup>10</sup>, succédant aux vassaux héréditairement liés aux princes durant l'ère féodale. Gradués en droit civil ou canon,

---

italien [Giordano Orsini?] désireux de se constituer, au tournant du XIV<sup>e</sup> siècle, une collection de textes fictionnels en prose latine qui illustrent la perversion d'un désir amoureux faisant fi du tabou de l'inceste ou ne respectant pas l'ordre des générations. Peut-être cette langue lui était-elle plus familière que le français, ou bien a-t-il voulu, en les faisant traduire, uniformiser linguistiquement les *Vœux du paon* et les œuvres qu'il pouvait déjà lire en latin. » Hélène Bellon-Méguelle et Géraldine Châtelain, « Chanter en son latin ». Des *Vœux du paon* français à leur traduction latine en prose (Vatican, Archivio di San Pietro, E 36) », dans *Traduire de vernaculaire en latin au Moyen Âge et à la Renaissance. Méthodes et finalités*, éd. Françoise Fery-Hue, Paris, École des chartes, 2013, p. 149-182, ici p. 181-182.

<sup>7</sup> Cf. Dominique Boutet et Armand Strubel, *Littérature, politique et société, op. cit.*, p. 223-226.

<sup>8</sup> Jean Favier, *Philippe le Bel, op. cit.*, p. 65.

<sup>9</sup> Bernard Guenée, *L'Occident aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, op. cit.*, p. 276.

<sup>10</sup> Sur la catégorie des « hommes nouveaux » – hommes de loi, hommes d'État, hommes de lettre et, en qualité de mercenaires, hommes de guerre –, voir : Robert Fossier, *La société médiévale, op. cit.*, p. 370-373.

ils investissent les rouages de la bureaucratie royale et la servent autant qu'ils s'en servent: «Les progrès de l'administration allèrent de pair avec l'apparition et la croissance d'une classe de professionnels qui, s'étant donné la compétence nécessaire, consentaient à consacrer de plus en plus de leur temps à l'État, mais entendaient en bien vivre.»<sup>11</sup> Si l'on observe déjà sous le règne de Louis IX l'engagement d'hommes de loi au service de l'administration royale<sup>12</sup>, c'est sous le gouvernement de Philippe IV que la pratique prend son véritable essor, symbolisée de façon emblématique par les fameux légistes du roi<sup>13</sup>. À l'Hôtel du roi, à la Chancellerie et au Parlement, les administrateurs professionnels se multiplient<sup>14</sup>. Ils sont issus des rangs des gradués formés dans les universités, qui deviennent des «centres de formation professionnelle au service des États»<sup>15</sup> et que le roi de France et son entourage soutiennent en concédant des privilèges, en instituant des bourses et en fondant des collèges<sup>16</sup>. Dès lors, partout en Europe, les liens entre les universités et les détenteurs du pouvoir se resserrent: «Si les États ont à ce point favorisé la multiplication des universités, c'est évidemment que cela correspondait pour eux à un besoin réel et qu'ils attendaient de ces universités qu'elles leur fournissent les

<sup>11</sup> Bernard Guenée, *L'Occident aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, op. cit., p. 277.

<sup>12</sup> Cf. John W. Baldwin, «“Studium et Regnum”: the Penetration of University Personnel into French and English Administration at the Turn of the Twelfth and Thirteenth Centuries», *Revue des Études islamiques*, 44 (1976), p. 199-215.

<sup>13</sup> Cf. Jean Favier, *Philippe le Bel*, op. cit., p. 24. Il convient de distinguer entre les «légistes administrateurs» et les «légistes politiques»: ceux-là sont des officiers travaillant pour les instances administratives locales ou centrales du royaume; ceux-ci, comme Pierre Flote ou Guillaume de Nogaret, ont effectivement pris part au Conseil de Philippe le Bel. Voir à ce sujet: Franklin J. Pegues, *The Lawyers of the Last Capetians*, Princeton, Princeton University Press, 1962; Jean Favier, «Les légistes et le gouvernement de Philippe le Bel», *Journal des savants* (1969), p. 92-108; Élisabeth Lalou, «Les légistes dans l'entourage de Philippe le Bel», dans *Les universités en Europe du XIII<sup>e</sup> siècle à nos jours: espaces, modèles et fonctions*, éd. Frédéric Attal, Jean Garrigues, Thierry Kouamé, et al., Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 99-111.

<sup>14</sup> Serge Lusignan, «Université, savoir et langue française», op. cit., p. 20-23.

<sup>15</sup> Jacques Le Goff, *Un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1999, p. 207.

<sup>16</sup> Voir sur ce sujet: Serge Lusignan, «Vérité garde le roy». *La construction d'une identité universitaire en France (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999.

serviteurs que réclamait leur croissance bureaucratique. »<sup>17</sup> Ainsi, à mesure de la complexification des organes et méthodes de gouvernement, le XIV<sup>e</sup> siècle voit la vocation et l'identité des universités s'infléchir : « Partout les universités jadis filles du pape sont devenues filles du prince. »<sup>18</sup>

À l'instar de l'émergence progressive du modèle du « roi de langues », la relation des rois de France à l'Université de Paris va s'approfondissant durant le siècle qui sépare les règnes de Louis IX et de Charles V. Au cœur du XIII<sup>e</sup> siècle, Saint Louis intervient par deux fois dans les affaires universitaires, d'abord au moment de la Querelle des Mendians et des séculiers, ensuite en vue de la fondation du Collège de Robert de Sorbon. Jacques Le Goff estime qu'il pourrait également être intervenu lors de la grève de 1229-1231 pour rétablir les liens entre l'Université et la monarchie. Quoiqu'elle soit encore très limitée, l'ingérence royale témoigne du fait que saint Louis « avait compris l'avantage pour un souverain chrétien d'avoir cette source de savoir et de prestige dans sa capitale »<sup>19</sup>. Cependant, il faut attendre le règne de Philippe le Bel pour que l'Université de Paris soit véritablement introduite dans le champ politique et que, à partir de 1303, le pouvoir royal fasse un emploi stratégique de la consultation des maîtres de la faculté de théologie<sup>20</sup>. L'objectif de Philippe est évidemment de profiter du puissant symbole d'autorité morale et intellectuelle qu'incarne le savoir universitaire pour légitimer et renforcer ses prises de position politiques<sup>21</sup>, en particulier dans le conflit qui l'oppose au pape Boniface VIII<sup>22</sup> et dans

<sup>17</sup> Jacques Verger, *Les universités au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 147-148.

<sup>18</sup> Colette Beaune, *Éducation et cultures*, *op. cit.*, p. 144. Il convient de signaler que l'Église n'échappe pas, dans les deux derniers siècles du Moyen Âge, à ce phénomène de bureaucratisation (entre autres sous l'impulsion de la politique de centralisation des papes d'Avignon) et puise abondamment elle aussi dans les cohortes de gradués des facultés de droit pour constituer et renouveler son personnel d'administration. Cf. Jacques Verger, *Les universités au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 124-137.

<sup>19</sup> Jacques Le Goff, *Saint Louis*, *op. cit.*, p. 593.

<sup>20</sup> William J. Courtenay, « The Parisian Faculty of Theology », *op. cit.*, p. 242.

<sup>21</sup> « The essential purpose of such “theological consultaton” (*sic*), if it can be called such, was to use the authoritative reputation of the faculty of theology to add additional legitimacy to the royal position. » *Ibid.*, p. 242.

<sup>22</sup> Sur le conflit opposant Boniface VIII et Philippe IV, voir : Joseph Canning, *Histoire de la pensée politique médiévale*, *op. cit.*, p. 186-200.

l'affaire du procès du Temple<sup>23</sup>. À l'occasion de ces deux controverses – mais aussi dans l'intention, d'une part, de soutenir la procédure de canonisation de Louis IX et, d'autre part, de contrer la campagne anti-française menée à l'occasion de la guerre de Flandre<sup>24</sup> –, l'entourage royal favorise la rédaction de traités politiques et historiographiques ainsi que d'ouvrages hagiographiques, dédiés à affûter l'argumentaire capétien face au camp adverse dont il s'agit de discréditer la position, ou bien destinés à emporter l'adhésion de l'opinion publique à la cause du roi<sup>25</sup>. À la fin du xiv<sup>e</sup> siècle, Charles le Sage maintiendra cette relation d'intimité particulière avec l'Université de Paris, comme le prouve l'identité sociale des hommes – majoritairement des gradués – à qui est confiée la tâche de traduire les *auctoritates* pour la Librairie royale<sup>26</sup>. Au xv<sup>e</sup> siècle, enfin, l'avocat général au Parlement de Paris Jean Jovenel des Ursins, constatant que le clergé est devenu un rouage de l'administration royale, écrira à Charles VII : « Vous n'êtes pas simplement personne laye, mais preslat ecclésiastique, le premier en vostre royaume qui

<sup>23</sup> Sur le rôle joué par l'Université de Paris dans ces deux événements, voir : Sophia Menache, « La naissance d'une nouvelle source d'autorité : l'université de Paris », *Revue historique*, 268 (1982), p. 305-327. Sur la mobilisation de l'opinion publique du royaume dans l'affaire du Temple, voir : Alain Demurger, *Vie et mort de l'ordre du Temple 1118-1314*, Paris, Seuil, 1985, p. 245-247.

<sup>24</sup> « Dans l'entourage du prince, des professeurs de faculté, des gens d'Église, des officiers royaux, traduisant et compilant, constituent de volumineux dossiers qui sont en tout cas, brillantes synthèses ou pesants pavés, les arsenaux de la propagande. [...] Leurs thèmes ont pu inspirer bien des sermons : en France, dès le début du xiv<sup>e</sup> siècle, Philippe le Bel ou Philippe de Valois savaient demander à leurs évêques d'organiser des processions générales, de célébrer des messes solennelles, de faire dire des prières au cours desquelles seraient prononcés des sermons dont le roi précisait les thèmes, destinés à justifier, par exemple, la guerre de Flandre ou la guerre anglaise. » Bernard Guenée, *L'Occident aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, *op. cit.*, p. 89.

<sup>25</sup> Cf. Serge Lusignan, « Culture écrite et langue française », *op. cit.*, p. 35-36 et 40-41. Sur la mise en place d'une « propagande royale », voir également : Sophia Menache, « Philippe le Bel – genèse d'une image », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 62 (1984), p. 689-702.

<sup>26</sup> « Ajoutons que le groupe des traducteurs au service de ce roi se distingue par le nombre d'universitaires qu'il compte, tels Nicole Oresme, Jean Golein ou Denis Foulechat, au côté de clercs du roi, comme Raoul de Presle, Evrart de Conty, Jacques Beauchamp, voire Evrart de Trémaugon. [...] L'Université de Paris se trouva donc associée étroitement à la politique de traductions d'œuvres savantes soutenue par Charles V. » Serge Lusignan, « Université, savoir et langue française », *op. cit.*, p. 37.

soit après le pape, le bras dextre de l'Eglise»<sup>27</sup> – entérinant, dans le marbre de l'écrit, la confusion ancienne entre clercs ecclésiastiques et clercs lettrés.

Ainsi se profile à la cour du roi de France, dans le courant du xiv<sup>e</sup> siècle, le degré d'accomplissement ultime de l'alliance idéale du savoir et du pouvoir, dans lequel le savoir est mis au service du pouvoir. Comme dans les cours des grands princes du royaume, les intellectuels sont destinés à devenir des serviteurs du souverain, soumis à ses intérêts politiques et idéologiques – à l'instar d'un Eustache Deschamps, qui, à la fin du siècle, « met sa riche palette au service de la célébration de la gloire naissante de Charles VI »<sup>28</sup>. Dans son ouvrage classique, Daniel Poirion observe en effet ce phénomène pour le domaine particulier de la poésie vernaculaire :

Sans doute presque tous les poètes non-aristocrates du Moyen Âge ont été occasionnellement au service de quelque prince. Et la contrainte des sujets imposés a pu s'exercer même sur un grand écrivain comme Chrétien de Troyes. Mais soit grâce au prestige des clercs, qui leur permettait de critiquer les mœurs et moraliser, soit grâce à leur indépendance de caractère, les poètes de l'époque de Rutebeuf ou d'Adam de la Halle pouvaient garder l'esprit libre. Au xv<sup>e</sup> siècle la mentalité des fonctionnaires de cour semble se traduire par un net asservissement de la création poétique<sup>29</sup>.

Si l'opposition quelque peu romantique de la liberté des xii<sup>e</sup> et xiii<sup>e</sup> siècles et de la servilité du xv<sup>e</sup> siècle nous paraît excessive, il n'en demeure pas moins qu'au cours du xiv<sup>e</sup> siècle, *quelque chose* se passe : la vie des lettres françaises se trouve bouleversée par l'implication culturelle nouvelle du roi et de son entourage, qui, pour assouvir leur passion bibliophilique, prennent à leur service des poètes et des littérateurs en nombre<sup>30</sup>. La

<sup>27</sup> Cité dans : Dominique Boutet et Armand Strubel, *Littérature, politique et société*, *op. cit.*, p. 226.

<sup>28</sup> Isabelle Guyot-Bachy, *La Flandre et les Flamands au miroir des historiens du royaume (x<sup>e</sup>-xv<sup>e</sup> siècle)*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2017, p. 228.

<sup>29</sup> Daniel Poirion, *Le poète et le prince*, *op. cit.*, p. 175.

<sup>30</sup> Dominique Boutet et Armand Strubel évoquent ainsi une « transformation des structures littéraires : le clerc tend de plus en plus à devenir, sinon le conseiller, du moins le serviteur du prince (Philippe de Vitry s'attache à Charles IV, Philippe VI, Jean II – Guillaume de Machaut à Jean de Luxembourg, roi de Bohême, puis à Charles le Mauvais, roi de Navarre, enfin aux princes français). » Dominique Boutet et Armand Strubel, *Littérature, politique et société*, *op. cit.*, p. 162.

nature de la relation hiérarchique et pécuniaire unissant le clerc et le prince s'inscrit dès lors dans la problématique plus large du mécénat, qui enrichit d'une part le paysage des lettres en permettant au poète de trouver les moyens de sa subsistance, voire de connaître une forme d'ascension sociale, mais qui, d'autre part, risque de l'appauvrir, en restreignant l'éventail des genres et des formes littéraires pratiqués en fonction des goûts, prescripteurs et normatifs, du mécène<sup>31</sup>, ainsi qu'en induisant chez le poète une forme d'autocensure liée à sa situation de dépendance par rapport au prince<sup>32</sup>. À cette culture médiévale du livre manuscrit succédera à partir du xv<sup>e</sup> siècle la culture moderne du livre imprimé, née de la révolution technologique des caractères mobiles d'imprimerie. La relation de domination établie entre l'auteur et le commanditaire du livre – ce dernier étant l'argentier, le maître d'œuvre, souvent le destinataire, et donc également le propriétaire de l'ouvrage fabriqué – se verra progressivement remplacée par une relation commerciale, c'est-à-dire une relation non plus autoritaire, mais, idéalement du moins, égalitaire nouée entre le producteur et l'acheteur d'un bien de consommation – à la faveur de laquelle l'auteur aura désormais davantage tendance à mettre en valeur sa propriété sur l'œuvre<sup>33</sup>. Ainsi, la massification de la production de livres contribuera à diluer la dépendance économique des auteurs, producteurs et artisans du livre par rapport aux lecteurs : « Avant l'apparition de l'imprimerie, le livre et le texte étaient la propriété du commanditaire. Désormais, parce que la circulation des livres se fait à une plus grande échelle et parce que le public est moins défini, il y a une infinité de possesseurs et d'intermédiaires

<sup>31</sup> Il faut cependant noter que les goûts du mécène sont au moins partiellement formés, en amont, par le clerc.

<sup>32</sup> Sur les enjeux du mécénat, entre autres par rapport à la question de la « propagande » verticale ou imposée *vs* horizontale ou intégrative, voir : Hélène Haug, *Fonctions et pratiques de la lecture à la fin du Moyen Âge. Approche sociolittéraire du discours sur la lecture en milieu curial d'après les sources narratives françaises et bourguignonnes (1360-1480)*, thèse de doctorat, Université catholique de Louvain, 2013, p. 236-237.

<sup>33</sup> Cf. Cynthia J. Brown, « Poètes, mécènes et imprimeurs à la fin du Moyen Âge français : une crise d'autorité », dans *Pratiques de la culture écrite en France au xv<sup>e</sup> siècle*, éd. Monique Ornato et Nicole Pons, Turnhout, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 1995, p. 423-440.

possibles. »<sup>34</sup> Dans l'intervalle cependant, à l'aube des décennies du grand essor du livre manuscrit, l'idée que les clercs deviennent des serviteurs intégrés à l'hôtel du prince nous paraît essentielle pour caractériser la production littéraire du XIV<sup>e</sup> siècle.

Le règne de Philippe le Bel voit donc apparaître les prémices d'une société nouvelle. Appelé à succéder à l'ancien modèle féodal, où la *chevalerie* et la *clergie* se trouvaient idéalement associées et dans lequel le roi n'était qu'un *primus inter pares*, le modèle monarchique commence à s'imposer : placé au sommet de la hiérarchie sociale, le roi y domine la *chevalerie* et la *clergie*, mettant celles-ci au service de l'affirmation et de la légitimation de sa puissance politique. Cible des efforts de la dynastie capétienne pour faire accepter son autorité à ses vassaux, la quête du pouvoir suprême, encore inachevée au début du XIV<sup>e</sup> siècle, engendre le projet de mettre en scène l'avènement de ce nouveau contrat social dans le champ culturel par l'élaboration de la figure du roi lettré. Cette ambition royale donne naissance à des rapports de force sociaux et culturels propres à la période considérée : alors que le clerc possède la maîtrise des langues, le roi veut devenir un « roi de langues » et s'approprier cette maîtrise pour les retombées politiques qu'elle engendre ; le pouvoir a besoin du savoir pour appuyer sa légitimité, mais à l'inverse le savoir dépend du pouvoir pour assurer sa survie. Telle est la rupture caractérisant le XIV<sup>e</sup> siècle, dont nous avons trouvé les prémices sous le règne de Philippe le Bel et qui verra son plein épanouissement au temps de Charles le Sage : alors que le pouvoir royal accapare l'usufruit du savoir, les institutions cléricales en restent les propriétaires, mais elles le transposent dans la langue vernaculaire autour de laquelle se fonde l'identité de la nation française en train de naître.

## LE MALAISE DES CLERCS

Face à l'ambition de domination du prince, le malaise des clercs est perceptible, affleurant sous l'écorce des textes. Entre révolte et soumission,

<sup>34</sup> Aline Colau, « Les stratégies éditoriales des premiers libraires-éditeurs de textes français. Le cas d'Antoine Vérard (1485-1512) : Présentation d'un projet de recherches », *Le Moyen Français*, 80 (2017), p. 3-17, ici p. 4.

les intellectuels mis au service du pouvoir politique paraissent indécis : faut-il saisir, dans cette intimité avec le prince, l'occasion de le conseiller et de le guider, ou faut-il craindre au contraire les conséquences néfastes de sa mainmise sur le savoir ?

## Éduquer le prince

Au vu de la consommation littéraire accrue des laïcs en langue vernaculaire et, de manière générale, de l'intérêt grandissant des détenteurs du pouvoir pour les productions culturelles, l'occasion est en effet toute trouvée, pour les clercs, de s'adresser aux puissants par l'intermédiaire de l'écrit afin de les instruire, les édifier, voire – en sous-main – les influencer. C'est l'hypothèse formulée par Christine Silvi à l'issue de l'analyse des « figures de la réticence » dans un corpus de sept textes encyclopédiques en langue française de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>35</sup>. Elle décèle chez les encyclopédistes vernaculaires, derrière leur intention didactique, une volonté secrète de guider l'action du prince et de renouer ainsi avec l'âge d'or biblique du gouvernement des sages :

Composer une encyclopédie, c'est d'abord contribuer à l'instruction d'un grand de ce monde, mais c'est aussi et surtout pour le clerc, qui élabore l'autorité, faire un acte politique. [...] La véritable occultation est donc une occultation de la conduite, l'intention réelle du clerc – participer à l'élaboration du pouvoir – étant cachée sous un banal dessein didactique, tout de même plus avouable. Derrière le masque du pédagogue, qui rassure et endort les soupçons, il y a en fait un démiurge<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Les textes étudiés par Christine Silvi sont les suivants : *Le Secrét de Secrés* en prose ; Pierre d'Abernun of Fetcham, *Le Secrét de Secrez* ; *Placides et Timéo ou li Secrés as philosophes* ; *Le Traité d'Albert de Trapsonde* (interpolation au *Placides et Timéo* dans le manuscrit Paris, Bibliothèque nationale de France, français 212, entre les § 422 et 423) ; *Sydrac le philosophe. Le livre de la fontaine de toutes sciences* ; *L'Image du Monde* de Maître Gossuin, rédaction en prose ; Mahieu le Vilain, *Les methéores d'Aristote* ; ainsi que, ponctuellement, Brunetto Latini, *Li Livres dou Tresor*.

<sup>36</sup> Christine Silvi, « Les figures de la réticence dans quelques textes de la littérature didactique en langue vulgaire », dans *Cacher, se cacher au Moyen Âge*, éd. Claude Thomasset et Martine Pagan, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2011, p. 109-155, ici p. 150.

En effet, au <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle plus nettement que jamais auparavant, la littérature vernaculaire prétend se mêler des affaires publiques: le conseil au prince compte parmi les ambitions cléricales les plus fréquentes, liées à l'émergence d'un sentiment de responsabilité chez certains auteurs. C'est l'acte de naissance de la littérature politique<sup>37</sup>, qui prendra sa pleine expansion sous les règnes de Charles V et Charles VI: «Une nouvelle catégorie d'écrivains, serviteurs du prince et de l'État, s'intéresse aux problèmes politiques; les concepts qui guident leur pensée, ils les trouvent dans l'Antiquité, en particulier chez Aristote. Des événements comme le conflit dynastique de la Guerre de Cent Ans, le Schisme et la papauté d'Avignon favorisent une relation directe à l'actualité.»<sup>38</sup> La vogue du *tractatus* à partir des années 1350 témoigne de cette volonté d'engagement de l'intellectuel, aux prises avec les événements de son temps:

Le réel est abordé de plein fouet dans des œuvres littéraires d'un type nouveau que sont les *tractatus*. Ils se différencient des traités théoriques [...] par leur moindre longueur; mais il s'agit aussi d'une différence de nature. [...] ce sont de petits écrits de doctrine inspirés par l'événement, tout en ayant valeur de principe permanent<sup>39</sup>.

Au sujet de cette mode littéraire, Florence Bouchet note encore: «Le modelage des esprits, ambition à peine voilée des "traictiés", est un enjeu culturel et politique fort en ces temps de crise et de perte (donc de redéfinition) des repères»<sup>40</sup>. En effet, au cœur des crises frappant la France dans le premier tiers du <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle, les figures de Christine de Pizan et d'Alain Chartier se dégagent, investies toutes deux dans le champ politique et

<sup>37</sup> Sur cette question, voir entre autres: Dominique Boutet et Armand Strubel, *Littérature, politique et société*, *op. cit.*, p. 145-196; Joël Blanchard et Jean-Claude Mühlethaler, *Écriture et pouvoir*, *op. cit.*, en particulier p. 33-58; Jean-Claude Mühlethaler, «Pour une préhistoire de l'engagement littéraire en France», *op. cit.*

<sup>38</sup> Armand Strubel, «*Grant senefiance a*». *Allégorie et littérature au Moyen Âge*, Paris, Champion, 2002, p. 190.

<sup>39</sup> Claude Gauvard, «Christine de Pizan et ses contemporains: l'engagement politique des écrivains dans le royaume de France aux <sup>xiv</sup><sup>e</sup> et <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècles», dans *Une femme de lettres au Moyen Âge. Études autour de Christine de Pizan*, éd. Liliane Dulac et Bernard Ribémont, Orléans, Paradigme, 1995, p. 105-128, ici p. 108. Cité dans: Florence Bouchet, «Un *petit traictié* bon à tout faire: réflexions sur la mouvance générique à la fin du Moyen Âge», *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 18 (2009), p. 201-215, ici p. 202.

<sup>40</sup> Florence Bouchet, «Un *petit traictié* bon à tout faire», *op. cit.*, p. 211.

revendiquant d'écrire pour le secours du royaume. Dans l'épilogue du *Quadriologue invectif*, Alain Chartier proclame sa foi dans l'utilité du rôle de l'intellectuel pour la défense du bien commun :

Et puisque Dieu ne t'a donné force de corps ne usaige d'armes, sers a la chose publique de ce que tu pues, car autant exaulça la gloire des Rommains et renforça leurs couraiges a vertu la plume et la langue des orateurs comme les glaives des combatans<sup>41</sup>.

Quelques années plus tôt, Jean Gerson promeut la coopération du clerc universitaire et du prince au bénéfice du royaume :

Le chancelier de l'Université prône l'alliance de son Institution, fontaine de science, et de la cour, fontaine de justice. Par sa connaissance de l'Écriture et l'exégèse du message juridique qui y est scellé, l'Université se présente comme le bras droit d'un gouvernement juste et éclairé<sup>42</sup>.

Dès le moment où le prince prétend s'emparer du savoir à des fins de légitimation personnelle, ce sont des générations de clercs qui nourrissent l'ambition de remettre plutôt ce savoir au service de la paix et de la concorde dans le royaume de France.

Par ailleurs, l'essor d'une littérature politique engendre un tiraillement, au sein des cours princières, entre les aspirations littéraires des divers groupes sociaux qui y sont représentés : les clercs d'une part, voués à la composition d'une littérature d'instruction à destination du prince, et les nobles d'autre part, dont nous avons rappelé qu'ils se complaisent nostalgiquement à revivifier la grande tradition courtoise – dans les lettres, mais aussi dans les jeux et les comportements de sociabilité – afin de célébrer l'éthique chevaleresque, que l'affaïssement de la féodalité risque de reléguer au second plan. Daniel Poirion a souligné la résistance que la jeunesse aristocratique oppose à l'invasion des cours par les clercs :

Cette jeunesse connaît une véritable fièvre chevaleresque dès les premières années du règne de Charles VI. À l'occasion des fêtes de la cour destinées en principe à rehausser le prestige royal, les jeunes se livrent avec une égale frénésie aux excès amoureux et aux parades

<sup>41</sup> Alain Chartier, *Le quadriologue invectif*, éd. Florence Bouchet, Paris, Champion, 2011, p. 83, lignes 21-26.

<sup>42</sup> Virginie Minet-Mahy, *Esthétique et pouvoir de l'œuvre allégorique à l'époque de Charles VI. Imaginaires et discours*, Paris, Champion, 2005, p. 173.

héroïques. Visiblement ils n'étaient pas disposés à recevoir les conseils des sages que nous voyons à l'œuvre dans l'ombre des bibliothèques. S'il est une littérature qui leur convient, c'est encore le lyrisme fait pour accompagner les manifestations de joie et d'enthousiasme<sup>43</sup>.

Dans le camp d'en face, les clercs dénoncent réciproquement, dans leurs ouvrages, la vogue de la littérature de fiction au sein des milieux aristocratiques. Ne peut-on pas interpréter, dans une perspective sociologique, la condamnation cléricale de la poésie profane à la lumière de la rivalité opposant la *clergie* et la *chevalerie* à la cour du roi de France au début du XIV<sup>e</sup> siècle? Alors que la noblesse célèbre sa distinction sociale à travers le genre de l'épopée courtoise, les clercs, en dénigrant cette littérature de pur plaisir, ne méprisent-ils pas, à travers cette dernière, l'identité aristocratique qu'elle prétend valoriser, travaillant par ricochet à l'affirmation de leur propre supériorité? Dans les deux derniers siècles du Moyen Âge, la cour du roi, les cours des princes sont ainsi le théâtre d'un différend poético-sociologique entre littérature courtoise et littérature didactico-morale<sup>44</sup> – dont nous verrons que le *Roman de Fauvel* et l'*Ovide moralisé* sont tous deux les caisses de résonance précoces<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Daniel Poirion, *Le poète et le prince*, op. cit., p. 31.

<sup>44</sup> Notre analyse rejoint celle de Florence Bouchet, qui distingue, dans la littérature de la fin du Moyen Âge, un « courant courtois » et un « courant clérical », cf. Florence Bouchet, *Le discours sur la lecture en France aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles : pratiques, poétique, imaginaire*, Paris, Champion, 2008, p. 313. Il nous semble qu'il s'agit là, en réalité, de la transposition, dans le champ socio-politique de la fin du Moyen Âge, d'une opposition ancienne entre poésie utile et poésie futile, qui constitue un authentique lieu commun de la littérature d'origine cléricale. Cet antagonisme entre bonne et mauvaise poésie, entre littérature pieuse et profane, s'imisce par exemple dans les sermons des prédicateurs, cf. Michel Zink, *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris, Champion, 1976, p. 365-388. De même, dès le premier tiers du XIII<sup>e</sup> siècle, Gautier de Coinci dénigre la vaine poésie profane, courtoise entre autres, et – tout en en recyclant complaisamment les codes esthétiques – l'oppose à la saine louange mariale : « Saichiez que Diex a voz s'aire / Quant les bordes qui vos font rire / Faites escrire et escriez / Et les bons livres despisiez / Qui le voir dient et retraient. » Gautier de Coinci, *Les miracles de Notre Dame*, éd. Frederic V. Koenig, Genève, Droz, 1955-1970, t. III, p. 272 : II Pr 1, v. 193-197. Sur l'inspiration courtoise des *Miracles*, voir : Jean-Louis Benoît, « La dame courtoise et la littérature dans *Les Miracles de Notre Dame* de Gautier de Coinci », *Le Moyen Âge*, 116, 2 (2010), p. 367-384. De manière générale, voir sur cette question : Michel Zink, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2003.

<sup>45</sup> Cf. p. 312-317 et 667-670.

## Des mauvais usages du savoir

D'un autre côté, alors qu'au <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle le rapport de force entre les clercs et les laïcs s'est renversé en faveur de ces derniers – sur le plan politique, le roi ayant mis à son service les intellectuels, comme sur le plan culturel, la littérature vernaculaire marchant à grandes enjambées vers une situation de prestige égal avec la littérature latine –, les témoignages se multiplient de clercs semblant exprimer une forme de malaise, provoqué par la menace de la perte de leur prérogative sur le savoir. Dans son manuel *Forma praedicandi*, Robert de Basevorn reconnaît craindre que des laïcs illettrés n'usurpent l'office de prédicateur et prétend qu'il faut, pour empêcher cela, énoncer en latin la division du thème de son sermon :

[Moderni] dicunt tamen quod [...] multi illitterati usurparent sibi actum predicationis, nisi quia vident tantam subtilitatem ad quam attingere nequeunt. Et propter eandem causam, quando laicis predicant, premittunt thema suum cum divisione sua in latino, quia hoc facere est difficile idiotis<sup>46</sup>.

L'acclimatation de la culture cléricale en milieu laïque suscite en effet l'inquiétude des clercs : face à la diffusion croissante des livres et à la généralisation de l'accès à l'écrit, ils expriment en particulier la peur d'un mauvais usage, par les *illitterati*, des livres et de la science que ceux-ci abritent. Dans ses *Remèdes de la bonne et de la mauvaise fortune*, Pétrarque regrette – par la bouche de Raison – que les motivations des laïcs s'adonnant à leur passion bibliophilique ne soient pas toujours morales :

Car si quelques-uns amassent des livres pour s'instruire, il en est d'autres qui les recherchent pour leur plaisir et par vanité. Il en est qui ornent leurs chambres de ce genre de mobilier inventé pour orner l'esprit, et qui s'en servent comme des vases de Corinthe, des tableaux,

<sup>46</sup> Robert de Basevorn, *Forma praedicandi*, dans *Artes praedicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Âge*, éd. Thomas-Marie Charland, Paris, Vrin, 1936, p. 244-245 : chap. vii. Cité dans : Nicole Bériou, *L'avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1998, vol. 1, p. 237. Notre traduction : « Cependant, certains ont récemment rapporté que de nombreux illettrés usurperaient pour eux-mêmes la fonction de prédication, n'était le fait qu'ils y voient une trop grande subtilité, qu'ils ne parviennent pas à atteindre. Et pour cette raison, quand ils prêchent à des laïcs, ceux-là présentent leur thème avec sa division en latin, parce que faire cela est difficile aux ignorants. »

des statues et autres objets sur lesquels nous venons de discuter. Il y en a qui, sous le couvert des livres, servent leur cupidité; ce sont les pires de tous, car ils estiment les livres non à leur juste valeur, mais comme des marchandises. Ce fléau dangereux, mais récent que les goûts des riches ont fait naître dernièrement, ajoute un instrument et un art à la convoitise<sup>47</sup>.

Dans l'ouvrage satirique latin *Philobiblon* rédigé vers 1340, Richard de Bury (1287-1345), évêque de Durham, Grand-Chancelier d'Angleterre, s'émeut quant à lui des conséquences possiblement fâcheuses de l'accès laïque aux livres: interprétations erronées, mépris des autorités, diffusion de savoirs néfastes sont, à ses yeux, autant de dérives engendrées par la fin de l'hégémonie cléricale sur l'écrit<sup>48</sup>. Dans le «prologue du traducteur» dont il fait précéder le onzième livre de sa traduction de la *Cité de Dieu* de saint Augustin (1371-1375), Raoul de Presles expose ses intentions et sa méthode:

Combien que au commencement de ceste translation et exposicion en nostre prologue nous ayons promis a mettre declaracions et exposicions es pas et es lieux qui desirent declaracion, toutesvois nostre entencion ne fut oncques de mettre ces paroles principalment fors en ce qui seroit d'istoire ou de poetrie, et non pas de toucher a ce qui regarde la theologie, car telz choses ne cheent pas en exposicion quant a nous, mais chient a desputer et arguer en la chaïere et a determiner a ceulz a qui il est permis, c'est assavoir aux docteurs de Sainte Eglise et a ceulz par qui la foy catholique est soustenue. Et supposé que Dieu nous eust appellé a tel degré que nous en sceussions aucune chose monstrier, ce que non, ne nous semble il pas que si haute matiere comme de la Trinité, des relations d'ycelle, de la matiere des bons angres et des mauvais, de la creacion du monde, des choses celestiennes et supercelestiennes, comme des ierarchies et autres haultes matieres qui si soubtivement et si haultement et si briefment sont traictiees en ce livre et autres, nous nous dojons entremettre, especialment d'en

<sup>47</sup> Pétrarque, *De l'abondance des livres et De la réputation des écrivains*, trad. Victor Develay, Paris, Librairie des Bibliophiles, 1883. Cité dans: Jacqueline Cerquiglini-Toulet, «L'amour des livres au XIV<sup>e</sup> siècle», *op. cit.*, p. 334.

<sup>48</sup> Richard de Bury, *Philobiblon*, éd. Antonio Altamura, Napoli, Fiorentino, 1954 (voir en particulier le chapitre 4). Voir également l'analyse du *Philobiblon* dans: Mark Amsler, *Affective Literacies. Writing and Multilingualism in the Late Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2012, p. XIII-XV.

parler en françoys, non pas pour ceulz qui entendent et l'un et l'autre, mais pour ceulz qui sont purs layz et qui par chose que nous en deissions n'en seroient en riens plus ediffiés ou aprins ne n'entendroient point l'un langaige plus que l'autre neant plus que du .v<sup>e</sup>. livre de Boece *De Consolacion*, duquel la translation ne donne aux lays point plus declaracion que le latin, et, par adventure, leur rudesse ou mal entendement les pourroit mettre en erreur tele que miex vaulsist que il n'en eussent riens leu ne oÿ, comme nous ayons pour principe que il ne loist a aucun a desputer publiquement de la foi chrestienne, se ce n'est [l<sup>v</sup>]es escoles pour avoir la verité des matieres<sup>49</sup>.

À l'entame du onzième livre de la *Cité de Dieu*, Raoul de Presles rappelle qu'il commentera seulement la matière touchant à l'*istoire* et à la *poetrie*, à l'exclusion de la théologie, car il ne se considère pas comme intellectuellement légitime à le faire. Cependant, ajoute-t-il, s'il avait été théologien, il aurait refusé tout de même d'aborder les questions théologiques parce qu'il n'en faut pas « parler en françoys » : même si elles étaient exprimées dans la langue vernaculaire, les « purs layz » n'y comprendraient rien. Pis encore, du fait de « leur rudesse ou mal entendement », les laïcs risqueraient d'être induits en erreur ; il appartient donc aux écoles seules de « desputer publiquement de la foi chrestienne ».

La conviction que le savoir mal interprété peut se révéler dangereux conduit en effet les clercs à vouloir en contrôler la diffusion. Serge Lusignan souligne ainsi le cas de l'Université de Paris conduisant une enquête en 1375 parce qu'elle soupçonne la préparation d'une traduction du *Defensor pacis* de Marsile de Padoue, ouvrage condamné par Jean XXII en 1326, ou bien encore l'exemple de Jean Golein, maître en théologie de l'Université de Paris, interpolant dans sa traduction du *Rational des divins offices* de Guillaume Durand un traité du sacre royal, en réponse à un passage qu'il juge ambigu dans la *Cité de Dieu* de Raoul de Presles, afin de le clarifier et d'éviter qu'un lecteur maladroit en fasse une mauvaise interprétation<sup>50</sup>. De semblables réticences, d'égales précautions s'observent dans le domaine de la prédication, puisque certains prédicateurs prononcent

<sup>49</sup> Transcription du manuscrit Paris, Bibliothèque Nationale de France, français 22913, fol. 1v-2r. Cité dans : Pierre-Yves Badel, *Le Roman de la Rose au XIV<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, p. 173-174.

<sup>50</sup> Serge Lusignan, « Université, savoir et langue française », *op. cit.*, p. 37-38.

intentionnellement des passages de leurs sermons en latin afin qu'ils ne soient pas compris de la frange illettrée de leur auditoire :

Dans son sermon pour la Purification au béguinage, Ranulphe de la Houblonnière mettait en garde les prêtres qui prétendaient offrir le sacrifice de l'autel sans se purifier d'abord du péché de chair. Raoul de Châteauroux note ici : «Hoc dicas eis latinis verbis, non laicalibus, propter scandalum», ce qu'avait dû faire le prédicateur lui-même, précisément pour éviter le scandale, pendant son sermon<sup>51</sup>.

Dans le prologue au second livre du *De remediis utriusque fortunae*, Pétrarque ne précise-t-il pas que la figure de Fortune n'est rien d'autre qu'une fiction rhétorique forgée à l'intention des illettrés? Les sages sauront reconnaître, derrière ce «surnom vulgaire», les questions autrement épineuses de la Providence et du libre-arbitre :

Mais comme je veisse par devant ces choses estre necessaires, meismement à ceulx qui feussent moins fondez en science, j'ay usé de nom sceu de eulx et commun, ne je ne suis pas ygnorant si que je ne sache bien que aultres en ont dit confusement, et saint Jherosme très brièvement, quant il dit : «Il n'est destinée ne fortune.» Donques l'entendement commun recongnouistra cy en droit sa manière de parler; mais les sages, qui sont très pou, sauront bien que je entens, ne ne seront point troublez par surnom vulgal<sup>52</sup>.

Les divers exemples que nous avons relevés, de Richard de Bury à Jean Golein en passant par Raoul de Presles ou Pétrarque, révèlent que la traduction en langue française de matières scientifiques ou théologiques originellement transmises en latin constitue un enjeu capital aux yeux des clercs et fait l'objet d'un contrôle très attentif: les ouvrages vernaculaires étant par nature destinés à une diffusion élargie, leur lecture par un laïc

<sup>51</sup> Nicole Bériou, *L'avènement des maîtres de la Parole*, op. cit., vol. 1, p. 236.

<sup>52</sup> *Des remedes de l'une et l'autre fortune*, traduction française du *De remediis utriusque fortunae* de Francesco Petrarca, réalisée par Jean Daudin à la demande de Charles V avant 1378. Transcription du manuscrit Paris, Bibliothèque nationale de France, français 1117 dans : Léopold Delisle, «Anciennes traductions françaises du traité de Pétrarque sur les remèdes de l'une et l'autre fortune», *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*, 34, 1 (1891), p. 273-304, ici p. 301.

illettré présente un risque majeur de lecture hétérodoxe<sup>53</sup>. Mal compris et erronément interprétés, les textes peuvent être néfastes, voire dangereux : il est donc nécessaire d'empêcher une circulation incontrôlée des livres et un accès débridé au savoir, bref de préserver la prérogative des clercs sur la science, afin d'éviter que les laïcs, intellectuellement mal armés face à l'écrit, n'en tirent détriment plutôt que profit. Ainsi, les clercs prétendent s'assurer de la rectitude des idées propagées par les livres en français et de l'orthodoxie de leur interprétation, si nécessaire en retranchant les matières sensibles ou trop complexes<sup>54</sup>.

### La résistance des clercs

Outre l'exercice d'un contrôle attentif des textes et des livres en circulation, le malaise des clercs débouche sur une forme de résistance à la vernacularisation du savoir et des pratiques lettrées. Comme nous l'avons déjà rappelé, Serge Lusignan a souligné en effet les étapes de l'entrée du français à la Chancellerie au cours du xiv<sup>e</sup> siècle : alors que son usage est imposé en octobre 1330 par le roi Philippe VI, les clercs font pression sur son fils, Jean II, pour revenir à l'emploi exclusif du latin, avant que la langue vernaculaire s'implante définitivement comme deuxième langue du roi sous le règne de Charles V<sup>55</sup>. Cet effet d'aller-retour est très remarquable parce qu'il traduit l'attachement des clercs de la Chancellerie au latin et à sa valeur symbolique en particulier, considérée comme un marqueur sociologique et culturel :

<sup>53</sup> Sur le problème de l'interprétation erronée du laïc dans le cadre spécifique de la littérature dévotionnelle, voir : Geneviève Hasenohr, « Les lectures religieuses des laïcs dans la France du xv<sup>e</sup> siècle : norme et pratique, lumières et ombres », dans *Textes de dévotion et lectures spirituelles en langue romane, op. cit.*, p. 147-164, ici p. 161-162.

<sup>54</sup> Nous employons le terme *orthodoxie* dans l'acception définie par Gérard Leclerc : « L'énoncé orthodoxe, c'est celui qui, non content de se référer aux textes de l'Écriture, aux autorités canoniques, produit des raisons et un sens qui sont en conformité avec les énoncés admis par la tradition et les autorités institutionnelles qui l'incarnent. L'énoncé orthodoxe voit l'autorité énonciative des textes circonscrite par l'autorité institutionnelle, celle de l'Église, celle de l'Université qui énonce sous son contrôle. » Gérard Leclerc, *Histoire de l'autorité. L'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance*, Paris, PUF, 1996, p. 35.

<sup>55</sup> Serge Lusignan, *La langue des rois au Moyen Âge, op. cit.*, p. 147-149.

Jusqu'à la fin du Moyen Âge, le chancelier, les notaires et les parlementaires sont restés de fervents défenseurs de la langue savante. [...] La maîtrise du latin constituait le premier signe extérieur qui les distinguait des autres serviteurs et proches du roi. [...] Au plan idéologique, les juristes royaux considéraient le latin comme la langue par excellence du pouvoir et de la majesté; elle leur apparaissait la mieux apte à porter la parole d'un roi qu'ils se représentaient à l'image de l'empereur. Le latin possédait ce caractère de permanence dans le temps et dans l'espace, essentiel à l'expression du droit, dont ils trouvaient le modèle dans le corpus de Justinien<sup>56</sup>.

Ainsi, au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle, les clercs de la Chancellerie résistent à l'imposition du français dans l'écriture juridique du roi et restent profondément attachés au latin. Contraints pourtant d'employer la langue vernaculaire, ils ne tarderont pas à en latiniser la graphie afin de la rendre plus noble et solennelle. De même, Christine Silvi soupçonne une forme de résistance à la vernacularisation intégrale de la culture cléricale dans le chef des encyclopédistes de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, interprétant leurs silences comme des stratagèmes destinés à préserver et pérenniser leur empire sur le savoir :

Mais manifester de la réticence, c'est surtout se donner la possibilité de dire encore et assurer, par ce biais, la pérennité de l'entreprise didactique, le clerc sachant très bien que, s'il avait d'emblée tout révélé, il n'aurait plus rien à dire. La réticence est un appel à la parole et toutes ces marges de vide que le discours contient sont en attente d'être comblées. Tant qu'il y aura des merveilles à comprendre, des phénomènes naturels à expliquer, la survie du clerc est assurée<sup>57</sup>.

Enfin, la dernière conséquence de l'exploitation politique du savoir par le pouvoir nous semble être, par réaction à la pesanteur du joug, le renforcement de la conscience partagée par les clercs de constituer une classe à part dans la société médiévale, et l'accomplissement d'un programme d'autopromotion des lettrés débouchant sur l'affirmation de l'existence d'une aristocratie cléricale. Au-delà du processus d'anoblissement réel de certains hommes de savoir, arborant titres et blasons et constituant les premières phalanges d'une noblesse de robe encore à naître à la fin

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 147-148.

<sup>57</sup> Christine Silvi, « Les figures de la réticence », *op. cit.*, p. 152-153.

du Moyen Âge<sup>58</sup>, c'est l'assimilation symbolique du savoir à une forme de noblesse qui nous paraît révélatrice de l'état d'esprit des clercs : par la dignité propre de leur science, mais aussi par la notion de service les liant au roi comme le vassal au suzerain, ils revendiquent un statut aristocratique et considèrent la *clergie* à l'égal de la *chevalerie*<sup>59</sup>. Examinant les prologues des livres I, III et IV des *Chroniques* de Jean Froissart (le livre II en est dépourvu), Laurence Harf-Lancner a montré comment l'ambition cléricale d'occuper une position d'égalité avec la chevalerie s'affirmait progressivement au fil de l'œuvre :

On glisse de la glorification de la chevalerie à celle de la clergie et du clerc Froissart, dont on sent à chaque ligne l'assurance croissante. [...] Il est bien loin, le complexe d'infériorité qui marquait le clerc, dans les premiers prologues, face aux brillants exploits des chevaliers : les deux fonctions sont ici rapprochées dans un même effort de dépassement de soi et dans le même plaisir procuré par cette quête de la perfection<sup>60</sup>.

Dans cet esprit, les clercs promeuvent volontiers l'alliance idéale de la *clergie* et de la *chevalerie* au service du pouvoir monarchique et de la prospérité du royaume. Le thème est commun dans la littérature du temps, chez Philippe de Vitry, qui donne la Science au côté de la Foi et de la Chevalerie dans le *Chapel des fleurs de lis* (1335), chez Jean Froissart, qui distingue les «chevaliers en armes» et les «chevaliers en lois», ou encore dans l'anonyme *Livre des faits de Jean le Meingre dit Boucicaut* (1409), qui compte la chevalerie et la science comme les «deux piliers pour étayer l'ordre des lois divines et humaines»<sup>61</sup>. On le trouve également exprimé dans le *Roman de Fauvel*, où, décrivant le jardin de Douce

<sup>58</sup> Sur la question de l'ascension sociale des universitaires et de la constitution d'une noblesse de robe, voir à titre d'exemple l'étude suivante : René Fédou, *Les hommes de loi lyonnais à la fin du Moyen Âge. Étude sur les origines de la classe de robe*, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

<sup>59</sup> Jacques Verger, *Les gens de savoir en Europe*, op. cit., p. 211-217.

<sup>60</sup> Laurence Harf-Lancner, «Les prologues des *Chroniques* de Froissart : de la prouesse du chevalier à la gloire du clerc», dans *Seuils de l'œuvre dans le texte médiéval*, éd. Emmanuèle Baumgartner et Laurence Harf-Lancner, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2002, t. 1, p. 147-175, ici p. 170-171.

<sup>61</sup> Ces exemples sont donnés dans : Dominique Boutet et Armand Strubel, *Littérature, politique et société*, op. cit., p. 221.

France, le narrateur évoque la « fleur espanie / De sens et de chevalerie »<sup>62</sup> (v. 5747-5748) ; cela ne doit pas nous étonner puisque, comme le souligne Jacques Verger, la conscience de « former un groupe social non seulement spécifique mais stable et homogène »<sup>63</sup> s'exprime dans le milieu des clercs du roi – où le *Roman de Fauvel* a été composé – plus fort et plus tôt qu'ailleurs. L'ambition aristocratique des clercs se traduit encore par la répétition acharnée du *topos* opposant la fausse et vaine noblesse de naissance à l'authentique noblesse de cœur, faite d'intelligence et de vertu. Dans le *Roman de la Rose* comme dans le *Roman de Fauvel* (v. 1095-1100), le dénigrement de l'homme tirant gloire de s'être seulement « donné la peine de naître » n'a rien de révolutionnaire, comme chez Beaumarchais (*Le mariage de Figaro*, v, 3), mais il trahit au contraire l'ambition de clercs voulant, par leur valeur individuelle, appartenir au sérail des bien-nés :

Lorsque Jean de Meun parle – et personne avant lui n'en avait si bien parlé – de l'égalité, de la liberté, lorsqu'il écrase de son mépris tous ces gens qui se réclament, parce qu'ils sont bien nés, de la noblesse alors que leur âme est souillée de vilénie, ne croyons pas qu'il appelle à changer la société. [...] L'égalité, la liberté il les réclame, mais à l'intérieur de l'enclos. De cet enclos qui doit s'ouvrir non seulement à la naissance mais à la valeur<sup>64</sup>.

C'est là un changement majeur. Au XII<sup>e</sup> siècle, les clercs ne se contentaient pas de revendiquer l'égalité avec la chevalerie : ils affirmaient impassiblement leur supériorité. Depuis le haut Moyen Âge, l'Église proclame que le pouvoir spirituel commande au pouvoir temporel, que le clergé domine la royauté<sup>65</sup>. La Réforme grégorienne confirme cette hiérarchisation des états ; on en trouve encore l'héritage dans le *Policraticus*, où, comme nous l'avons souligné plus haut, Jean de Salisbury compare le prince à la tête du corps social et le clerc à son âme pour prouver la primauté de celui-ci sur celui-là. Comment expliquer qu'au XIV<sup>e</sup> siècle, les clercs se satisfassent désormais d'être les égaux des chevaliers ? L'histoire de la *clergie* – dont nous avons retracé les étapes essentielles dans les pages

<sup>62</sup> *Le Roman de Fauvel*, éd. Armand Strubel, *op. cit.*, p. 656 : v. 5747-5748.

<sup>63</sup> Jacques Verger, *Les gens de savoir en Europe*, *op. cit.*, p. 217.

<sup>64</sup> Georges Duby, « Le Roman de la Rose », *op. cit.*, p. 112.

<sup>65</sup> Dominique Boutet et Armand Strubel, *Littérature, politique et société*, *op. cit.*, p. 30.

précédentes – permet de le comprendre : les clercs se sont subdivisés entre ecclésiastiques et intellectuels, induisant une fragilisation du monopole de l'Église sur le savoir et une sorte de « fuite des cerveaux » accomplie par les clercs transfuges à destination des cours féodales. Les ecclésiastiques ont été matés, le pouvoir temporel ayant remporté une bataille décisive – mais non la guerre – sur le pouvoir spirituel à l'issue du conflit entre Philippe le Bel et Boniface VIII. Quant aux intellectuels, le prince s'efforcera, tout au long du *xiv<sup>e</sup>* siècle, de les assujettir, c'est-à-dire au sens propre d'en faire des sujets, rémunérés et soumis à son autorité, les engageant en qualité d'hommes de plume et d'administrateurs certes, mais, surtout, les exhibant comme des faire-valoir culturels.

Mis en concurrence avec une noblesse que le monarque s'acharne également à dompter, les clercs tantôt se lamentent, tantôt se rengorgent. Lorsqu'ils pleurent sur leur sort, ils s'abandonnent à dresser des autoportraits où, de façon topique aux *xiv<sup>e</sup>* et *xv<sup>e</sup>* siècles, l'écriture est liée à la laideur, la cécité et la claudication afin d'exprimer l'inconfort d'une situation sociale soumise aux aléas du patronage :

Borgne et boiteux, (la boiterie renvoyant également et pour une très vaste zone culturelle à l'impuissance), le poète désigne en lui, par cette perte de l'intégrité physique, la dépendance. Signe d'humilité ou d'humiliation, le borgne œil des poètes signale leur condition. [...] Il assure la posture de la requête. Il transforme le poète en quémandeur, quémandeur de charges et d'argent, quémandeur de cheval en particulier. Le thème est fréquent, comme si le manque de cet attribut qui définit la noblesse désignait par excellence la position sociale de ces « rudes bœufs », de ces « chétifs veaux et lourds »<sup>66</sup>.

Lorsqu'ils pavoisent au contraire, les clercs prétendent crânement rivaliser avec la chevalerie pour occuper la première place dans l'entourage du roi. C'est la raison pour laquelle ils affirment et revendiquent l'utilité du savoir au bon gouvernement et au bien commun ; c'est aussi pour cela qu'ils promeuvent activement le modèle du roi lettré et sage, travaillant à la justice et à la paix du royaume. Ce modèle, en effet, est d'origine cléricale et trahit l'influence des clercs :

<sup>66</sup> Jacqueline Cerquiglini, « L'écriture louche. La voie oblique chez les Grands Rhétoriciens », dans *Les Grands Rhétoriciens*, vol. 1, Milan, Università Cattolica del Sacro Cuore, 1985, p. 21-31, ici p. 25.

Les chevaliers rêvaient d'un tout autre prince, qu'ils voyaient beau, bon, hardi, preux, valeureux, fidèle, protégeant ses vassaux et son peuple par des vertus chevaleresques portées à leur perfection<sup>67</sup>.

L'onomastique ne doit rien au hasard. Par contraste avec celui de Philippe le Hardi, le surnom de Charles le Sage prouve la victoire du camp des clercs sur le camp des chevaliers : ce sont les clercs qui ont pris l'ascendant à la cour, parlent à l'oreille du roi et influencent son gouvernement – quitte à lui rappeler, de manière incidente, la vanité et la fragilité du pouvoir des princes. Exploitant en effet, comme les réformateurs grégoriens avant eux<sup>68</sup>, l'image suggestive de la roue de Fortune, les clercs répètent sans cesse au souverain que le pouvoir mondain n'est rien s'il n'est pas éclairé et guidé par leur savoir<sup>69</sup>.

\*  
\* \*

Ainsi, au <sup>xiv</sup>e siècle, les tentatives de soumission du savoir par le pouvoir semblent provoquer la naissance d'un sentiment de malaise chez les clercs, balancés entre l'occasion qu'ils espèrent d'avoir une influence

<sup>67</sup> Bernard Guenée, *L'Occident aux <sup>xiv</sup>e et <sup>xv</sup>e siècles*, *op. cit.*, p. 140.

<sup>68</sup> En effet, Jean Wirth situe la résurgence de la figure de Fortune à la fin du <sup>xii</sup>e siècle dans le contexte de la Réforme grégorienne. Alors que les réformateurs ecclésiastiques affirment la primauté du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel et déprécient fortement la société laïque, ils se seraient servis de la déesse pour humilier le siècle : « L'Église, qui prétend régir le monde au nom de Dieu et durer éternellement, produit une caricature du monarque laïque, sous l'aspect d'un pantin ambitieux qui usurpe un pouvoir indu pour replonger aussitôt dans le néant. L'histoire profane devient ainsi un temps circulaire et insignifiant, fait de l'ascension et de la chute des gloires mondaines. » Ainsi, dans le discours des réformateurs, les pouvoirs profanes ne découlent plus de la Providence divine, mais des caprices de Fortune. Cf. Jean Wirth, « L'iconographie médiévale de la roue de Fortune », dans *La Fortune. Thèmes, représentations, discours*, éd. Yasmina Foehr-Janssens et Emmanuelle Métry, Genève, Droz, 2003, p. 105-127, ici p. 118.

<sup>69</sup> « [...] instruire, éduquer, c'est pour le maître se poser d'emblée comme supérieur à son élève dans l'ordre du savoir, exhiber cette supériorité, la revendiquer même ; c'est ensuite lui apprendre, à l'aide d'*exempla* notamment [...], que la force que le prince détient, que le pouvoir qui est le sien n'est rien, ou du moins pas grand-chose, sans le "sens" et le "savoir", concrètement les précieux conseils, que seul le clerc est susceptible de lui donner et qu'il n'y a pas d'action efficace sans un bon mentor. » Christine Silvi, « Les figures de la réticence », *op. cit.*, p. 150-151.

sur la conduite des affaires publiques et la crainte qu'ils nourrissent de voir le capital intellectuel qui les distingue leur échapper et être disséminé aux quatre vents. En réaction à cela, les clercs adoptent une stratégie de surdétermination de leur identité socio-culturelle et de survalorisation de leur prestige de classe, en affirmant la noblesse du savant – ce qui, en réalité, révèle leur défaite: à la conviction de la supériorité sur l'aristocratie au cœur du siècle courtois succède, deux cents ans plus tard, la revendication de la simple égalité. La vernacularisation du savoir clérical, menée à l'instigation des princes aussi bien qu'à celle des clercs, n'est sans doute pas étrangère à cette évolution.

En effet, l'âge des derniers Capétiens (1285-1328) apparaît comme une période de transition entre deux modalités distinctes de relation des clercs aux instances du pouvoir – de l'autonomie des clercs d'université au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle à l'assujettissement des poètes-serviteurs au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle. Comment les interactions entre les gens de savoir et la haute aristocratie ont-elles façonné les enjeux politiques, sociaux et culturels des premières décennies du XIV<sup>e</sup> siècle et ont-elles informé les textes de notre corpus en particulier? Le *Roman de Fauvel* et l'*Ovide moralisé* semblent en effet être les témoins d'une époque-charnière dans le processus d'acclimatation de la culture cléricale au contexte vernaculaire, une période de négociation entre les langues française et latine. Portent-ils la trace de cet entremêlement du savoir et du pouvoir – poussé à un degré jusqu'alors inédit – et traduisent-ils, d'une façon ou d'une autre, l'inquiétude des clercs, que nous avons cru déceler face à la mainmise du pouvoir?

Le bilinguisme de nos textes ne peut manquer de poser question. En première analyse, il paraît soit résulter du fait qu'à l'entame de l'ère du moyen français, la frontière entre les langues ne paraît pas infranchissable et qu'une forme de continuité est ressentie comme possible dans l'usage de l'une et de l'autre; soit, au contraire, il consiste en une contre-offensive des clercs, qui, voyant menacés le prestige et l'autorité qu'ils tiraient jusque-là de leur accès exclusif à l'écrit, réaffirment leur prérogative sur la science en mettant en scène la fracture des langues<sup>70</sup>. Introduire du latin

<sup>70</sup> C'est, envisagée sous l'angle sociologique, la distinction codicologique que Françoise Viellard établit entre les « manuscrits qui isolent le latin du français par leur présentation » et « ceux qui gomment, consciemment ou parce qu'elles leur sont naturelles, les fractures linguistiques ». Cf. Françoise Viellard, « La traduction

dans un texte français, dans le contexte de la cour de France au début du xiv<sup>e</sup> siècle, n'est-ce pas résister à l'exploitation des intellectuels par le politique? Ainsi, l'usage du bilinguisme pourrait servir à réaffirmer la grandeur des clercs, leur indépendance, leur supériorité face à la tentation hégémonique d'un pouvoir royal centralisateur et face à l'égoïsme symbolique d'une noblesse peu partageuse de ses privilèges.

C'est à la lumière de ces questions que nous prétendons observer les textes de notre corpus. Pour ce faire, il nous faudra répondre à une série de questions portant sur :

- l'identité des auteurs: sont-ils des universitaires? si oui, à quel « camp » appartiennent-ils: celui des ecclésiastiques ou des intellectuels? celui des « progressistes » ou des « conservateurs »?
- l'*intentio auctoris*: pourquoi écrivent-ils? pourquoi s'adressent-ils à des laïcs? pourquoi mettent-ils à leur disposition – en langue vernaculaire – les fruits de la culture cléricale?
- le choix du bilinguisme: pourquoi introduisent-ils du latin dans des textes adressés à des laïcs – mieux: à des princes ayant fait le choix, politiquement signifiant, de la promotion active du français?

Avant de tirer des conclusions d'ordre sociologique, il est nécessaire d'analyser le bilinguisme du corpus d'une façon strictement littéraire, en observant les effets esthétiques et stylistiques que la cohabitation des langues française et latine engendre. Tel est l'objet de la deuxième et de la troisième partie de l'ouvrage, respectivement consacrées à l'étude du *Roman de Fauvel* et de l'*Ovide moralisé*. Dans la conclusion générale, nous rassemblerons enfin nos réflexions sur l'usage du bilinguisme et proposerons une interprétation synthétique du corpus à la lumière de l'hypothèse, que nous venons de formuler, de la résistance des clercs.

---

des *Disticha Catonis* par Jean Le Fèvre: perspectives codicologiques», dans *Approches du bilinguisme latin-français au Moyen Âge. Linguistique, codicologie, esthétique*, éd. Stéphanie Le Briz et Géraldine Veyseyre, Turnhout, Brepols, 2010, p. 207-238, ici p. 207.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution - No commercial use.

DEUXIÈME PARTIE

LE *ROMAN DE FAUVEL* INTERPOLÉ

Modalités du remaniement bilingue  
d'un texte vernaculaire à la Chancellerie royale  
dans le premier quart du xiv<sup>e</sup> siècle

This work is licensed under the Creative Commons Attribution - No commercial use.

## INTRODUCTION À LA DEUXIÈME PARTIE

Le *Roman de Fauvel* est un texte vernaculaire composé de deux livres, rédigé dans le courant des années 1310 dans le milieu de la Chancellerie royale à Paris. Le premier livre consiste en une revue satirique des états du royaume de France, au cours de laquelle le narrateur constate avec amertume le fait que le cheval Fauvel a abandonné son étable modeste pour s'élever au-dessus de sa condition et que chacun, clerks comme laïcs, ne s'occupe que de *torcher Fauvel*, c'est-à-dire – au sens métaphorique de l'expression – de flatter les puissants pour accéder à une position plus élevée dans la société. Le second livre prend la forme d'une fable allégorique qui met en scène le cheval roux régnant en majesté sur le trône de France. Tracassé par l'instabilité de son succès, Fauvel se décide à demander la main de Fortune afin de s'attacher ses bonnes grâces ; lui ayant opposé une fin de non-recevoir, celle-ci propose au cheval une épouse de substitution en la personne de Vaine Gloire, sa suivante ; Fauvel et Vaine Gloire se marient, et leur descendance nombreuse dévaste et pille le Jardin de Douce France.

Le *Roman de Fauvel* a été conservé dans quatorze manuscrits au total. Douze étaient connus de l'éditeur Arthur Långfors, dont deux ne contiennent que le livre 1 – en entier (Dijon, Bibliothèque municipale, ms. 525) ou à l'état fragmentaire (Paris, BnF, nouv. acq. fr., ms. 4579) – et un autre ne contient qu'un fragment de vingt-quatre vers (Épinal, Bibliothèque municipale, ms. 189)<sup>1</sup>. Un manuscrit supplémentaire, préalablement identifié par Françoise Vielliard<sup>2</sup>, a été pris en compte par Jean-Claude Mühlethaler (Cologne [Genève], Fondation Martin Bodmer, ms. 71), ainsi qu'un fragment des 128 premiers vers qu'il a

---

<sup>1</sup> Gervais du Bus, *Le Roman de Fauvel*, éd. Arthur Långfors, Paris, SATE, 1914-1919, p. XI-XXVIII.

<sup>2</sup> Voir la notice dans : Françoise Vielliard, *Manuscrits français du Moyen Âge*, Cologne-Genève, Fondation Martin Bodmer, 1975, p. 150-152.

découvert (Leiden, Universiteitsbibliotheek, Ltk 575, fol. 35r-v)<sup>3</sup>. Parmi ces quatorze témoins, le manuscrit Paris, BnF, français 146 se distingue de façon remarquable : il comporte en effet, outre une série d'autres textes et chansons – dont la *Chronique métrique* attribuée à Geoffroi de Paris<sup>4</sup> –, une version largement remaniée du *Roman de Fauvel*. En plus d'additions ponctuelles, le texte y est enrichi de deux longues interpolations narratives (la plainte de Fauvel amoureux, et les festivités données pour les noces de Fauvel et Vaine Gloire), d'un vaste corpus de 160 pièces musicales et d'une série de 78 miniatures<sup>5</sup> dont l'ampleur est tout à fait inédite dans la tradition manuscrite<sup>6</sup>. Le manuscrit français 146 présente ainsi une double particularité : d'une part, il conserve, de façon paradoxale, une version profondément remaniée du *Roman de Fauvel* tout en étant le plus ancien témoin conservé du texte ; d'autre part, il constitue, selon l'expression d'Armand Strubel, un manuscrit « multimédia »<sup>7</sup> où le texte, l'image et la musique se conjuguent et se confrontent dans une ébourifante exploration des potentialités synesthétiques de la littérature.

La spécificité du *Roman de Fauvel* remanié n'a pas manqué de soulever des problèmes d'ordre pratique et méthodologique. En effet, les différents canaux d'expression y entrent en interaction comme nulle part ailleurs, et il convient d'analyser l'œuvre comme un tout, un édifice enchevêtré, complexe et profondément signifiant ; ainsi, par exemple, les pièces musicales intégrées au *Roman* entretiennent avec le texte narratif

<sup>3</sup> Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir. Lire la satire médiévale*, Paris, Champion, 1994, p. 18, n. 7.

<sup>4</sup> *La chronique métrique attribuée à Geoffroy de Paris*, éd. Armel Diverrès, Paris, Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg, 1956.

<sup>5</sup> François Avril attribue la réalisation de ces enluminures au « Maître du *Roman de Fauvel* », atelier parisien actif de 1315 à 1337, dont il identifie la production dans une quarantaine d'autres manuscrits. Cf. *Le Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chaillou de Pessain. A Reproduction in Facsimile of the Complete Manuscript Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds français 146*, éd. Edward H. Roesner, François Avril et Nancy Freeman Regalado, New York, Broude, 1990, p. 46.

<sup>6</sup> Trois manuscrits ouvrent le *Roman* sur une miniature unique représentant les états en train de *torcher* Fauvel (Tours, BM, ms. 947, fol. 155r ; Dijon, BM, ms. 525, fol. 158bis ; Paris, BnF, fr. 580, fol. 123r). Deux manuscrits comptent deux miniatures, l'une représentant les états *torchant* Fauvel, l'autre Fortune tournant sa roue (Paris, BnF, fr. 2195, fol. 148r et 156v ; Saint-Petersbourg, Bibliothèque nationale de Russie, fr. 8° v. XIV. 0001 [ancienne cote : 5.2.101], fol. 1r et 20r).

<sup>7</sup> *Le Roman de Fauvel*, éd. Armand Strubel, Paris, LGE, 2012, p. 13.

des relations infiniment plus diverses – ce dont nous tenterons de rendre compte<sup>8</sup> – que celles que l'on peut observer au sein d'un *Guillaume de Dole*<sup>9</sup>. Le *Roman de Fauvel* du manuscrit français 146 constitue donc un terrain de jeu privilégié pour les études pluri- et interdisciplinaires. Or, si l'on adopte une définition stricte de l'interdisciplinarité, il faut reconnaître que les études sont rares à pouvoir prétendre à ce titre : signalons parmi celles-ci l'introduction au *fac-simile* du manuscrit<sup>10</sup> – qui unit les perspectives musicologique d'Edward H. Roesner, littéraire de Nancy F. Regalado et d'histoire de l'art de François Avril – et le recueil d'articles issu du colloque ayant réuni à Paris en 1994 des spécialistes d'horizons disciplinaires variés<sup>11</sup>. Pour le reste, on distingue au moins trois traditions d'études « monodisciplinaires » se révélant particulièrement foisonnantes dans la bibliographie consacrée au *Roman de Fauvel* du manuscrit français 146, parmi lesquelles quelques travaux majeurs doivent être signalés :

- en littérature : les études pionnières de Gaston Paris<sup>12</sup> et Charles-Victor Langlois<sup>13</sup>, ainsi que les ouvrages plus récents de Margherita Lecco<sup>14</sup> et de Jean-Claude Mühlethaler<sup>15</sup> – qui, dépassant une perspective strictement littéraire, étudie en parallèle le texte et les miniatures (dont il établit le catalogue), et intègre assez largement le corpus des pièces musicales.

<sup>8</sup> Cf. p. 153-214.

<sup>9</sup> Cf. Michel Zink, *Roman rose et rose rouge. Le « Roman de la rose ou de Guillaume de Dole » de Jean Renart* [1979], 2<sup>e</sup> éd., Paris, Les Belles Lettres, 2014.

<sup>10</sup> *The Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chaillou de Pesstain*, op. cit.

<sup>11</sup> *Fauvel Studies. Allegory, Chronicle, Music, and Image in Paris*, Bibliothèque Nationale de France, MS Français 146, éd. Margaret Bent et Andrew Wathey, Oxford, Clarendon Press, 1998.

<sup>12</sup> Gaston Paris, « Le Roman de Fauvel », *Histoire littéraire de la France*, 32 (1898), p. 108-153.

<sup>13</sup> Charles-Victor Langlois, *La vie en France au Moyen Âge d'après quelques moralistes du temps*, Paris, Hachette, 1908, p. 276-304.

<sup>14</sup> Margherita Lecco, *Ricerche sul « Roman de Fauvel »*, Alessandria, Ed. dell'Orso, 1993.

<sup>15</sup> Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir*, op. cit. (le catalogue des miniatures se trouve aux pages 413-436).

- en musique : les travaux d'Emma Dillon<sup>16</sup> et d'Ardis Butterfield<sup>17</sup>.
- en codicologie : les études de Joseph Charles Morin<sup>18</sup> et de Richard et Mary Rouse<sup>19</sup>.

L'une des particularités probablement les plus remarquables du *Roman de Fauvel* remanié réside dans le fait que le corpus musical comprend des pièces en latin, en français et bilingues, faisant ainsi de la version conservée dans le manuscrit français 146 une œuvre non seulement « multimédia », mais aussi plurilingue. Or, la présence d'un corpus musical bilingue – qui matérialise la fracture socio-culturelle de la *litteratio* – nourrit un paradoxe fondamental : celui de la contradiction entre la vocation vernaculaire du texte et l'intégration de sections textuelles par définition inaccessibles au lectorat illettré. En effet, comme nous allons le rappeler plus loin, le manuscrit français 146 a été composé dans le milieu des clercs de la Chancellerie royale, mais il a vraisemblablement été adressé aux cercles aristocratiques de la Cour, si ce n'est au roi lui-même : écrit par des juristes issus des rangs du clergé lettré, il circule parmi les représentants de la haute aristocratie laïque d'expression vernaculaire. Situé au croisement d'intérêts, d'inclinations et d'aspirations divergentes à défaut d'être contradictoires, le *Roman de Fauvel* constitue une œuvre sociologiquement hybride : « The multilingualism of the music of *Fauvel* fr. 146 is not simply based on linguistic difference, then, but is also evocative of the knowledge and ideas attached to the languages and, what's more, their socio-historical meanings and contexts. »<sup>20</sup> C'est donc à l'analyse du

<sup>16</sup> Emma Dillon, *Medieval Music-Making and the Roman de Fauvel*, Cambridge / New York, Cambridge University Press, 2002.

<sup>17</sup> Ardis Butterfield, *Poetry and Music in Medieval France from Jean Renart to Guillaume de Machaut*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 200-214.

<sup>18</sup> Joseph C. Morin, *The Genesis of Manuscript Paris, Bibliothèque nationale, fonds français 146, with Particular Emphasis on the «Roman de Fauvel»*, thèse de doctorat, New York University, 1992.

<sup>19</sup> Richard H. Rouse et Mary A. Rouse, *Manuscripts and their Makers. Commercial Book Producers in Medieval Paris, 1200-1500*, 2 vol., London / Turnhout, Harvey Miller, 2000. Le chapitre consacré au manuscrit français 146 se trouve au vol. 1, p. 203-234.

<sup>20</sup> Michelle Bolduc, «Musical Multilingualism in *Le Roman de Fauvel* (Paris, Bibliothèque nationale, MS fonds français 146)», dans *Medieval Multilingualism*.

bilinguisme du *Roman de Fauvel* que notre étude est consacrée, envisagé du point de vue des enjeux esthétiques, éthiques et sociolinguistiques que revêt la cohabitation des langues latine et française.

En prenant en compte la question du bilinguisme et en l'inscrivant dans le contexte socio-culturel des milieux de production et de réception du manuscrit français 146, notre ambition est de donner du sens à l'insertion des pièces musicales dans le *Roman de Fauvel*. C'est en effet une conviction très largement partagée par la critique que celles-ci ne sauraient être réduites à leur fonction ornementale, mais qu'elles jouent au contraire un rôle signifiant – parfois évident, souvent énigmatique – dans leurs diverses modalités d'interaction avec le texte narratif; en d'autres mots, rien ne semble devoir être le fruit du hasard dans le *Roman de Fauvel*, et dans le manuscrit français 146 en général<sup>21</sup>. Si un tel postulat fait courir à toute analyse le risque de la surinterprétation, il n'en demeure pas moins que de nombreux détails, *a priori* imperceptibles ou insignifiants en apparence, sont sans conteste porteurs d'un sens délibérément élaboré<sup>22</sup>. Le *Roman de Fauvel* remanié s'accommode donc particulièrement bien d'une analyse d'extrême détail, d'une herméneutique de l'infime cherchant la signification profonde du texte dans le décodage des indices accumulés.

---

*The Francophone World and Its Neighbours*, éd. Christopher Kleinhenz et Keith Busby, Turnhout, Brepols, 2010, p. 303-323, ici p. 306.

- <sup>21</sup> Margaret Bent et Andrew Wathey, « Introduction », dans *Fauvel Studies*, *op. cit.*, p. 1-24, ici p. 8: « Moreover, the interrelationships emerging between the many components of the work, both within the *Roman de Fauvel* itself, where text, additions, music, and images are tellingly arranged on the pages, and between it and the other contents of the manuscript, increasingly make it appear to have been planned as a whole. »; Edward H. Roesner, « Labouring in the Midst of Wolves: Reading a Group of “Fauvel” Motets », *Early Music History*, 22 (2003), p. 169-245, ici p. 241, n. 150: « Has recent research on Fauvel gone too far, reading too much into what can be found in MS fr. 146 in its pursuit of the fame at the expense of common sense? I do not share the concerns in this regard [...]. My own experience with the manuscript convinces me that it is a highly cohesive artefact, the parts of which inform each other, often in subtle ways, at every turn and over large spans. »
- <sup>22</sup> Emma Dillon suggère par exemple d'interpréter poétiquement un détail du manuscrit: « The final two lines of music in the triplum are absent from fr. 146. [...] While this may be a scribal oversight, everything else about these folios suggests deliberate design. » Emma Dillon, « The Profile of Philip V in the Music of *Fauvel* », dans *Fauvel Studies*, *op. cit.*, p. 215-231, ici p. 223.

Ainsi, notre enquête s'inscrit dans la tradition des études monodisciplinaires et consiste en une analyse strictement littéraire du texte narratif et du texte «lyrique» – c'est-à-dire, au sens large du terme, les paroles accompagnant la mélodie des pièces musicales intégrées au *Roman*. Cela n'empêche naturellement pas que nous puissions, quand l'occasion s'en présente, tirer profit des analyses d'esthétique musicale fournies par la critique musicologique, ou intégrer à notre étude des observations relatives à l'iconographie. Cependant, l'ancrage résolument littéraire de l'étude est à la fois le corollaire de nos propres compétences intellectuelles et méthodologiques et, nous espérons en convaincre le lecteur, l'occasion de révéler la cohérence profonde et l'articulation subtile – riches d'effets de sens – des textes, *tous* les textes, du *Roman de Fauvel* remanié.

À l'image des études critiques, les diverses éditions du *Roman de Fauvel* remanié ont souvent consisté, pour d'évidentes raisons pratiques et de spécialisation disciplinaire, en la publication séparée du texte narratif et des pièces musicales<sup>23</sup>. C'est la raison pour laquelle notre étude se basera sur la récente édition d'Armand Strubel<sup>24</sup>. Si elle n'est pas exempte de coquilles, mélectures et lacunes – que nous corrigerons sur la base du manuscrit en signalant scrupuleusement nos interventions –, elle fournit en quelque sorte la synthèse de deux ouvrages: d'une part, l'édition de la version de base du *Roman de Fauvel*<sup>25</sup> – accompagnée de certaines des interpolations narratives du manuscrit français 146 – et d'autre part, l'édition intégrale du texte des pièces musicales et des interpolations non éditées dans l'édition de la version de base<sup>26</sup>. En effet, l'édition d'Armand Strubel constitue la seule édition intégrale du *Roman de Fauvel* du manuscrit français 146, comportant l'ensemble du texte narratif, des paroles des

<sup>23</sup> Cf. p. 153-156 pour le détail des éditions des pièces musicales.

<sup>24</sup> *Le Roman de Fauvel*, éd. Armand Strubel, *op. cit.* Sauf mention contraire, le texte du *Roman de Fauvel* est donc toujours cité à partir de l'édition Strubel, en indiquant le numéro de vers dans le texte narratif (ex. : v. 2324) ou le numéro de la pièce musicale suivi du numéro de vers au sein de la pièce (ex. : PM 78, v. 22). De même, la traduction du texte latin des pièces musicales est due à Armand Strubel.

<sup>25</sup> Gervais du Bus, *Le Roman de Fauvel*, éd. Arthur Långfors, *op. cit.* Signalons l'existence d'une traduction italienne: Gervais du Bus et Chaillou de Pesstain, *Roman de Fauvel*, éd. Arthur Långfors, trad. Margherita Lecco, Milano, Luni, 1998.

<sup>26</sup> Emilie Dahnk, *L'hérésie de Fauvel*, Leipzig, Romanisches Seminar, 1935.

pièces musicales et des rubriques, ainsi qu'une description de chacune des miniatures; en outre, elle présente le double avantage de proposer un renvoi systématique aux vers correspondants de l'édition d'Arthur Långfors et de respecter la numérotation désormais conventionnelle des pièces musicales établie par Emilie Dahnk. Mis à part les deux *fac-simile* du manuscrit français 146<sup>27</sup> et la version numérisée consultable en ligne sur le portail Gallica de la Bibliothèque nationale de France<sup>28</sup>, l'édition d'Armand Strubel représente aujourd'hui le moyen d'accès le plus aisé au texte intégral du *Roman de Fauvel* remanié.

---

<sup>27</sup> *Le Roman de Fauvel. Reproduction photographique du manuscrit français 146 de la Bibliothèque nationale de Paris avec un index des interpolations lyriques*, éd. Pierre Aubry, Paris, Geuthner, 1907. *Le Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chaillou de Pesstain, op. cit.*

<sup>28</sup> Le manuscrit est consultable à l'adresse suivante: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8454675g>>

This work is licensed under the Creative Commons Attribution - No commercial use.

## CHAPITRE IV

## PRÉSENTATION GÉNÉRALE DU CORPUS

**ANALYSE EXTERNE : LE ROMAN DE FAUVEL  
EN CONTEXTE**

Les pages qui suivent n'offrent pas de matière originale, mais fournissent un état de l'art sur les divers éléments nécessaires à l'appréhension de l'œuvre dans son époque historique, politique et culturelle. Nous y rappelons les faits établis par la critique au sujet de l'auteur, la datation, le commanditaire et le destinataire du manuscrit français 146, tout en mettant en lumière les éléments et perspectives utiles à la suite de notre étude.

**L'auteur du *Roman de Fauvel***

Dans ses différentes versions, le texte du *Roman de Fauvel* fournit trois noms d'auteurs, délivrés sous la forme d'énigmes et à travers l'emploi d'un pseudonyme. Le premier livre de la rédaction originale est anonyme. Dans certains manuscrits<sup>1</sup>, le second livre est signé sous forme de rébus: « Ge rues doi .v. boi .v. esse / Le nom et le sournom confesse / De celui qui a fet cest livre. » (Långfors, v. 3277-3279) Après que les rédacteurs de la notice du manuscrit Paris, BnF, fr. 2195 ont cru devoir attribuer le *Roman* à un certain Rues<sup>2</sup>, Gaston Paris a proposé la solution de cet *engin*: « *Doi* et *boi* sont les anciens noms des lettres *d* et *b*, *esse* est celui de la lettre *s*; l'énigme

<sup>1</sup> Arthur Långfors relève le rébus dans quatre manuscrits: Paris, BnF, fr. 2140; Paris, BnF, fr. 2195; Paris, BnF, fr. 24375; Tours, BM, ms. 947.

<sup>2</sup> *Catalogue des manuscrits français*, éd. Henri-Victor Michelant, Michel Deprez, Paul Meyer, et al., t. 1, *Ancien fonds*, Paris, Firmin Didot, 1868, p. 372.

peut donc se lire, à notre avis, Gerues ou Gervais du Bus»<sup>3</sup>. Sur la base de ce décodage, Charles-Victor Langlois a identifié l'auteur à Gervais du Bus, notaire de la Chancellerie royale, en fonction dès la fin du règne de Philippe le Bel en 1313 et dont on trouve la dernière mention dans les documents en 1338<sup>4</sup>.

Dans la version remaniée du *Roman*, le rébus disparaît, mais on trouve à sa place, au fol. 23v col. b, deux mentions de noms d'auteurs (cf. v. 2919-2926, et la rubrique qui suit). Nous en donnons la transcription semi-diplomatique :

<g> . clerc le roy francois de rues  
 aus paroles qu'il a conceues  
 En ce livret qu'il a trouvé  
 Ha bien et clerement prouvé  
 Son vif engin son mouvement  
 Car il parle trop p[ro]prement  
 Ou livret ne querez ja men  
 Conge. diex le gart amen.  
 <C>i s'ensivent les addicions que  
 mesire Chaillou de Pesstain ha  
 mises en ce livre oultre les cho  
 ses dessus dites q[ui] so[n]t en cha[n]t

Sur la base de ce passage, Paulin Paris a considéré que François de Rues était l'auteur du *Roman de Fauvel*, et Chaillou de Pesstain son remanieur<sup>5</sup>. Charles-Victor Langlois a suggéré une autre interprétation du vers 2919 : voyant dans le blanc à l'initiale un espace destiné à recevoir le chiffre 1 et considérant le *g* minuscule comme l'indication non de l'initiale à peindre mais d'une correction à pratiquer sur le *d*, il propose de lire *de rues* comme *gerues*, c'est-à-dire Gervès<sup>6</sup>. L'hypothèse de Langlois est d'abord – comme il le reconnaît lui-même – problématique du point de vue de la rime. Notons ensuite que le tour de passe-passe consistant à voir dans la lettre d'attente *g* l'indication d'une correction à apposer paraît peu convaincant

<sup>3</sup> Gaston Paris, « Le Roman de Fauvel », *op. cit.*, p. 136.

<sup>4</sup> Charles-Victor Langlois, *La vie en France au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 283-285.

<sup>5</sup> Paulin Paris, *Les manuscrits français de la Bibliothèque du roi*, Paris, Techener, 1836, t. I, p. 314-315.

<sup>6</sup> Charles-Victor Langlois, *La vie en France au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 286-288.

dans la mesure où l'on trouve, dans le manuscrit, des corrections explicites faites à la plume<sup>7</sup> ; on s'explique donc mal pourquoi le copiste aurait ici fait montre d'une pudeur à corriger le texte dont il ne témoigne pas ailleurs. En réalité, c'est une pratique courante chez les clercs de la Chancellerie que de signer et de se désigner par la seule initiale de leur prénom, suivie de leur lieu d'origine. Il semble donc qu'il faille comprendre : « G., clerc du roi français, de Rues ». Élisabeth Lalou, qui voit dans ce « G. de Rues » un *alter ego* de Gervais du Bus, a proposé quelques hypothèses pour expliquer la forme *de rues* : elle y trouve un écho possible à *du bu* (pour *du Bus*), un jeu de mots sur *dervés* ou *desvé*, « fou », ou une épithète en forme de clin d'œil, par allusion soit aux nombreuses occurrences du verbe *ruer* soit à la présence de la *roue* de Fortune dans le *Roman*<sup>8</sup>. Quant à Chaillou de Pesstain, Charles-Victor Langlois propose de l'identifier au chevalier Raoul Chaillou, successivement bailli d'Auvergne, de Caux, de Touraine et membre de la Cour du roi dans les années 1310-1320, mort au plus tard au printemps de 1336-1337<sup>9</sup>. On remarquera enfin qu'aucune des lettres initiales de ces deux paragraphes n'a été réalisée et que, dans les deux cas, la lettre d'attente a été conservée – « soulignant probablement la présence dans ces vers des noms des auteurs »<sup>10</sup>.

Au terme de ce parcours, nous disposons donc de deux noms d'auteurs : Gervais du Bus, notaire de la Chancellerie royale, et Raoul Chaillou, chevalier au service du roi. La question de la paternité des différents livres

<sup>7</sup> Voir par exemple le v. 1415, où le mot *roy* est barré et exponctué (fol. 12r col. b).

<sup>8</sup> Élisabeth Lalou, « La Chancellerie royale à la fin du règne de Philippe IV le Bel », dans *Fauvel Studies*, *op. cit.*, p. 307-319, ici p. 315. Voir aussi : Élisabeth Lalou, « Le *Roman de Fauvel* à la chancellerie royale », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 152, 2 (1994), p. 503-509.

<sup>9</sup> Charles-Victor Langlois, *La vie en France au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 288-289.

<sup>10</sup> Élisabeth Lalou, « La Chancellerie royale à la fin du règne de Philippe IV le Bel », *op. cit.*, p. 315. Emma Dillon estime que l'absence des initiales souligne la dimension matérielle du texte et met donc en tension les figures d'auteur (Gervais du Bus) et de scribe / compilateur (Chaillou de Pesstain) comme co-créateurs du *Fauvel* remanié, cf. Emma Dillon, « The Art of Interpolation in the *Roman de Fauvel* », *Journal of Musicology*, 19, 2 (2002), p. 223-263, ici p. 235-236. Nous proposons une interprétation de cette curiosité visuelle dans la perspective d'une lecture globale du texte : Thibaut Radomme, « Jeux de lettres, jeu du texte. L'hermétisme du "Roman de Fauvel" (Paris, BnF, français 146) au service de la satire », dans *Belles Lettres. Les figures de l'écrit au Moyen Âge*, éd. Marion Uhlig et Martin Rohde, Wiesbaden, Reichert Verlag, 2019, p. 259-282, ici p. 260-264.

et versions est particulièrement confuse, et divise les critiques. Gaston Paris estime que le livre I est anonyme, le livre II est dû à Gervais du Bus et que, tandis que les pièces musicales intégrées jusqu'au fol. 23 sont le fait de François de Rues, les interpolations du second livre sont quant à elles réalisées par Chaillou de Pesstain<sup>11</sup>. Charles-Victor Langlois défend la thèse inverse, considérant que les livres I et II sont de la même main : celle de Gervais du Bus<sup>12</sup>. Constatant qu'aucun argument définitif n'existe en faveur de l'une ou l'autre thèse, Arthur Långfors adopte une position de compromis : « En l'absence de toute preuve absolument convaincante, il vaut mieux admettre un seul auteur que d'en supposer deux. »<sup>13</sup> Ce faisant, il conclut à l'hypothèse qui fait aujourd'hui le consensus le plus large : Gervais du Bus est l'auteur des deux livres de la version originale du *Roman de Fauvel*, et Chaillou de Pesstain est responsable de la version remaniée du manuscrit français 146<sup>14</sup>.

À ce stade de l'enquête, l'identification de Chaillou de Pesstain avec le chevalier Raoul Chaillou demeure problématique puisque, comme le souligne Armand Strubel, son « profil professionnel ne correspond guère à l'inspiration du texte »<sup>15</sup>, proprement cléricale, ni à l'hostilité à l'égard de la politique fiscale du roi qui y transparait<sup>16</sup>. Élisabeth Lalou propose de l'identifier plutôt à Geoffroi Engelor, dit Chalop de Persquen, notaire de la Chancellerie royale originaire de Bretagne dont on trouve la première trace en 1287 et qui disparaît des archives en 1334<sup>17</sup>. Quant à Emma

<sup>11</sup> Gaston Paris, « Le Roman de Fauvel », *op. cit.*, p. 136-137 et 153.

<sup>12</sup> Charles-Victor Langlois, *La vie en France au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 278-285.

<sup>13</sup> Gervais du Bus, *Le Roman de Fauvel*, éd. Arthur Långfors, *op. cit.*, p. LXXVII.

<sup>14</sup> Sylvie Lefèvre, « Chaillou de Pesstain » et « Gervais du Bus », dans *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Âge* [1964], éd. Geneviève Hasenohr et Michel Zink, Paris, Fayard, 1994, p. 236-238 et 518-519. Signalons que certains critiques, tels que Kevin Brownlee, défendent encore, avec des arguments convaincants, la thèse des trois auteurs : rédaction originale (livre I) anonyme, continuation (livre II) due à Gervais du Bus, et remaniement (manuscrit français 146) dû à Chaillou de Pesstain. Cf. Kevin Brownlee, « Authorial Self-Representation and Literary Models in the *Roman de Fauvel* », dans *Fauvel Studies*, *op. cit.*, p. 73-103, ici p. 102.

<sup>15</sup> *Le Roman de Fauvel*, éd. Armand Strubel, p. 21.

<sup>16</sup> Cf. *Le Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chaillou de Pesstain*, *op. cit.*, p. 53.

<sup>17</sup> Élisabeth Lalou, « La Chancellerie royale à la fin du règne de Philippe IV le Bel », *op. cit.*, p. 313-314.

Dillon, elle suggère, à la suite de Richard et Mary Rouse<sup>18</sup>, qu'il faille voir, derrière le prête-nom Chaillou de Pesstain présenté dans la rubrique comme l'auteur unique des additions de la version remaniée, un collectif de contributeurs (poètes, musiciens, peintres), un groupe de clercs de la Chancellerie – incluant peut-être Gervais du Bus lui-même<sup>19</sup> –, placés sous la houlette d'un « régisseur » et dédiés à la confection du manuscrit français 146<sup>20</sup>.

Enfin, comment interpréter la suppression du rébus donnant le nom *Gervès du Bus* dans le manuscrit français 146, au profit de l'ajout de la rubrique mentionnant *Chaillou de Pesstain*? Kevin Brownlee propose le scénario suivant: Chaillou de Pesstain efface la signature de Gervais du Bus à la fin du livre II – s'attribuant ainsi la paternité de l'œuvre – et la réintègre à un autre endroit du texte, d'une façon conforme aux usages internes de la Chancellerie; par ailleurs, il se nomme en toutes lettres, garantissant son auctorialité, mais d'un nom qui constitue en lui-même une énigme, s'assurant du même coup une certaine forme d'anonymat<sup>21</sup>. Élisabeth Lalou partage sensiblement les mêmes vues à ce sujet:

Apparemment Chalop a ressenti la nécessité de mettre le nom de Gervès du Bus dans une énigme. [...] Ce qui de ce fait est très étonnant est l'écriture de « Chaillou de Pesscain » *in extenso* et apparemment en clair. Cette clarté est d'ailleurs toute relative puisque Chalop est resté caché de 1317 jusqu'au 7 juillet 1994. Son énigme simple a parfaitement fonctionné pendant sept siècles<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> « The genesis of BNF fr. 146 as a visible and tangible object resulted from the interaction among author-patrons, scribes, illuminator, and notator(s), with perhaps a *libraire*-contractor to coordinate the work. » Richard H. Rouse et Mary A. Rouse, *Manuscripts and their Makers*, *op. cit.*, vol. I, p. 203.

<sup>19</sup> « The man who oversaw the production of the manuscript [...] could simply have drawn on the resources of the official bureaucracy and other court institutions, and on the talents of such members of the *clergie* as Gervès du Bus (who in 1315-1318 could easily have been involved in reworking the *roman* he had completed shortly before to accommodate it to a special edition; indeed, his participation in the *Fauvel* project might seem more likely than not) », *Le Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chaillou de Pesstain*, *op. cit.*, p. 53.

<sup>20</sup> Emma Dillon, *Medieval Music-Making*, *op. cit.*, p. 25 *sqq.* et 172.

<sup>21</sup> Kevin Brownlee, « Authorial Self-Representation », *op. cit.*, p. 99-100.

<sup>22</sup> Élisabeth Lalou, « La Chancellerie royale à la fin du règne de Philippe IV le Bel », *op. cit.*, p. 315.

C'est un point qu'on ne saurait trop souligner, en effet : entre un premier livre anonyme, un second livre signé sous forme de rébus et une version remaniée attribuée à une transposition énigmatique du nom de Gervais du Bus et à un pseudonyme opaque, l'onomastique auctoriale dont il est ici question paraît fort obscure. À bien des égards, les noms des auteurs du *Roman de Fauvel* sont d'abord des masques, probablement destinés à assurer l'anonymat des auteurs réels.

Au-delà des individus, les signatures du *Roman de Fauvel* désignent, de façon concordante, un milieu : celui de la Chancellerie royale<sup>23</sup>, auquel Gervais du Bus et Geoffroi Engelor appartiennent tous deux en qualité de notaire, de même que le *clerc du secret* Jean Maillart<sup>24</sup>, auteur du *Roman du Comte d'Anjou* (1316), où la signature de l'écrivain fait également l'objet d'un jeu cryptique<sup>25</sup> et auquel le *Roman de Fauvel* remanié emprunte de larges portions de texte<sup>26</sup>. La connexion entre le *Roman de Fauvel* et le milieu de la Chancellerie royale se trouve encore confirmée vers le milieu du xiv<sup>e</sup> siècle, puisqu'un exemplaire interpolé du *Fauvel* – qu'il s'agisse du manuscrit français 146 lui-même, comme l'estiment Richard et Mary Rouse<sup>27</sup>, ou d'une autre version interpolée du *Roman* conservée dans un manuscrit aujourd'hui perdu<sup>28</sup> – se retrouve mentionné dans le testament

<sup>23</sup> Cf. p. 101-125.

<sup>24</sup> Sur les liens entre Jean Maillart et les auteurs du *Roman de Fauvel*, voir : Madeleine Jeay, *Le commerce des mots. L'usage des listes dans la littérature médiévale (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Genève, Droz, 2006, p. 153-155 ; Margherita Lecco, « Jehan Maillart e il *Roman de Fauvel* (MS Paris BnF fr. 146) », *Neophilologus*, 97 (2013), p. 271-281.

<sup>25</sup> Roger Dragonetti, « Qui est l'auteur du *Comte d'Anjou*? », *Médiévales*, 11 (1986), p. 85-98.

<sup>26</sup> Cf. p. 266-317.

<sup>27</sup> Cf. Richard H. Rouse et Mary A. Rouse, *Manuscripts and their Makers, op. cit.*, vol. I, p. 217-225.

<sup>28</sup> « At least one other interpolated and illustrated Fauvel manuscript once existed, but it is evident from its description in early fifteenth-century French royal inventories that the interpolations were different from those in fr. 146. The 1338 will of Gérard de Montaigu, a lawyer and a canon of Notre-Dame de Paris, included a copy of the *Roman de Fauvel* "cum pluribus parvis romanciis". Elizabeth Brown and Edward Roesner are (we think, rightly) cautious about assuming this to be our manuscript, though its candidacy to be so identified has been formidably championed in unpublished work by Richard and Mary Rouse ; but this reference at least confirms the chancery connection and may establish

de Gérard de Montaigu († 1339), un juriste ayant fait une carrière brillante, constitué une importante fortune et été nommé par Philippe VI au poste prestigieux d'*avocat du roi en parlement* en 1332. L'inscription manifeste du *Roman de Fauvel* dans le contexte professionnel, social, culturel et intellectuel de la Chancellerie représente un élément capital pour l'étude de l'œuvre, de ses sources et influences, et du cercle dans lequel elle a pu circuler.

Quoi qu'il en soit des problèmes d'identification des auteurs réels du *Roman de Fauvel* – qui appartiennent aux historiens de la littérature –, c'est donc la figure du narrateur telle qu'elle est élaborée dans le texte, ainsi que celle de son avatar extradiégétique fictif, l'*auteur* désigné à plusieurs reprises par le texte, que nous allons nous attacher à étudier, en observant d'une part les méthodes de construction et de légitimation de la figure du narrateur, et en inscrivant d'autre part l'auteur du *Roman de Fauvel* dans le contexte idéologique de la Chancellerie royale<sup>29</sup>.

### La datation du *Roman de Fauvel*

Chacun des deux livres de la rédaction originale du *Roman de Fauvel* se clôture sur une mention de la date de son achèvement : 1310 pour le livre I, 1314 pour le livre II<sup>30</sup>. Quant à la version remaniée du manuscrit français 146, elle présente un élément de datation dans l'épisode des Joutes, au moment de la description des armes et armures des Vertus : « En mil .ccc. dis et sis ans / Ne fu veüe tele noblesce » (v. 5238-5239). Par

---

a link with Notre-Dame.» Margaret Bent et Andrew Wathey, «Introduction», *op. cit.*, p. 7.

<sup>29</sup> Sur la question de la proximité ou de la distance des instances du narrateur, de la figure auctoriale fictive et de l'auteur historique, voir les réflexions de synthèse dans : Jean-Claude Mühlethaler, Delphine Burghgraeve et Claire-Marie Schertz, «Introduction. Figure, posture, *ethos* à l'épreuve de la littérature médiévale», dans *Un territoire à géographie variable. La communication littéraire au temps de Charles VI*, éd. Jean-Claude Mühlethaler et Delphine Burghgraeve, Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 9-51.

<sup>30</sup> Livre I : « Que cest petit livret li plese, / Qui fut completamente edis / En l'an mil e trois cens et dis. » Långfors, v. 1224-1226. Livre II : « Ici fine cest second livre, / Qui fu parfait l'an mil et .iiii. / .ccc. et .x., sans riens rabatre, / Trestout droit, si com il me membre, / Le .vj<sup>e</sup>. jour de decembre. » Långfors, v. 3272-3276. Pour le détail, voir : Gervais du Bus, *Le Roman de Fauvel*, éd. Arthur Långfors, *op. cit.*, p. xxxvii-xxxix.

ailleurs, dans l'épilogue du livre 1 remanié, on trouve les vers suivants : « Pour Phelippes qui regne ores / Ci metreiz ce motet onquores. » (v. 1261-1262) Puisqu'il ne peut s'agir de Philippe le Bel (mort en 1314), c'est Philippe V le Long que ces vers désignent, proclamé roi de France en novembre 1316, couronné le 9 janvier 1317 et mort le 3 janvier 1322. Pour peu que l'on accorde foi au déictique *ores*, ce passage fournit donc un *terminus post quem* à la fin de l'année 1316 et un *terminus ante quem* au mois de janvier 1322<sup>31</sup>. Ces éléments ne sont pas contredits par la datation approximative du manuscrit français 146 qu'a permise l'étude stylistique de la production de l'enlumineur « Maître du *Roman de Fauvel* », située entre 1315 et 1337.

Ainsi que de nombreux critiques l'ont souligné, ces dates ne doivent pourtant probablement pas être prises au pied de la lettre, comme des indices positifs de datation historique. A l'instar des noms des auteurs, les dates semblent s'apparenter à des éléments symboliques semés dans le texte et qui orientent le lecteur vers une signification à déchiffrer :

The names that purport to identify, directly or indirectly, those who wrote and edited the texts are not, I think, to be taken at face value; no more are the dates that purportedly indicate the times when the works were composed. They serve instead to draw the audience's attention to certain personalities, certain milieux, and certain times, while enabling those responsible for the manuscript to cloak themselves in a veil of anonymity<sup>32</sup>.

Les dates indiquent en effet des moments-charnières dans l'histoire mouvementée de la maison capétienne durant le premier quart du

<sup>31</sup> Roesner *et al.* considèrent que les vers 1261-1262 désignent le début du règne de Philippe V, plutôt que la fin : « the word "ores", moreover, suggests the early part of his reign, since after the first year or two such a qualifier would have been meaningless. » *Le Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chaillou de Pesstain*, *op. cit.*, p. 49. Margaret Bent nuance cette affirmation : « He could still have been living when this manuscript was completed; but there seems no need to confine its completion to the early part of the reign, as if it were literally documentary. » Margaret Bent, « Fauvel and Marigny: which came first? », dans *Fauvel Studies*, *op. cit.*, p. 35-52, ici p. 48.

<sup>32</sup> Elizabeth A. R. Brown, « *Rex ioians, ionnes, iolis*: Louis X, Philip V, and the *Livres de Fauvel* », dans *Fauvel Studies*, *op. cit.*, p. 53-72, ici p. 55.

xiv<sup>e</sup> siècle<sup>33</sup>. Le règne de Philippe le Bel († 29 novembre 1314) s'achève dans le mécontentement que provoquent sa politique fiscale et monétaire, les remous de la guerre de Flandre et l'affaire de la Tour de Nesle ; il est marqué par les troubles liés aux ligues populaires et nobiliaires éclatant ici et là en Normandie, en Picardie et en Champagne (1314-1315). Louis X succède à son père pour un règne bref et sans éclat ; il meurt le 5 juin 1316 à Vincennes, sans héritier mâle – mais il est père d'une fille, Jeanne, et sa veuve, Clémence de Hongrie, est enceinte. Dans le courant du mois de juin, Philippe de Poitiers, le frère du roi défunt, réclame donc la régence du royaume, qui lui est accordée le 16 juillet par les pairs de France. La reine donne naissance à Jean I<sup>er</sup> le 13 ou 14 novembre 1316, qui est immédiatement proclamé roi. L'enfant meurt cependant quelques jours plus tard, peut-être le 19 novembre, provoquant une crise de succession : pour la première fois, la dynastie capétienne n'a pas d'héritier mâle en ligne directe<sup>34</sup>. Le « miracle capétien » a vécu. Philippe de Poitiers réclame alors le trône de France, mais son ambition rencontre l'opposition de nombreux princes du sang qui souhaitent couronner Jeanne, la fille de Louis X. Ayant pris de court sa rivale en faisant proclamer par les États généraux l'inaptitude des femmes à monter sur le trône capétien, le comte de Poitiers est couronné à Reims le 9 janvier 1317 sous le nom de Philippe V le Long. Ainsi, à une période de troubles dans le pays, puis d'incertitudes quant au sort de la maison royale, succède, du point de vue des partisans plus ou moins fervents de Philippe de Poitiers, la promesse d'une ère nouvelle : la montée sur le trône de Philippe V est accompagnée par l'espoir – rapidement déçu – d'un retour au calme et à la prospérité, après les règnes respectivement contrasté et insignifiant de Philippe IV et Louis X<sup>35</sup>.

Le problème de la datation du texte prend une tournure particulière à la lumière d'une interrogation ancienne et fondamentale : le *Roman de*

<sup>33</sup> Pour la chronologie des principaux événements historiques auxquels il est fait référence ou allusion dans le manuscrit français 146, voir : Margaret Bent et Andrew Wathey, « Introduction », *op. cit.*, p. 23-24.

<sup>34</sup> Cf. Andrew Lewis, *Royal Succession in Capetian France. Studies on Familial Order and the State*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1981, p. 187-192.

<sup>35</sup> Sur le règne de Philippe IV, voir : Jean Favier, *Philippe le Bel*, Paris, Fayard, 1978. Sur le règne de Louis X, voir : Elizabeth A. R. Brown, « Kings like Semi-Gods: the Case of Louis X of France », *Majestas*, 1 (1993), p. 5-37.

*Fauvel* constitue-t-il ce que la critique appelle un « texte à clé » – comme l’est par exemple le *Renart le Nouvel* de Jacquemart Gielée, derrière la fable allégorique duquel il convient de voir une référence au conflit opposant Philippe le Bel et Gui de Dampierre dans le cadre de la guerre de Flandre?<sup>36</sup> Philipp August Becker<sup>37</sup> a été le premier à proposer de reconnaître, derrière le masque allégorique de Fauvel, la figure d’Enguerran de Marigny, chambellan et ministre de Philippe le Bel, qui fut probablement l’un des hommes les plus puissants du royaume dans les années 1310 et sans doute le plus haï parce que, chargé de la gestion des finances royales, il concentra sur sa personne les critiques engendrées par la politique fiscale du roi. Quelques décennies plus tard, Jean Favier pousse plus loin cette thèse en proposant de lire le livre II tout entier comme une caricature déguisée du chambellan<sup>38</sup>. Parmi les pièces musicales faisant possiblement allusion à Marigny<sup>39</sup>, la PM 71 en particulier a fourni un des principaux arguments en faveur de la lecture du *Roman* remanié comme texte à clé : elle évoque en effet le sort d’un « Aman novi » (v. 1), « noster Aman » (v. 18), par allusion à Aman, ministre du roi Assuérus dans le livre d’Esther, qui symbolise l’orgueil puni du mauvais conseiller. Philipp August Becker trouve dans les vers 20-21 (« In Falcionis montis / Loco collocatus » – qu’il corrige en « In Falconis montis ») une allusion à la pendaison de Marigny le 30 avril 1315 au gibet de Montfaucon<sup>40</sup>. Signalons d’ailleurs que la *Chronique métrique*, incluse dans le manuscrit français 146, adopte un point de vue politique nettement hostile à Enguerran de Marigny<sup>41</sup>. Au

<sup>36</sup> Cf. John Haines, *Satire in the Songs of Renart le Nouvel*, Genève, Droz, 2010, p. 152-154.

<sup>37</sup> Philipp August Becker, *Fauvel und Fauvelliana*, Leipzig, Hirzel, 1936.

<sup>38</sup> Jean Favier, *Un conseiller de Philippe le Bel: Enguerran de Marigny*, Paris, PUF, 1963, p. 198-199.

<sup>39</sup> Quatre pièces musicales sont généralement considérées comme faisant allusion à Enguerran de Marigny : PM 36, PM 71, PM 120, PM 129. Roesner *et al.* suggèrent que la PM 12 puisse également évoquer le cas du chambellan. Cf. *Le Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chaillou de Pestain*, *op. cit.*, p. 20-21 et 51-52.

<sup>40</sup> Philipp August Becker, *Fauvel und Fauvelliana*, *op. cit.*, p. 41.

<sup>41</sup> « Tout défenseur qu’il soit de la monarchie, il [le chroniqueur] ne cesse de critiquer violemment les conseillers du roi, en particulier Enguerrand de Marigny, et enfin Philippe le Bel lui-même. » *La chronique métrique attribuée à Geoffroy de Paris*, éd. Armel Diverres, *op. cit.*, p. 13.

terme d'un bilan contradictoire de la thèse défendue par Becker et Favier, la conclusion de Roesner *et al.* est sans appel :

In the case of the collection in MS fr. 146, there is considerable evidence that the allegory in Fauvel, like the criticisms and admonitions in the historical texts, drew in large part on the example provided by the career of a single individual. This man was the counselor of Philippe le Bel whose career and fate, richly recorded in the *Chronique métrique*, had the most direct impact on his contemporaries during the second decade of the fourteenth century: the king's chamberlain, Enguerran de Marigny (1275-1315)<sup>42</sup>.

Roesner *et al.* considèrent cependant que le *Roman de Fauvel* ne peut pas être réduit à une attaque contre Enguerran de Marigny<sup>43</sup>. Cette lecture ne serait guère compatible en effet avec la chronologie – qu'elle soit réelle ou symbolique – établie par les auteurs du *Roman*. Le premier livre est daté de 1310, c'est-à-dire que la rédaction en est située au cœur du règne de Philippe le Bel, probablement avant que Marigny ne devienne véritablement gênant aux yeux de l'entourage royal et des princes du sang en particulier<sup>44</sup>. Le second livre est daté du 6 décembre 1314, soit immédiatement après la mort de Philippe le Bel, à un moment où, son protecteur ayant disparu, Marigny sait que, pour ses nombreux ennemis, l'heure de la vengeance a sonné. Celle-ci n'attend guère : le 24 janvier 1315, Louis X approuve l'audit des comptes de Marigny par la Commission royale; le 11 mars, Marigny est arrêté et emprisonné au Louvre; le 26 avril, il est condamné à mort; le 30 avril, jour de l'Ascension, il est pendu au gibet de Montfaucon. Le *Fauvel* interpolé, situé après 1316, est donc écrit après la chute et la mort de Marigny. Ainsi, les allusions au chambellan honni sont les plus nombreuses dans la version la plus tardive du texte, au moment où Marigny ne représente plus ni un obstacle, ni une menace. Cela

<sup>42</sup> *Le Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chaillou de Pesstain, op. cit.*, p. 50.

<sup>43</sup> «We do not mean, however, to suggest that Chaillou's *Fauvel* was conceived as an "attack" on Marigny.» *Ibid.*, p. 52.

<sup>44</sup> «Yet beyond a point, and particularly after 1313, Enguerran's ambition worked against him: in the eyes of the royal princes, if not of their father, the chamberlain's continued rise was a threat to their own position and self-image, arrogating a status and rights that were properly had by birth alone.» Margaret Bent et Andrew Wathey, «Introduction», *op. cit.*, p. 9.

confirme à la fois la pertinence d'une lecture signifiante de la chronologie de la rédaction du *Roman de Fauvel*, et la valeur de la thèse défendue par Roesner *et al.*, selon qui Marigny incarne un exemple, bien plus qu'une cible, dans le manuscrit français 146: « Marigny's function is that of *exemplum*; he serves as an immediate example of the sort of corruption with which Chaillou's *Fauvel* is concerned. At the time, he would have been an obvious choice. »<sup>45</sup> Comme le souligne Jean-Claude Mühlethaler, si le *Roman de Fauvel* continue à être lu jusqu'au xv<sup>e</sup> siècle, c'est précisément parce qu'il dépasse la référentialité satirique la plus immédiate (une attaque contre Marigny) et qu'au-delà de la dénonciation d'un individu déterminé, il développe un discours moral universel (l'exemple de l'orgueil puni), entre autres par le truchement de l'allégorie, qui troque le particulier contre le général :

La satire ne sera pas nécessairement, ni même en premier lieu référée au contexte socio-historique de son auteur; le lecteur l'appliquera d'autant plus facilement à sa propre époque que la satire médiévale est caractérisée par une tendance au général qui admet une grande marge de liberté pour l'interprétation<sup>46</sup>.

Nous suivons la conviction du critique: Fauvel dépasse largement Enguerran de Marigny. Employée de façon relative, la métaphore-matrice du premier livre, *torcher Fauvel*, sert à désigner les flatteurs et les arrivistes en général, à savoir ceux qui, poussés par une ambition dévorante, cajolent les puissants pour gravir les échelons de la société et provoquent, ce faisant, le *bestournement* de l'ordre naturel, c'est-à-dire divin, du monde. Fauvel est un symbole global du vice, du mensonge, de la flatterie; il est le support d'un discours de dénonciation holistique des dérives morales de la cour et, lorsque la chute et la pendaison d'Enguerran de Marigny sont allusivement évoquées par le truchement des pièces musicales, c'est la chute de tous les méchants, de tous les orgueilleux qui est promise, en récompense de la patience et de la vertu des justes.

Il n'est pas inutile, cependant, de s'interroger sur le sens à donner au lien apparemment paradoxal entre l'itinéraire biographique d'Enguerran de Marigny et la multiplication des allusions dans la version la plus tardive du *Roman de Fauvel*; nous tenterons d'en rendre compte à la lumière de

<sup>45</sup> *Le Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chaillou de Pesstain, op. cit.*, p. 52.

<sup>46</sup> Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir, op. cit.*, p. 282.

la lecture symbolique de la datation des versions successives<sup>47</sup>. En effet, la perspective d'analyse que nous proposons d'adopter pour l'étude du *Fauvel* est celle de l'ouverture d'une ère nouvelle au moment où le manuscrit français 146 est composé : après les troubles traversés par la maison capétienne – période incarnée par excellence par la figure haïe d'Enguerran de Marigny –, s'ouvre une phase de renouveau marquée par l'accession au trône d'un roi sorti victorieux d'une crise dynastique sans précédent. Les grands du royaume ayant rallié sa cause placent en lui leurs espoirs de paix et de prospérité – sans doute mâtinés d'inquiétude et de jalousie face à un pouvoir royal affermi. Le contexte politique dans lequel s'inscrit le manuscrit français 146 (et même le second livre déjà, après la mort de Philippe le Bel) semble donc plus favorable que celui dans lequel le premier livre a été rédigé<sup>48</sup>.

### **Le commanditaire et le destinataire du manuscrit français 146**

Diverses tentatives d'identification du commanditaire du manuscrit ont été menées par les historiens de la littérature. Charles-Victor Langlois propose de reconnaître dans le « mesire Chaillou de Pesstain » nommé au fol. 23v, *alias* Raoul Chaillou, le commanditaire même du manuscrit<sup>49</sup>, dont il considère en tout état de cause qu'il a été composé en interne, pour ainsi dire, à l'usage même du cercle lettré de la Chancellerie royale. Roesner *et al.* estiment qu'il faut voir, derrière le manuscrit français 146, « an affluent Parisian burgher »<sup>50</sup> – peut-être en la personne de Geoffroy Coquatrix. Jean-Claude Mühlethaler, rejetant ces deux thèses et situant le commanditaire dans le « milieu des grands seigneurs féodaux,

<sup>47</sup> Voir à ce sujet les p. 242-245.

<sup>48</sup> Rappelons que le *Songe* de Geoffroi de Paris (fol. 52r col. a-53r col. b du manuscrit français 146) présente une opinion *a priori* favorable du roi Philippe V : « Le coq, animal emblématique, a été choisi “par comparaison” (v. 302) pour désigner un bon roi, soucieux de son peuple. » Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir*, *op. cit.*, p. 282.

<sup>49</sup> Charles-Victor Langlois, *La vie en France au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 290, n. 4 : « Fut-il transcrit et enluminé pour Raoul Chaillou lui-même, ou pour Jehan Chaillou, le clerc secrétaire de Charles V, ou pour un autre membre de la famille ? C'est ce que je ne saurais décider. »

<sup>50</sup> *Le Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chaillou de Pesstain*, *op. cit.*, p. 53.

hostiles aux innovations de Philippe le Bel et à l'ascension de gens sortis du "commun"»<sup>51</sup>, propose les noms de Charles de Valois, frère de Philippe le Bel, de Béraud VII de Mercœur, proche conseiller du roi, de Louis de Bourbon, petit-fils de saint Louis, voire de Philippe de Poitiers, le futur Philippe V lui-même. Qu'ils soient princes du sang ou non, tous ces individus ont en effet en commun de fréquenter les cercles les plus intimes du pouvoir et d'avoir, sur le cas d'Enguerran de Marigny comme sur la conduite des affaires et le gouvernement du royaume en général, une opinion et des intérêts à défendre<sup>52</sup>. À la suite des travaux de Jean-Claude Mühlethaler, les études convergentes se sont accumulées, nous autorisant à considérer comme une base de travail solide, voire quasiment certaine, la thèse selon laquelle le manuscrit français 146 fut commandité dans l'entourage de Charles de Valois. Depuis l'hostilité générale du manuscrit à Enguerran de Marigny<sup>53</sup> jusqu'aux positions de la *Chronique métrique* favorables au comte de Valois<sup>54</sup>, tout semble en effet désigner les cercles du frère de Philippe le Bel. Ayant été, avec Mahaut d'Artois, l'un des deux seuls pairs laïques de France à avoir assisté au couronnement du nouveau roi le 9 janvier 1317 – quoiqu'avec réticence et en subissant le camoufflet de se voir préférer la comtesse d'Artois pour le privilège de soutenir la couronne<sup>55</sup> –, Charles de Valois adopte à l'égard de l'accession au trône de Philippe le Long une attitude mitigée concordant avec l'esprit du manuscrit français 146 – entre confiance, défiance et ambition probable d'influence –, et se détourne des liges féodales qu'il avait d'abord soutenues :

Le comte de Valois et le comte de la Marche eux-mêmes, après les avoir encouragées, sinon ouvertement, du moins par une complicité latente et par des sympathies cachées, dans un accès de mauvaise humeur, s'en séparent, comme on l'a vu, dès que la possibilité de régner à leur

<sup>51</sup> Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir*, *op. cit.*, p. 397.

<sup>52</sup> Ainsi, la rivalité entre Philippe IV et Boniface VIII, le procès des Templiers ou la politique fiscale du royaume sont autant de sujets évoqués dans le manuscrit français 146 selon une ligne politique clairement orientée.

<sup>53</sup> Andrew Wathey, « Gervès du Bus, the *Roman de Fauvel*, and the Politics of the Later Capetian Court », dans *Fauvel Studies*, *op. cit.*, p. 599-614.

<sup>54</sup> Jean Dunbabin, « The Metrical Chronicle Traditionally Ascribed to Geffroy de Paris », dans *Fauvel Studies*, *op. cit.*, p. 233-246.

<sup>55</sup> Paul Lehuteur, *Histoire de Philippe le Long, roi de France (1316-1322)*, vol. 1, *Le règne*, Paris, Hachette, 1897, p. 83-84.

tour a modifié leurs idées sur le pouvoir royal. Philippe le Long, qui connaît la valeur de leurs sentiments, entretient avec eux des relations correctes, mais leur laisse peu d'influence. Il reste à Charles de Valois la puissance que lui donnent sa place au Grand Conseil, sa qualité de pair de France [...]»<sup>56</sup>

Ainsi, Emma Dillon note-t-elle: «If fr. 146 was a product of a Valois circle, then an admonition to Philip is likely to have reflected some of the Count's concerns and anxieties.»<sup>57</sup> Il en est jusqu'à la rivalité de Charles de Valois avec son demi-frère, Louis d'Évreux – qu'Andrew Wathey propose comme référent historique de la figure de Fauvel, plutôt qu'Enguerran de Marigny<sup>58</sup> –, qui pourrait avoir trouvé dans le manuscrit français 146 un de ses nombreux canaux d'expression :

Both Charles and Louis attacked one another's interests and supporters but did not directly threaten the realm. This was effectively a struggle for the major position of influence behind the throne befitting the senior member of the Capetian family after the king. Against this background, the language of admonition, warnings against evil counsellors past and present, and even satire directed against earlier rulers, might very suitably form part of the propaganda emanating from one side and directed against the other<sup>59</sup>.

Quel qu'en ait pu être le commanditaire historique, l'ambition d'obtenir un pouvoir d'influence auprès du roi de France constitue en effet l'une des perspectives-clés pour saisir dans sa cohérence globale le projet de compilation du manuscrit français 146. La critique est unanime à ce sujet: par les thèmes politiques largement abordés<sup>60</sup>, par les références

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>57</sup> Emma Dillon, «The Profile of Philip V in the Music of *Fauvel*», *op. cit.*, p. 219.

<sup>58</sup> Andrew Wathey, «Gervès du Bus, the *Roman de Fauvel*, and the Politics of the Later Capetian Court», *op. cit.*

<sup>59</sup> Margaret Bent et Andrew Wathey, «Introduction», *op. cit.*, p. 19.

<sup>60</sup> «Le contenu politique de cette compilation somptueuse, ainsi que deux motets célébrant les rois Louis X et Philippe V interpolés entre les Livres I et II du *Roman*, invitent à penser que ce manuscrit unique était destiné à être présenté au roi.» Nancy F. Regalado, «Masques réels dans le monde de l'imaginaire. Le rite et l'écrit dans le charivari du *Roman de Fauvel*, MS. B.N. FR. 146», dans *Masques et déguisements dans la littérature médiévale*, éd. Marie-Louise Ollier, Montréal / Paris, Presses de l'Université de Montréal / Vrin, 1988, p. 111-126, ici p. 117.

nombreuses à la maison royale française<sup>61</sup>, par l'aspect d'*admonitio* que le texte du *Fauvel* prend souvent<sup>62</sup>, par le luxe de sa réalisation enfin, le manuscrit français 146 est – peut-être symboliquement à défaut de l'avoir été réellement<sup>63</sup> – adressé au roi<sup>64</sup>, ou à un membre de la famille royale<sup>65</sup>, afin d'offrir au nouveau souverain le spectacle du bon gouvernement et de la tyrannie, et de le guider dans ses premiers pas sur le trône de France : « Le destinataire ultime et idéal est probablement le roi, et plus précisément le (futur) Philippe V le Long que le récit allégorique devrait inciter à devenir – au contraire de son père – un bon prince et restaurer ainsi la monarchie française »<sup>66</sup>.

En résumé, très certainement commandité par un membre de la haute aristocratie française – voire un prince du sang –, théoriquement destiné au roi de France lui-même en tant que père du royaume et protecteur de ses destinées, diffusé et consommé dans le milieu de la cour royale à l'aube d'un règne nouveau portant l'espoir d'une période de prospérité retrouvée, le *Roman de Fauvel* du manuscrit français 146 est un texte curial, que l'on

<sup>61</sup> Roesner *et al.* suggèrent que « the blue and gold colors that alternate in the minor initials throughout the book can be seen as a reflection of the royal colors », *Le Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chaillou de Pesstain, op. cit.*, p. 53.

<sup>62</sup> « *Fauvel*, and by extension the whole collection in MS fr. 146, is a many-sided royal *admonitio*, a lavish and entertaining moral satire on the themes of good government and corruption. [...] in a significant number of instances they take the form of warnings against evil counselors who would mislead the sovereign and despoil the realm for their own gain. » *Ibid.*, p. 50.

<sup>63</sup> La présence du manuscrit français 146 dans les collections royales n'est attestée qu'à la fin du xvi<sup>e</sup> siècle, sans qu'on connaisse la date de son entrée ni sa provenance. *Ibid.*, p. 4-5.

<sup>64</sup> « In the case of fr. 146, the king is fairly clearly intended to be Philip V: he may be considered the addressee of the work, even though many of the themes taken up by this text are classics found widely in a long tradition of admonitory texts. » Margaret Bent et Andrew Wathey, « Introduction », *op. cit.*, p. 18.

<sup>65</sup> « The themes that run throughout the volume in various forms [...] are, taken all together, uniquely appropriate for a volume intended for presentation to the king or a member of his family. The works in the collection best make sense as an ensemble if seen as intended for a royal recipient. » *Le Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chaillou de Pesstain, op. cit.*, p. 53.

<sup>66</sup> Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir, op. cit.*, p. 400.

suppose donc *a priori* tourné vers l'horizon d'attente<sup>67</sup>, les préoccupations politiques et les inclinations esthétiques d'un lectorat aristocratique intéressé aux affaires de l'État.

## ANALYSE INTERNE : LE CORPUS DES PIÈCES MUSICALES DU ROMAN DE FAUVEL

La collection des pièces musicales rassemblées dans le *Roman de Fauvel* du manuscrit français 146 constitue un ensemble à la fois complexe et hétéroclite, représentatif de ce que Paul Zumthor a appelé la « poétique des contrastes »<sup>68</sup>, et qui a jusqu'ici résisté à toute tentative de classement analytique exhaustif. Emilie Dahnk en donne le compte suivant : 130 pièces musicales, 15 refrains, une composition semi-lyrique (motet enté), 12 « sottes chansons », un répons et une prière, soit un total de 160 items.

Le classement le plus simple consiste à ranger les pièces selon leur forme musicale. Cette tâche a été accomplie dès l'époque de compilation du manuscrit français 146 puisqu'on trouve, insérée au début du volume, une table dans laquelle les pièces musicales sont classées par genre et par nombre de voix : « En ce volume sont contenez le premier et le secont livre de Fauvel et parmi les .ii. livres sont escripiz et notéz les moteiz, lais, proses, balades, rondeaux, respous, antenes, et versez qui s'ensuivent » (fol. Br). La présence de cette table ainsi que la grande diversité formelle et chronologique des pièces intégrées ont pu contribuer à donner du *Fauvel* remanié l'image d'une sorte de compilation, d'anthologie musicale<sup>69</sup> – ce qu'à notre avis, il n'est en rien. Notons par ailleurs que la table ne

<sup>67</sup> Sur cette notion, voir Hans Robert Jauss, « L'histoire de la littérature : un défi à la théorie littéraire », dans *id.*, *Pour une esthétique de la réception*, trad. Claude Maillard, Paris, Gallimard, 1978, p. 21-80, ici p. 49-52.

<sup>68</sup> « L'un des aspects les plus constants de la poétique médiévale me semble en effet résider dans le jeu des contrastes. » Paul Zumthor, *Langue et techniques poétiques à l'époque romane (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Klincksieck, 1963, p. 177.

<sup>69</sup> « Au XIV<sup>e</sup> siècle, le 146 est le seul manuscrit à intégrer un nombre aussi élevé d'insertions musicales, au point de représenter une sorte d'anthologie plus ou moins systématique de la musique polyphonique de l'époque, dont d'autres manuscrits n'offrent que des témoignages dispersés. » Margherita Lecco, *Les lais du Roman de Fauvel. Lyrisme d'amour, lyrisme carnavalesque*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 44-45.

reprend pas l'intégralité des pièces compilées dans le *Roman de Fauvel*. Les rubriques de la table sont libellées comme suit, pour un total de 125 unités recensées :

- 24 « motez a trebles et a tenures »
- 10 « motez a tenures sanz trebles »
- 26 « proses et lays »
- 13 « rondeaux, balades et reffrez de chançons »
- 52 « alleluyes, antenes, respons, yignes et verssez »

Dans son édition des additions narratives et du texte des pièces musicales, Emilie Dahnk a proposé un classement basé sur le genre, le nombre de voix et la langue d'écriture<sup>70</sup> :

- des pièces complètes :
  - un motet latin à 4 voix (PM 21)
  - motets à 3 voix :
    - en latin (PM 4, 5, 9, 17, 22, 27, 33, 35, 37, 51, 71, 78, 120, 124, 128, 129)
    - en français (PM 29, 41, 68, 130)
    - en latin avec *tenor* français (PM 122)
    - en latin avec *triplum* français (PM 32)
    - avec *tenor* latin, *motetus* et *triplum* alternativement en français et en latin (PM 12)
  - motets à 2 voix, tous en latin (PM 1, 2, 3, 7, 8, 38, 39, 50, 123, 125)
  - proses, en latin (PM 6, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 23, 24, 25, 26, 28, 34, 36, 40, 52, 65, 66, 72, 85, 87, 93)
  - lays, en français (PM 44, 46, 64, 90)
  - rondeaux, en français (PM 30, 45, 47, 59, 62)
  - ballades :
    - en français (PM 42, 43, 55, 56, 57, 58, 60, 61)
    - en latin (PM 69)
  - alléluia (PM 31)
  - antiennes (PM 49, 91, 92, 95, 96, 99, 101, 105, 106, 107, 108, 109, 112)
  - répons (PM 74, 84, 94, 97, 98, 100, 102, 103, 110)
  - hymne (PM 115)
  - versets (PM 48, 53, 54, 63, 67, 70, 73, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 86, 88, 89, 104, 111, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 121, 126, 127)

<sup>70</sup> Emilie Dahnk, *L'hérésie de Fauvel*, *op. cit.*, p. XLI-XLII.

- des refrains français, dont seul le dernier est nommé dans la table
- un « motet enté » ou « farci » en français, qui ne figure pas au fol. B
- des « sottes chansons », qui n'y sont pas indiquées non plus

Plus récemment, le classement par genre des pièces musicales a été définitivement établi par Roesner *et al.* Nous en résumons ici les grandes lignes<sup>71</sup> :

- pièces liturgiques (plain-chant)<sup>72</sup> et pseudo-liturgiques<sup>73</sup>
- chansons vernaculaires (rondeaux, virelais, ballades, lais), refrains, motet enté, sottes chansons<sup>74</sup>
- proses latines<sup>75</sup>
- motets<sup>76</sup>

Les pièces musicales ont fait l'objet d'éditions et de catalogues spécifiques par genre ou par forme. Les pièces liturgiques et pseudo-liturgiques (des compositions nouvelles faites sur une mélodie empruntée au répertoire liturgique) ont été exhaustivement cataloguées<sup>77</sup>. Les pièces polyphoniques

<sup>71</sup> *Le Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chaillou de Pesstain, op. cit.*, p. 25.

<sup>72</sup> « With very few exceptions, the plainchant is taken from the music for the Office, and it constitutes a body of song that would have been familiar to any educated person in the early fourteenth century. » *Ibid.*

<sup>73</sup> « In addition to a few fragments of true plainchant, the *versez* consist of settings of Scripture and related texts with no clear liturgical associations, settings of Latin proverbs, refrains related to the Fauvel theme, and similar material. » *Ibid.*

<sup>74</sup> « Almost completely unknown from other sources is the repertory of vernacular songs [...] » *Ibid.*

<sup>75</sup> « The great majority of the *proses* in MS fr. 146 come from the Parisian conductus and motet repertories, and a significant number are associated in thirteenth-century sources with the figure of Philippe the Chancellor. » *Ibid.*

<sup>76</sup> « The 34 motets that make up the polyphonic repertory in Chaillou's *Fauvel* stand apart from both the *proses* and the vernacular song collection. Like the *proses*, they range in style from early manifestations of the *ars antiqua* to fully developed *ars nova* works. Several, including half of the two-voice compositions, are derived from Parisian models. However, of the motets in the older style (they make up about half of the total polyphonic repertory in MS fr. 146), more than half are unique to the manuscript. [...] Unlike the motets in a more conservative style, only six of the seventeen or so *Fauvel* motets in the *ars nova* are not found in other sources. » *Ibid.*

<sup>77</sup> Susan Rankin, « The “*alleuyes, antenes, respons, ygnen et versez*” in BN fr. 146: a catalogue raisonné », dans *Fauvel Studies, op. cit.*, p. 421-466. Signalons également l'étude de la même musicologue consacrée au répertoire liturgique du *Fauvel*: *Id.*,

latines – qui s'étendent du corpus classique de Notre-Dame aux avancées musicales contemporaines de l'*Ars nova*, pour partie liées à l'entourage de Philippe de Vitry – ont été éditées<sup>78</sup>. Les chansons monodiques ont fait l'objet d'une édition intégrale<sup>79</sup>. Un catalogue des refrains a été réalisé<sup>80</sup>, distinguant entre les refrains intégrés à des pièces musicales et les refrains présentés de manière autonome<sup>81</sup>. Signalons enfin une édition – littéraire, plutôt que musicale – des lais (PM 44, 46, 64 et 90)<sup>82</sup>.

Si de tels classements présentent l'avantage d'être élaborés sur la base de critères formels objectifs et représentent donc un outil de travail essentiel pour les études de typologie musicale, il faut concéder qu'ils ne fournissent guère d'informations utiles à la lecture et à l'exégèse musicologique des pièces, ni à la compréhension du *Fauvel* en tant qu'œuvre globale. *A fortiori* pour l'étude littéraire que nous menons, ils ne permettent pas d'aborder les problèmes poétiques (modalités d'intégration des pièces musicales au texte narratif), narratologiques (possibilité d'attribution des pièces musicales à la voix de personnages internes à la diégèse) ou textuels au sens large (relation lexicale et thématique entre la pièce musicale et le texte narratif; critères de sélection du lieu d'insertion de la pièce musicale dans le texte narratif) que la version remaniée du *Roman de Fauvel* ne manque pas de soulever et qui conditionnent fondamentalement le décryptage des effets de sens produits par la conjonction des textes narratif et «lyrique».

---

«The Divine Truth of Scripture: Chant in the *Roman de Fauvel*», *Journal of the American Musicological Society*, 47, 2 (1994), p. 203-243.

<sup>78</sup> *Polyphonic Music of the Fourteenth Century*, vol. 1, *The Roman de Fauvel. The Works of Philippe de Vitry. French Cycles of the Ordinarium Missae*, éd. Leo Schrade, Monaco, L'Oiseau-lyre, 1956 (réimpr. : 1974).

<sup>79</sup> *The Monophonic Songs in the Roman de Fauvel*, éd. Samuel N. Rosenberg et Hans Tischler, Lincoln, University of Nebraska Press, 1991. Signalons également : Gregory A. Jr. Harrison, *The Monophonic Music in the «Roman de Fauvel»*, thèse de doctorat, Stanford University, 1963.

<sup>80</sup> Ardis Butterfield, «The Refrain and the Transformation of Genre in the *Roman de Fauvel*», dans *Fauvel Studies*, *op. cit.*, p. 105-159 (voir en particulier p. 131-159 : catalogue des 55 refrains insérés dans le *Roman de Fauvel*).

<sup>81</sup> Par exemple, le refrain n° 1 du catalogue «Le uoi douleur auenir / car tout ce fait par contraire» constitue, dans le *Roman de Fauvel*, le *triplum* du motet PM 29. À l'inverse, le refrain n° 41 du catalogue «Fols ne voit en sa folie se sens non» est cité de façon autonome au fol. 28<sup>ter</sup>v, col. b.

<sup>82</sup> Margherita Lecco, *Les lais du Roman de Fauvel*, *op. cit.*

Face à ce constat, avant d'aborder l'étude proprement dite du *Roman de Fauvel*, nous souhaitons analyser la façon dont les pièces musicales sont intégrées et interagissent avec le texte narratif. Dans un premier temps, nous envisageons les modalités d'intégration des pièces musicales dans le texte narratif et proposons une nouvelle typologie des pièces musicales établie sur des critères formel et narratologique utiles à une étude littéraire du corpus. Dans un second temps, nous abordons la question complexe et multiple des effets de l'interaction lexicale, thématique et chronologique des pièces musicales avec le texte narratif. Nourrie simultanément de l'étude du texte narratif (afin d'en dégager les grandes articulations) et de l'analyse des pièces musicales elles-mêmes (afin de les grouper en sous-ensembles formels et thématiques cohérents), ce travail préliminaire a pour ambition de proposer une classification littéraire des pièces musicales intégrées au *Roman de Fauvel*. Il va donc sans dire que ce classement n'adopte en rien une perspective musicologique, mais répond à un objectif clair, à la fois modeste et ambitieux : faciliter la lecture littéraire du *Roman de Fauvel* remanié considéré dans son intégralité textuelle.

### L'intégration des pièces musicales dans le texte narratif

Les modalités d'intégration des pièces musicales dans le texte narratif du *Roman de Fauvel* remanié doivent être étudiées selon deux critères :

- les pièces musicales sont-elles juxtaposées au texte, ou plutôt insérées dans la trame du texte ?
- les pièces musicales sont-elles mises dans la bouche d'un personnage de la diégèse, ou constituent-elles une sorte de commentaire externe, en voix *off* ?

Dans un premier temps, nous étudions chacun de ces deux critères séparément dans les deux sections suivantes (*cf.* p. 158 et 165), en dégagant une « règle générale » de classement des pièces musicales, puis en proposant l'analyse détaillée de quelques cas particuliers. Nous croisons ensuite les deux critères dans la troisième section (*cf.* p. 189) afin d'établir une typologie des modalités d'intégration des pièces musicales dans le texte narratif du *Roman de Fauvel*, dont les résultats exhaustifs sont finalement présentés dans un tableau récapitulatif.

Afin d'éviter toute confusion dans la suite de l'exposé, signalons que nous disons de manière générale que le remanieur a *intégré* une pièce

musicale dans le texte narratif pour désigner le fait qu'il a ajouté une pièce musicale au texte du *Roman de Fauvel*. Sous cette appellation générale, nous distinguons deux modalités de relation formelle des pièces musicales au texte narratif. Le remanieur a en effet pu :

- juxtaposer une pièce musicale au texte narratif – c'est-à-dire intégrer une pièce musicale en ne l'insérant pas dans la trame narrative du texte mais en la plaçant à côté ou autour du texte, comme une sorte d'annotation marginale, sans qu'aucun lien formel ne soit établi entre la pièce musicale et le texte ;
- insérer une pièce musicale dans le texte narratif – c'est-à-dire intégrer une pièce musicale en l'insérant dans la trame narrative du texte : la pièce est introduite dans le texte et en interrompt le déroulé, et un lien formel est établi entre la pièce musicale et le texte.

Toutes les pièces musicales sont donc intégrées au *Roman de Fauvel* : certaines le sont sous le régime de la juxtaposition, d'autres le sont sous le régime de l'insertion<sup>83</sup>.

### *Juxtaposition et insertion des pièces musicales*

Un cas exemplaire devrait nous permettre d'expliciter la différence que nous posons entre juxtaposition et insertion<sup>84</sup>. Soit le fol. 37r, col. a : au matin des Joutes, les Vertus, qui sont à leur hôtel et se préparent à gagner les lices, ont soudain une vision miraculeuse – dont le narrateur est également le témoin :

Car sur l'ostel vi deus escheles  
 Dont les bouz dessouz aus pignons  
 Se tenoient, se bien lignon.  
 Les bouz d'en haut au ciel tenoient :  
 Par la venoient et aloient  
 Ce m'est vis, anges et archanges. (v. 4996-5001)

<sup>83</sup> Emma Dillon distingue quant à elle trois régimes d'intégration des pièces musicales, qui peuvent être «cued» (raccrochées au texte et attribuées à la voix d'un personnage), «juxtaposées» (placées à côté du texte narratif) ou insérées «through disjunction» (cette dernière catégorie ne concernant que la PM 64 «Pour recouvrer alegiance» des folios 28 *bis-ter*). Cf. Emma Dillon, *Medieval Music-Making*, op. cit., p. 226-278.

<sup>84</sup> Sur cette distinction, voir : *Le Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chailou de Pesstain*, op. cit., p. 17-18.

Le récit se poursuit sur la colonne b du folio. Le narrateur raconte comment les Anges et Archanges descendent et montent à l'échelle, et viennent « conforter » les Vertus : « Je croi que conforter venoient / Les dames et puis s'en aloient. » (v. 5007-5008) Directement après ces deux vers, se trouvent deux pièces musicales, au milieu de la colonne : la PM 91 « Filie Jherusalem, nolite timere » et la PM 92 « Estote fortes in bello ». Le texte des pièces, d'origine liturgique, ne laisse subsister aucun doute du point de vue de la diégèse : ce sont les Anges et Archanges qui les chantent pour reconforter les Vertus. Après ces deux pièces, le texte narratif reprend : « Et chantoient si com semble / Ceste prose trestouz ensemble » (v. 5009-5010), suivi d'une troisième pièce musicale (PM 93 « Virgines egregie ») s'étendant de la fin de la colonne b du fol. 37r jusqu'au début de la colonne a du verso – marquant la fin de l'apparition miraculeuse. Ainsi, s'il est clair que les trois pièces musicales doivent être attribuées à la voix des Anges et Archanges apparus miraculeusement, leur mode d'intégration au texte est bien différent : alors que les PM 91 et PM 92 n'ont aucun lien formel avec le texte et que celui-ci ne fait nulle mention de celles-là, la PM 93 est liée au texte narratif, qui l'introduit en la désignant par le nom de sa forme : « prose ». La PM 93 est donc insérée dans le texte, alors que les PM 91 et PM 92 sont simplement juxtaposées.

#### a) Juxtaposition

La juxtaposition représente le mode d'intégration largement majoritaire : nous relevons 115 unités musicales juxtaposées au texte narratif, pour un total de 160 unités. Cela s'explique sans doute par le fait que le travail d'intégration des pièces musicales a été effectué par le remanieur du *Roman de Fauvel* sur la base d'un texte préexistant et qui n'avait pas été conçu avec l'intention d'y intégrer des pièces musicales. Ainsi, le texte original ne se prête pas toujours aisément à l'insertion, et le remanieur a le plus souvent favorisé la solution de la juxtaposition.

Parmi les pièces musicales juxtaposées, il faut distinguer deux catégories : les pièces simplement disposées sur la page du manuscrit, sans aucune forme d'indication quant aux modalités de leur interaction avec le texte, ni autre lien avec le texte qu'un éventuel écho lexical ou thématique (*cf.* p. 198) ; les pièces précédées d'une rubrique permettant de préciser les modalités de leur interaction avec le texte (en particulier, les rubriques

indiquent la voix à laquelle la pièce doit être attribuée ; nous nous y attarderons donc plus loin). La première catégorie de pièces juxtaposées est majoritaire. Nous renvoyons le lecteur au Tableau général des pièces musicales pour l'analyse exhaustive du corpus.

Les pièces musicales juxtaposées sont disposées soit à part du texte (sur des colonnes séparées, ou en tête ou en bas de colonne, bref : dans un espace clairement distinct de l'espace textuel), soit au contraire elles sont placées au cœur du texte. Dans ce cas, il arrive parfois qu'elles brisent la continuité syntaxique de la phrase :

Et si ont touz jours esperance  
 De venir a meilleur chevance,  
 PM 49 « In paciencia vestra possidebitis animas vestras »  
 Pour ce que je Fortune grieve  
 Riches souvent et povres lieve (v. 2701-2704)

#### b) Insertion

Nous relevons 45 unités musicales insérées dans le texte narratif, pour un total de 160 unités. À une seule exception près, les pièces musicales sont toujours insérées dans des passages interpolés par rapport à la rédaction originale du *Roman de Fauvel*. C'est la raison pour laquelle l'insertion est largement moins représentée dans le livre I (2 cas) que dans le livre II (43 cas), parce que le second livre a été plus profondément remanié et amplifié de deux grandes interpolations narratives : la Complainte de Fauvel, et les Noces de Fauvel.

La seule exception est représentée par la PM 46 « Je qui poair seule ai de conforter », ou *Lai de Fortune*, insérée dans le texte original sans modification. Le *Lai de Fortune* est en effet inséré dans un passage de quatre vers destiné, dans la rédaction originale, à introduire la réponse de Fortune à la demande en mariage de Fauvel :

Lors quant Fauvel ot fait silence,  
 Fortune a respondre commence ;  
 PM 46 « Je qui poair seule ai de conforter »  
 Moult regarde par grant fierté,  
 De parler ne fait pas chierté (Långfors, v. 2113-2116  
 [= Strubel, v. 2149-2152])

Habilement, le remanieur a profité de l'articulation en deux temps de ce passage : il insère la pièce musicale après les vers 2113-2114, puis conserve

les seuls vers 2115-2116 comme introduction au discours de Fortune – créant ainsi un effet de parallélisme entre le *Lai de Fortune* et son discours direct dans le texte narratif.

Les deux pièces musicales insérées au livre I sont les motets PM 32 et PM 33. Elles sont insérées dans le passage interpolé à la fin du premier livre (v. 1241-1262), qui en constitue à la fois l'épilogue et la transition vers le second livre. Chacune de ces pièces est introduite par un distique du texte narratif: «Du tout ay mons dit assoÿs / Recitant de lui un motet.» (v. 1252-1253); «Pour Philippes qui regne ores / Ci metreiz ce motet onquores.» (v. 1261-1262) Cette double désignation de la pièce musicale dans le texte narratif est bien entendu rendue possible par le fait qu'il s'agit d'un passage ajouté au texte original par le remanieur. Pour ce qui concerne les pièces musicales insérées au livre II, nous renvoyons le lecteur au Tableau général des pièces musicales. Quelques cas remarquables méritent néanmoins d'être examinés ici.

Les 13 refrains intégrés au *dit*<sup>85</sup> de Fauvel (fol. 24r-26r), que ce dernier adresse à Fortune dans sa longue plainte amoureuse, relèvent d'un mode d'insertion particulièrement raffiné: ils ont à la fois un lien formel (par la rime) avec le vers précédent et un lien lexical et thématique avec les vers suivants. Voici par exemple le passage dans lequel est inséré le premier refrain:

Pour ce de bien amer tempté,  
D'amoureux desir chanterai:  
[Refrain 1] «J'ai aimé et touz jours amerai»  
J'amerai certes voirement  
Mes aing des ja presentement  
Puis qu'Amour le veult et commande (v. 2996-3000)

Les folios 28 *bis-ter* constituent un bifolio introduit dans le quatrième cahier du manuscrit, entre les folios 28 et 29 (conformément à la numérotation en chiffres romains écrits à l'encre rouge, contemporaine de la fabrication du manuscrit)<sup>86</sup>, et folioté *bis* et *ter* dans le courant du XIX<sup>e</sup> siècle

<sup>85</sup> C'est ainsi que Fauvel qualifie son propre discours: Amour «[...] qui ou cor fort m'atalente / Qu'a ce dit trouver mette entente.» (v. 2961-2962)

<sup>86</sup> La structure des cahiers est décrite dans: Joseph C. Morin, *The Genesis of Manuscript*, *op. cit.*, p. 52-55. On la trouve reproduite dans: *Id.*, «Jehannot de Lescorel's Chansons, Geffroy de Paris's *Dits*, and the Process of Design in BN fr. 146», dans *Fauvel Studies*, *op. cit.*, p. 321-336, ici p. 322-323.

par un bibliothécaire de la BnF<sup>87</sup>. La critique considère traditionnellement que ce bifolio, inséré à une étape tardive de la composition du manuscrit, a été placé par erreur après le fol. 28, interrompant de manière incongrue le discours de Fortune : alors que certains veulent le replacer immédiatement après la Complainte de Fauvel (fol. 23v-27v)<sup>88</sup>, d'autres estiment qu'il devrait être inséré après le fol. 29 et s'inscrire ainsi dans le dialogue entre Fortune et Fauvel (fol. 29r-30r)<sup>89</sup>. Plus récemment, renonçant à retrouver sa « juste » place dans le manuscrit, Roesner *et al.* suggèrent de voir dans le bifolio 28 *bis-ter* une actualisation alternative de la séquence de lyrique courtoise, destinée non à s'ajouter aux folios préalablement copiés mais à les remplacer<sup>90</sup>. Enfin, Emma Dillon se propose d'interpréter poétiquement cette irrégularité codicologique en considérant l'introduction d'un bifolio supplémentaire dans le cahier comme la matérialisation physique et visuelle – au cœur de l'espace livresque – du caractère interminable du chant amoureux, répété une ultime fois par l'amant Fauvel afin de différer le refus final de la Dame, dont l'impatience – également ressentie par le lecteur – face au chant creux et répétitif du cheval prépare l'interruption brutale à la fin du fol. 28 *ter*<sup>91</sup>. Nous tenterons également de rendre compte de la présence des folios 28 *bis-ter* d'un point de vue littéraire en temps utile<sup>92</sup> ; pour l'heure, c'est la PM 64 « Pour recouvrer alegiance » occupant le bifolio qui retient notre attention. Le chant amoureux de Fauvel est en effet inséré au texte narratif interpolé occupant le début du fol. 28 *bis* recto sur toute sa largeur (v. 4036-4037), passage dans lequel la pièce est par deux fois désignée comme « lai » (v. 4038 et 4045) et qui

<sup>87</sup> Emma Dillon, « The Art of Interpolation », *op. cit.*, p. 243, n. 27.

<sup>88</sup> Ernest Hoepffner, « Chanson française du XIII<sup>e</sup> siècle (*Ay Dex! ou por rey jen trouver*) », *Romania*, 47 (1921), p. 367-380, ici p. 369 ; Emilie Dahnk, *L'hérésie de Fauvel*, *op. cit.*, p. 154.

<sup>89</sup> Philipp August Becker, *Fauvel und Fauvelliana*, *op. cit.*, p. 19-21.

<sup>90</sup> « The material on fols. 28 *bis* and *ter*, rather than being included to augment Fauvel's already considerable speech on fols. 23v-27v, may have been intended to replace material that had already been copied – perhaps the group of lyric pieces on fol. 27v, or possibly even the entire speech. Or it could have been intended as a shorter alternative version of the speech rather than as a replacement per se. Thus it might be viewed as a kind of latter-day substitute clausula. » *Le Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chaillou de Pesstain*, *op. cit.*, p. 28.

<sup>91</sup> Emma Dillon, « The Art of Interpolation », *op. cit.*, ici p. 236-258.

<sup>92</sup> Cf. p. 278-285.

s'achève sur la formule introductive suivante: «Il est donc temps que je m'avance / Tout pour recouvrer alejance» (v. 4046-4047). Notons par ailleurs que le vers 114 de la PM 64 «Venez au cors!» est repris dans le phylactère tenu par Fauvel dans la miniature n° 51 au fol. 28 *ter* recto (la PM se trouvant donc insérée à la fois dans le texte et dans l'image), de même que les paroles du Refrain 14 (juxtaposé, et non inséré) sont écrites sur la banderole que porte Fortune dans la miniature n° 52 au fol. 28 *ter* verso. Les folios 28 *bis-ter* proposent donc un enrichissement particulier de la relation entre le texte, l'image et la musique au sein du manuscrit français 146.

Parfois, un passage du texte narratif introduit plusieurs pièces musicales successives. Par exemple, le folio 27v s'ouvre sur une première moitié de colonne de texte narratif s'achevant ainsi: «Dame, en mourant me reconforte / Et par ardeur mon cuer m'enorte / Qu'atendant ma mort chanterai.» (v. 3769-3771) Le reste du folio est rempli, sur deux colonnes et demi, par cinq pièces musicales (PM 58, 59, 60, 61, 62), une miniature représentant Fauvel et Fortune en dialogue (miniature n° 44) et, en bas de la colonne c, une rubrique («La replicacion de Fortune») annonçant la reprise de parole de la déesse au folio suivant («Quant Fauvel ot tout favelé», v. 3772, fol. 28r, col. a). Nous pouvons donc considérer que l'ensemble des cinq pièces musicales présentes sur cette page appartiennent au chant de Fauvel et qu'elles sont donc toutes insérées au texte narratif, l'une à la suite de l'autre.

De même, un passage du texte narratif peut servir à introduire à la fois une pièce musicale et la suite du texte. Ainsi, le fol. 29v, col. c présente la réponse de Fortune à la demande en mariage de Fauvel. La colonne s'ouvre sur ces vers:

Mes Fortune a cui n'agree  
 Chose que il ait proposee  
 Par la resposse darreniere  
 Le rapaie en ceste maniere (v. 4070-4073)

S'ensuit la PM 69 «Falvelle, qui jam moreris», que l'on peut raisonnablement attribuer à la voix de Fortune: celle-ci y met Fauvel en garde contre le caractère éphémère des biens matériels et de la vie terrestre, elle l'exhorte à faire pénitence et à se préparer à la mort, et lui fait enfin le reproche d'avoir vécu dans l'erreur. Immédiatement après la pièce musicale, on trouve, dans la même colonne, la suite du texte narratif, à savoir

le discours direct mis dans la bouche de Fortune: «Et pour ce, si com je t'ai dit, / Car tu as maint homme laidit / Et mis a pechié et a honte, / Hui més te ferai un brief conte» (v. 4074-4077) À première vue, il semble donc qu'il faille considérer la pièce musicale comme juxtaposée, puisque la formule introductive «Le rapaie en ceste manière» introduit le discours direct de Fortune. Cependant, dans cette hypothèse, l'expression de la causalité «Et pour ce» ferait débiter le discours de Fortune *in medias res* et paraîtrait absurde. En vérité, l'enchaînement logique de la cause à la conséquence ne fait sens qu'à la condition de considérer que la pièce musicale et le discours de Fortune sont placés sur le même plan, et qu'il y a une continuité sémantique et logique de l'un à l'autre, exprimée par la relation de causalité «et pour ce». La formule introductive du vers 4073 introduit donc à la fois une pièce musicale insérée et la suite du texte narratif. La PM 99 «Facta est cum angelo multitudo» présente un cas similaire qui, pour être éclairé, doit être analysé finement du point de vue de la voix à laquelle attribuer la pièce; nous l'envisagerons donc dans la section suivante.

Notons que, si la quasi-totalité des pièces musicales insérées le sont dans des passages interpolés, l'inverse n'est pas vrai: il existe de nombreuses pièces simplement juxtaposées dans des passages pourtant interpolés, dans lesquels le remanieur avait donc tout le loisir de les insérer (par exemple, la PM 57 «Se j'onques a mon vivant», chantée par Fauvel, ou les «sottes chansons» (SC 1-12) du Charivari). Le mode d'intégration d'une pièce musicale ne dépend pas de la nature originale, remaniée ou interpolée du passage auquel elle est intégrée, ni de l'origine ou de la forme de cette pièce. Il semble donc qu'il faille supposer que le remanieur a fait usage des procédés de juxtaposition et d'insertion de manière signifiante. Roesner *et al.* suggèrent que la fonction de la pièce par rapport au texte narratif puisse déterminer son mode d'intégration:

He [Chaillou] juxtaposes music and narrative as a means of enlarging upon the various themes in the *roman*, while pieces are inserted directly into the *roman* text in order to strengthen the presentation of the characters and to provide commentary or *auctoritas*<sup>93</sup>.

Afin de vérifier cette hypothèse, il convient à présent d'étudier le deuxième critère régissant l'intégration des pièces musicales dans le *Roman de Fauvel*

<sup>93</sup> *Le Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chaillou de Pesstain, op. cit.*, p. 17.

remanié, à savoir celui de l'attribution des pièces à la voix de personnages internes à la diégèse ou à celle d'une instance narrative externe.

### *Attribution des pièces musicales aux voix des protagonistes*

Qui chante les pièces musicales intégrées au *Roman de Fauvel*? La question est délicate aussi bien que centrale pour qui veut étudier le texte du manuscrit français 146, et les critiques sont nombreux à s'être essayés à l'exercice de la répartition des pièces musicales, comme autant de répliques, entre les différents protagonistes de la diégèse<sup>94</sup>. S'il est des cas indubitables (les pièces courtoises que chante Fauvel dans sa complainte, par exemple), il en est beaucoup d'autres, équivoques, pour lesquels l'identification de l'instance d'énonciation et son assimilation à un personnage méritent discussion. Il faut par ailleurs prendre en compte la grande majorité des pièces musicales qui ne sont guère attribuables à quelque personnage que ce soit, mais forment, selon l'expression d'Armand Strubel, « une sorte de voix *off*, qui pourrait être à la fois le prolongement des “sentiments” et des émotions du narrateur, et l'expression rassurante de la sagesse des nations. »<sup>95</sup> En d'autres mots, toute tentative d'attribution des pièces musicales, étant soumise à l'appréciation personnelle du critique, résulte nécessairement d'une forme de subjectivité. Dès lors, la seule solution est d'assumer la part d'arbitraire inhérente à un tel classement et de la contrebalancer par la cohérence d'un système exhaustif: il s'agit d'attribuer chaque pièce musicale selon la même méthode et dans la perspective d'une hypothèse de lecture globale qui rende compte de l'intégralité du texte. Si nous pouvons ordonner l'ensemble des pièces musicales et proposer une répartition logique et homogène, alors notre classement suffit à fournir l'assise d'une étude littéraire solide.

<sup>94</sup> Dès son travail pionnier d'édition des interpolations du *Fauvel* remanié, Emilie Dahnk s'est efforcée d'attribuer certaines pièces musicales à la voix de certains personnages (*L'hérésie de Fauvel*, *op. cit.*, *passim*). Roesner et al. ont également traité cette question (*Le Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chaillou de Pestain*, *op. cit.*, p. 18), de même que Jean-Claude Mühlethaler (*Fauvel au pouvoir*, *op. cit.*, p. 199-212) ou encore Susan Rankin pour les pièces (pseudo-)liturgiques (« The “*alleluyes, antenes, respons, ygues et verssez*” in BN fr. 146 », *op. cit.*, *passim*).

<sup>95</sup> *Le Roman de Fauvel*, éd. Armand Strubel, *op. cit.*, p. 83.

## a) La voix externe du narrateur

Entamons notre parcours par le cas à la fois le plus manifeste et le plus déroutant : l'ensemble des pièces musicales dont l'instance d'énonciation est assimilable peu ou prou à la voix du narrateur. Une majorité des 160 unités musicales du corpus ne sont en effet attribuables à la voix d'aucun des personnages de la diégèse, dans le livre I d'abord – parce que le premier livre est entièrement dominé par la voix du narrateur et soumis à son regard, sujet éthique affirmant la prégnance de la tonalité satirique par l'expression du jugement qu'il fait du comportement de ses contemporains –, dans le livre II ensuite – malgré le fait que la fable allégorique offre une galerie de personnifications dont le nombre et la diversité suffiraient à attribuer l'ensemble des pièces intégrées au texte. Or, comme le souligne Susan Rankin, l'esprit, le ton et l'intention de ces pièces musicales sont très proches de ceux prévalant dans le texte narratif : « The aspect of commentary is intensified by the pronounced affinity between the sentiments of the author-narrator of the French text and those expressed in the musical pieces. »<sup>96</sup> Pour ne citer qu'un seul exemple, la description humorale et psychologique du trouble ressenti par le *je* lyrique de la PM 26<sup>97</sup> permet – *a posteriori* pour les pièces qui la précèdent – d'assimiler ce *je* à celui du texte narratif, c'est-à-dire au narrateur : tous deux partagent en effet la même mélancolie face au spectacle du vice<sup>98</sup>. Le narrateur chante donc – ou, pour le dire mieux, le narrateur apporte un écho à son propre discours par le truchement de pièces musicales qu'il intègre au texte afin d'en confirmer le propos, de lui conférer de l'autorité, de l'enrichir ou de créer un effet de contraste. Ainsi, le récit du *Fauvel* trouve une résonance signifiante : les pièces musicales forment une sorte de commentaire continu au texte, à la fois externe à la diégèse en ce qu'il ne s'inscrit pas dans le cours des événements narrés et métatextuel parce qu'il propose un regard critique sur le texte mis à distance. La voix musicale du narrateur, redoublement de sa voix textuelle, offre une lecture au second degré, fruit

<sup>96</sup> Susan Rankin, « The Divine Truth of Scripture », *op. cit.*, p. 207.

<sup>97</sup> « Vehemens indignacio / Pacem perturbat spiritus. / Bilem ciet religio » (PM 26, v. 1-3). Traduction : « Une violente indignation / Perturbe la sérénité de mon esprit. / C'est la religion qui excite ma bile. »

<sup>98</sup> Sur la mélancolie du narrateur, voir les p. 389-394.

du remaniement – c'est-à-dire du geste de réécriture, informé par un acte préalable de lecture – du texte original du *Roman de Fauvel*<sup>99</sup>.

Voici donc, en première analyse, la listes des pièces musicales attribuables à la voix du narrateur : PM 1-26, 27 (sauf le *tenor*), 29 (sauf le *tenor*), 30-40, 41 (seulement le *triplum*), 47-54, 63, 70, 71 (seulement le *triplum*), 72-75, 79-82, 89, 99-101, 108-111, 116-119, 120 (sauf le *tenor*), 121-130, Refrain 15. Quelques cas particuliers ou problématiques (dont les PM 91-115, ainsi que les pièces polyphoniques dont l'ensemble des voix n'est pas attribuable au narrateur) méritent une étude plus détaillée, que nous mènerons dans les pages suivantes.

## b) Les voix internes des protagonistes

À côté des pièces musicales que l'on ne saurait attribuer à la voix d'aucun des personnages de la diégèse – et que l'on assimile donc à celle du narrateur –, on en trouve toute une série d'autres attribuées (ou attribuables) de façon plus ou moins manifeste à des protagonistes. Lorsque l'attribution d'une pièce à un personnage est univoque, c'est le fait de la présence soit d'une formule introductive dans le texte narratif (pièce musicale insérée), soit d'une rubrique<sup>100</sup> (cf. ci-dessous le Tableau général des pièces musicales). À une exception près, on ne relève de rubriques attributives qu'au livre II du *Roman de Fauvel*. Cela tient au fait que le second livre consiste en un récit allégorique dynamique – ou allégorie dramatique – (par opposition au premier livre, passage en revue satirique des états *torchant* Fauvel, composé sous la forme d'une allégorie énumérative statique)<sup>101</sup>, qui met en scène une galerie de personnifications auxquelles le système des rubriques permet de clarifier l'attribution des

<sup>99</sup> Voir à ce sujet les p. 317-336.

<sup>100</sup> Par exemple, les SC 1-12 et la PM 90 sont introduites par la rubrique suivante : « Ci s'ensivent sottes chansons, que ceus qui font le chalivali chantent parmi les rues. Et puis après trouva on le lay des Hellequines. » (fol. 34r, col. c)

<sup>101</sup> Pour la terminologie distinguant entre allégorie énumérative et allégorie dramatique, voir : Armand Strubel, *La Rose, Renart et le Graal. La littérature allégorique en France au XIII<sup>e</sup> siècle*, Genève, Slatkine, 1989, p. 52-66 ; Armand Strubel, « *Grant senefiance a* ». *Allégorie et littérature au Moyen Âge*, Paris, Champion, 2002, p. 127-134. La distinction entre allégorie statique et allégorie dynamique se trouve déjà articulée dans : Marc-René Jung, *Études sur le poème allégorique en France au Moyen Âge*, Berne, Francke, 1971, p. 20.

pièces musicales. Il y a une dimension presque théâtrale aux interpolations narratives du second livre, serties comme elles le sont de multiples pièces mises dans la bouche des personnages : la fable du *Roman de Fauvel* devient un petit théâtre littéraire.

La seule exception est donc, vers la fin du premier livre, la rubrique introduisant le motet latin PM 27, que l'on trouve au fol. 8v, col. c : « Ce motet dessus “Que nutritos” et le treble de l'autre part “Desolata” sont faiz sur la complainte que l'Église fait des Templiers et du clergé. » Au premier regard, le lecteur constate que la forme de cette rubrique est bien différente de celle de toutes les autres rubriques présentes dans le *Fauvel*, qui suivent la structure : « X parle », ou « Ci s'ensuivent les chansons que X chante ». En réalité, cette rubrique ne dit pas *stricto sensu* que l'Église chante la PM 27, mais que le *motetus* et le *triplum* du motet sont « faits » sur la Complainte de l'Église (cf. 945-1034)<sup>102</sup>. Or, le motet PM 27 redouble en effet le contenu de la Complainte, mais ce n'est qu'au *tenor* que la voix de l'Église est donnée à entendre à la première personne, citant Is 1.2 : « Filios enutrivi et exaltavi, ipsi autem spreverunt me » (v. 19). Les deux autres voix du motet proposent un commentaire à la troisième personne sur l'Église et ses malheurs : « Desolata mater Ecclesia / A filiis se contemptam videns / Lamentatur potissime » (v. 1-3) ; « Que nutritos filios / Evexit sublimiter » (v. 10-11). Nous les assimilons donc à la voix du narrateur. On entend encore la voix de l'Église au sein du *triplum*, rapportée par le narrateur : « Dont dit la mere qui le cuer amer a : / “Dic mihi, dic Christe, si sit dolor ut dolor iste ?” » (v. 8-9) Pour entendre la voix de l'Église, il faut se tourner vers la PM 28 « Et exaltavi plebis humilem », prose latine à la première personne dont l'incipit justifie, du fait de sa proximité avec le *tenor* de la PM 27, l'attribution à la voix de l'Église. Pourtant, par son contenu, la PM 28 évoque plutôt l'admonestation d'une Fortune christianisée que la complainte de l'Église se lamentant de la trahison de ses fils : j'élève les faibles et abaisse les forts, détourne-toi donc des vaines richesses mondaines et tourne-toi vers l'amour du ciel afin de te préparer au jour du Jugement dernier – tel est en substance le propos de cette prose. En effet, l'Église s'assimile peu ou prou à la figure de Fortune ; nous verrons comment cela permet de rendre compte du statut particulier de l'Église,

<sup>102</sup> Cf. Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir*, op. cit., p. 367-370.

puisqu'elle est la seule personnification qui chante dans le livre 1<sup>103</sup>. Pour l'heure, force est de constater que d'une part, parmi les PM 27 et 28, seule la deuxième donne véritablement à entendre la voix de l'Église, et que d'autre part la rubrique présente une forme exceptionnelle. Roesner *et al.* proposent une explication convaincante de cette irrégularité, à savoir que, selon eux, le remanieur aurait d'abord copié le texte narratif, en ayant soin de laisser des espaces vides sur la page afin de copier les pièces musicales dans un second temps :

The text of the roman proper appears in col. b of fol. 8v; the tree-voice motet *Que nutritos filios*, p. mus. 27, together with the rubric explaining that «Te motet desus... et le treble de l'autre part... sont faiz sur la complainte que l'eglise fait des templiers et du clergie» (+1) are given on cols. a and c. Beneath the rubric in col. c appears a miniature carried over from col. b [...] Chaillou had in all probability left cols. a and c free for music [...] When he found that the motet took up less space on col. c than he had anticipated, he placed the rubric above the illumination rather than at the bottom of the page, as he had probably originally planned<sup>104</sup>.

Ainsi, en déplaçant la rubrique initialement prévue pour se trouver après la miniature, à la fin du fol. 8v, le remanieur l'a modifiée afin qu'elle introduise la PM 27 plutôt que la PM 28. Cette hypothèse permet d'éclairer le fait qu'à la différence de toutes les autres rubriques, la rubrique du fol. 8v soit la seule à ne pas introduire les paroles ou le chant d'un des protagonistes de la diégèse.

Le motet français PM 29 (fol. 9v, col. b) présente un cas intéressant de polyphonie où sont mêlées la voix du narrateur, externe à la diégèse, et celle de Fauvel, interne à la diégèse. Le *tripulum* présente la voix aux accents prophétiques du narrateur : «Je voi douleur avenir / Car tout ce fait par contraire.» (v. 1-2) Le *motetus* introduit également la voix du narrateur, parlant cette fois au nom d'un *nous* collectif<sup>105</sup> et faisant le constat du *bestournement* du monde : «Fauvel nous a fait present / Du mestier de la civiere» (v. 7-8). Enfin, le *tenor* donne à entendre la voix de Fauvel – ce qui est d'ailleurs explicitement indiqué par la mention du nom du

<sup>103</sup> Voir à ce sujet les p. 224-242.

<sup>104</sup> *Le Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chaillou de Pesstain, op. cit.*, p. 29.

<sup>105</sup> Cf. p. 394-400.

cheval au début de la portée du *tenor*<sup>106</sup> : « Fauvel : “Autant m’est / Si poise arriere comme avant.” » C’est la première fois que l’on entend la voix du cheval dans le corpus des pièces musicales, et cela se produit juste avant l’évocation de la fin des temps et du Jugement dernier, qui occupe le folio suivant (fol. 10r, col. a) : on conçoit l’effet dramatique que produit cette proximité entre la prophétie apocalyptique du narrateur et la première prise de parole du cheval fourrier de l’Antéchrist<sup>107</sup>.

D’une façon quelque peu similaire, le motet français PM 41 (fol. 15v-16r) présente un cas très riche de polyphonie<sup>108</sup>. La pièce est intégrée au récit au moment où Fauvel, ayant réuni son Conseil, expose son projet de mariage avec Fortune (fol. 15v), et où le Conseil le soutient avec enthousiasme (fol. 16r). L’entremêlement des trois voix rend compte de la situation, qui représente un moment-clé de la diégèse : le *triplum* « La mesnie fauveline / Qui a mau fere s’encline », assimilé à la voix du narrateur, inclut la réponse du Conseil rapportée au discours direct (v. 12-22) ; le *motetus* « J’ai fait nouvelement / Amie, cui vuel moustrer » donne à entendre la voix de Fauvel ; le *tenor* « Grant despit ai-je, Fortune » fait enfin entendre la voix de Fortune. Ainsi, les quatre instances impliquées dans le drame en train de se nouer – le Conseil, Fauvel, Fortune, et le narrateur – sont convoquées dans cette espèce de saynète chantée, dont la disposition complexe sur la double page du manuscrit<sup>109</sup> renforce l’imbrication inextricable des voix et engendre une série d’effets de sens qu’il conviendra de décrypter<sup>110</sup>.

Les PM 65-67 redoublent de très près les paroles de Fortune dans le texte narratif (v. 4048-4065), passage interpolé qu’Armand Strubel qualifie de « vers de raccord »<sup>111</sup>. Nous présentons les correspondances du

<sup>106</sup> « Comme la mélodie ne commence qu’au-dessus du mot *autant*, on doit supposer que c’est Fauvel qui parle. » Emilie Dahnk, *L’hérésie de Fauvel*, *op. cit.*, p. 62.

<sup>107</sup> Cf. Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir*, *op. cit.*, p. 70-112.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>109</sup> Voir les figures 1 et 2 en annexe. Le *triplum* se trouve au fol. 15v, col. a-b-c, en forme de U, au milieu duquel, sur la col. b, est disposé le début du *motetus*. La fin du *motetus* prend place au fol. 16r, col. a-b, en forme de L, au-dessus du *tenor*, en bas des colonnes a et b. La disposition même des partitions est source d’opacité et nécessite un décodage laborieux.

<sup>110</sup> Sur ce motet capital, voir nos analyses aux p. 237-238, 319-320 et 349-350.

<sup>111</sup> *Le Roman de Fauvel*, éd. Armand Strubel, *op. cit.*, p. 514, n. \*.

texte narratif et des pièces musicales dans le tableau suivant<sup>112</sup>. La précision d'un tel écho nous autorise parfaitement à conclure que ces trois pièces musicales doivent être attribuées à la voix de Fortune, quoiqu'aucune rubrique ne vienne le confirmer (sauf à considérer que la rubrique « Les replications de Fortune contre les diz Fauvel », présente à la fin du folio précédent (fol. 28 *ter*, col. b) et qui introduit le Refrain 14, vaille également pour ces trois pièces).

Tableau n° 1 – Comparaison des vers 4048-4060 et des PM 65-67

Texte narratif	Pièce musicale
Va arrieres, mauvés Sathan Trait toy ensus de moy, va t'an! (v. 4048-4049)	Vade retro, Sathana! (PM 65, v. 1)
Pense, Fauvel, maleüeux, A la fin, de cuer douloureux, Et que du monde la figure S'enfuit soudene en pourreture! (v. 4050-4053)	Fauvel, cogita, Quod preterit Mundi figura! Fugit subita; Sic interit Quasi pictura. (PM 66, v. 1-6)
Cras y es si que veuls regiber Tu as fait t'avoinne cribler: Ne recognois pas ton seigneur (v. 4058-4060)	Incrassate Falvelle, recalcitrasti, Impingate, dilatate, dominum non agnovisti (PM 67, v. 1-2)

Si l'on en croit le texte narratif, il apparaît clairement que le motet PM 71 est chanté par Fauvel :

Fauvel a oï et entendu  
Ce que la dame li a rendu :  
Esperduz est, ne set que face. [...]  
Ha fait le motet qui s'ensuit,  
Mes il n'i prent point deduit! (v. 4094-4101)

Le *motetus* «Heu Fortuna subdola» et le *tenor* «Heu! Tristis est anima mea!» donnent bien à entendre la voix de Fauvel se lamentant d'avoir été

<sup>112</sup> Il va sans dire qu'ici, c'est certainement le texte de la pièce musicale sélectionnée par le remanieur qui a guidé l'écriture du texte narratif interpolé, comme le soulignent Roesner *et al.* : «In this case, Chaillou must have selected the lyrics before he composed the narrative verse.» *Le Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chaillou de Pesstain, op. cit.*, p. 18.

bercé d'une gloire illusoire par Fortune et d'avoir été finalement trahi et abandonné par elle: «Nomen extulisti! / Nunc tua volubili / Rota lacu flebili / Nudum demersisti. / Velut Aman morior»<sup>113</sup> (PM 71, v. 38-41). Or, la comparaison avec Aman qu'assume l'instance d'énonciation du *motetus* (c'est-à-dire Fauvel) est incompatible avec le *triplum* «Aman novi probatur exitu», commentaire à la troisième personne sur le sort funeste du «nouvel Aman», Enguerran de Marigny, c'est-à-dire Fauvel<sup>114</sup>. Le texte narratif révèle ainsi le caractère mordant et contrasté de la polyphonie en mettant dans la bouche de Fauvel un motet où se trouvent mêlées sa propre voix (*motetus – tenor*) et celle, externe à la diégèse, du narrateur annonçant sa perte (*triplum*).

La PM 76 «Buccinate in neomenia tuba» est une pièce pseudo-liturgique inspirée de Ps 80.4. L'instance d'énonciation en est *a priori* indéterminée, mais l'injonction directe («buccinate»), assumée par un locuteur employant le *nous* majestatif («per regionem nostram», «sollempnitatis nostre»), ne laisse pas de doute: il ne peut s'agir ici que de Fauvel – que le texte narratif décrit proclamant les Joutes organisées pour son mariage (v. 4330-4335). Il conviendra de s'interroger sur le fait que Fauvel chante en latin des paroles tirées de la Bible, sur une mélodie d'inspiration liturgique<sup>115</sup>. Cela soulève la question éminemment complexe de la répartition axiologique du bilinguisme (latin *vs* français) et des répertoires musicaux (sacré *vs* profane) dans le *Roman de Fauvel*<sup>116</sup>.

La PM 78 «Thalamus puerpere / Quomodo cantabimus» fournit un cas d'étude très intéressant, exemplaire du caractère subjectif de toute classification que nous soulignons en préambule. Edward H. Roesner estime ainsi que ce sont les Vertus qui chantent ce motet latin<sup>117</sup>. Pourtant, dans

<sup>113</sup> Traduction: «Tu as exalté mon nom! / Et maintenant, par un tour rapide / De ta roue, tu m'as plongé / Tout nu dans un lac de larmes. / Tel Aman, je meurs».

<sup>114</sup> Sur l'assimilation d'Aman à Enguerran de Marigny dans ce motet allusif et sur la thèse selon laquelle le *Roman de Fauvel* constitue une transposition parodique du parcours de Marigny, voir les p. 143-149.

<sup>115</sup> «This is the only occasion when Fauvel uses this particular mode of musical delivery.» Susan Rankin, «The “*alleluies, antenes, respons, ygnes et verssez*” in BN fr. 146», *op. cit.*, p. 433.

<sup>116</sup> Cf. p. 339-343.

<sup>117</sup> «*Quomodo cantabimus* appears on fol. 32r, where it is introduced as being sung by the Virtues as part of their ominous commentary on the unholy celebration

le passage du texte narratif précédant immédiatement cette pièce, les Vertus affirment précisément qu'il n'est pas temps pour elles de chanter :

Mes les Vertus dirent entr'elles :  
 «Lasses, comment chanteront celes  
 Qui cheües sont en orphenté?  
 Or soit pose qu'aions chanté!» (v. 4530-4533)

À moins de considérer le discours des Vertus comme une forme assumée de prétérition, l'attribution de la PM 78 à la voix des Vertus est donc problématique. Dès lors, on pourrait imaginer de l'attribuer à la voix du narrateur : le ton de cette pièce – lamentation sur la persécution dont l'Église fait l'objet et affirmation de l'attente du Jugement dernier – rappelle en effet de très près la tonalité satirique des pièces musicales intégrées au livre 1. En même temps, l'incipit du *motetus* présente un écho très net au discours des Vertus : «Quomodo cantabimus / Sub iniqua lege?» (v. 15-16) D'une manière comparable au cas des PM 65-67, l'écho de la pièce musicale au texte narratif permet de soutenir l'identification des Vertus à l'instance d'énonciation. S'il nous rappelle que l'attribution d'une pièce musicale s'expose parfois à l'arbitraire, ce cas nous apprend également qu'en réalité, l'exégèse du texte n'en dépend pas nécessairement : que la PM 78 soit mise dans la bouche des Vertus ou dans celle du narrateur, elle révèle une colère et une détresse communes face à la corruption du monde. Au regard de l'élaboration de son autorité morale, ce n'est certainement pas un hasard si le narrateur fait se confondre sa voix avec celle des Vertus.

La difficulté est identique à propos des quatre versets (PM 79-82) disposés au fol. 33r, col. b. Jean-Claude Mühlethaler résume ainsi la question :

Les versets sont autant de malédictions formulées à l'égard de Fauvel et des siens ; comme le motet qui précède et le verset et le répons qui suivent sont placés dans la bouche des Vertus présentes au banquet, on sera tenté de leur attribuer aussi les quatre versets. Rien n'empêcherait toutefois de penser au narrateur (implicite) qui décrit le repas des noces et avec lequel les Vertus partagent la même idéologie chrétienne ; différentes voix se font écho dans le *Roman de Fauvel*...<sup>118</sup>

---

unfolding at Fauvel's wedding feast», Edward H. Roesner, «Labouring in the Midst of Wolves», *op. cit.*, p. 223.

<sup>118</sup> Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir*, *op. cit.*, p. 204.

Si l'on accepte de considérer que les Vertus chantent la PM 78 – étant entendu que les pièces musicales du folio suivant (PM 83-88, fol. 33v) sont explicitement attribuées aux Vertus par le truchement de formules introductives glissées dans le texte narratif –, alors rien n'empêche en effet de leur attribuer également les PM 79-82. Le texte narratif fait mention des Vertus à la colonne c du fol. 33r, directement à droite des pièces musicales (v. 4722-4727), tandis que les trois miniatures disposées en escalier sur les fol. 32v-33r (miniatures n° 58-60) représentent symboliquement l'opposition entre les Vertus et les convives de Fauvel<sup>119</sup>; on conçoit donc que les Vertus chantent ces versets pour dénoncer la débauche des convives du Banquet et pour vouer leur hôte, Fauvel, à la mort. Susan Rankin propose pourtant d'attribuer les PM 79-82 à la voix du narrateur :

[...] they constitute the first set of pieces from this category that, rather than being attached to a specific portion of the French narrative, are set as a general and substantial gloss. The French narrative tells here of Fauvel's wedding feast [...]. The four Latin musical pieces provide a moralizing balance. They fall into two groups: *Simulacra eorum* begins with a long description of the sins (to be read as those of the Fauvelites), while the three following pieces petition for various diabolical fates for them<sup>120</sup>.

Nous suivons bien volontiers l'analyse de Susan Rankin, d'autant plus que l'ensemble de ces quatre pièces musicales tient sur la colonne b du fol. 33r, qui fournit donc le pendant symétrique à la colonne b du fol. 32v, où – après en avoir donné une description réaliste empruntée au *Roman du Comte d'Anjou* – le narrateur commence, à partir du vers 4596, la lecture allégorique et morale du festin, inspirée du *Tournoiement Antechrist*: on apporte un tonneau de vin nommé *Honte* (v. 4610), *Lescherie* est en charge des épices (v. 4626), etc. Ainsi, le texte narratif et les pièces musicales se font écho sémantiquement, mais aussi visuellement : à l'instar d'un

<sup>119</sup> « Three mirror images of feasting rise from left to right across these same pages: two miniatures where Fauvel lords it over the Vices at his table bracket a picture of the abstemious Virtues who signal their independence from Fauvel by gesturing towards the empty centre at theirs. » Nancy F. Regalado, « The *Chronique métrique* and the Moral Design of BN fr. 146: Feasts of Good and Evil », dans *Fauvel Studies*, op. cit., p. 467-494, ici p. 489.

<sup>120</sup> Susan Rankin, « The “*alleluyes, antenes, respons, ygues et verssez*” in BN fr. 146 », op. cit., p. 435-436.

commentaire allégorique, l'un et l'autre donnent à lire l'interprétation morale de la scène du Banquet.

La PM 98 se trouve à la suite de trois pièces musicales (PM 95-97) explicitement mises dans la bouche des Vertus au moyen d'une formule introductive dans le texte narratif:

Virginitez et ses cousines  
 Au tref se rendirent enclines  
 Et doucement comme seraines  
 Chantent ces respons et antaines (v. 5095-5098)

Il est cependant exclu de considérer que la PM 98 puisse être également attribuée à la voix des Vertus. Alors que les pièces musicales insérées consistent en des prières adressées à la Vierge Marie<sup>121</sup>, la PM 98 – citation de Is 60.1 – adopte une tonalité prophétique bien différente: «*Illuminare, illuminare, Jherusalem, venit lux tua et gloria Domini super te orta est. Alleluia, alleluia, alleluia!*»<sup>122</sup> Or, les PM 95-97 occupent le fol. 37v, col. c, tandis que la PM 98 se trouve à la page suivante (fol. 38r, col. a); cette dernière est donc à lire non dans la perspective des éléments textuels et musicaux qui la précèdent, mais au regard du texte narratif qui la suit immédiatement:

Sur elles une clarté vint  
 Dont chascun esbahi devint;  
 En la clarté voiz qui donnoit  
 Paroles et leur esponnoit,  
 Aus dites dames, leur vouloir,  
 Mes ce me fist le cuer douloir  
 Que n'entendi et si oÿ. (v. 5099-5105)

La lumière évoquée dans la pièce musicale fait évidemment écho à la *clarté* décrite par le narrateur et, comme le suggère Susan Rankin, la pièce donne précisément à entendre la voix céleste, qui est celle du prophète Isaïe<sup>123</sup>. Ainsi, l'apparat musical supplée à l'insuffisance du narrateur, en

<sup>121</sup> Voici par exemple la PM 96: «*Dignare nos laudare te, virgo sacrata, da nobis virtutem contra hostes tuos.*»

<sup>122</sup> Traduction: «*Sois radieuse, sois radieuse, Jérusalem, voici ta lumière, et la gloire du Seigneur s'est levée sur toi. Alleluia, alleluia, alleluia!*»

<sup>123</sup> Susan Rankin, «*The “alleluyes, antenes, respons, ygues et verssez” in BN fr. 146*», *op. cit.*, p. 446.

enregistrant les paroles miraculeuses que ce dernier n'a pas été capable de comprendre. Notons par ailleurs comment la mise en page des éléments textuels et musicaux peut servir à guider la lecture: le changement de colonne et de page inscrit dans la matérialité la transition sémantique entre les PM 95-97, ancrées en amont dans la formule introductive du texte narratif qui précède, et la PM 98, orientée vers l'aval du texte, où se trouve décrite la voix miraculeuse que les Vertus entendent.

La rubrique «Les vierges parlent» (fol. 38v, col. b) introduit les PM 104 «Adoremus Dominum» et PM 105 «Annulo suo subarravit nos». Or, la PM 105 ne s'achève qu'à la colonne a du fol. 39r, où elle se trouve immédiatement suivie des PM 106 «Induit nos Dominus cicladibus» et PM 107 «Ispi sumus desponsate». On peut donc supposer que la rubrique régit également les PM 106-107, qui doivent dès lors être attribuées aux Vierges. L'hypothèse est d'autant plus crédible que, comme le souligne Susan Rankin, l'ensemble des PM 104-107 est tiré d'un Office de sainte Agnès<sup>124</sup>. Les pièces musicales forment donc un tout cohérent, rassemblé autour de l'évocation de la célèbre vierge martyre et lié à la description des armes de Virginité dans le texte narratif attenant (v. 5629-5314).

Le motet latin PM 120 présente une ambiguïté signifiante. Si les instances énonciatives du *motetus* («Quoniam secta latronum») et du *tripulum* («Tribum, que non abhorruit / Indecenter ascendere») doivent clairement être assimilées à la voix du narrateur, la voix du *tenor* («Merito hec patimur») est plus équivoque: elle pourrait être celle de Fauvel et des siens – la tribu, la secte de larrons évoquées par les autres voix – reconnaissant qu'ils n'ont obtenu de Fortune que ce qu'ils méritaient; elle pourrait aussi être celle du narrateur, parlant collectivement pour dire que, par ses péchés, le royaume a mérité le règne de Fauvel. C'est tout le sel d'un motet où, dans le contexte subtil du *Roman de Fauvel*, la polyphonie devient prétexte à la polysémie.

Ainsi, par ordre d'apparition dans le récit, divers personnages se voient attribuer les pièces musicales suivantes:

<sup>124</sup> «It is absolutely evident that the “reader” of *Fauvel* was meant to notice a parallel between Agnes and Virginité, an association that reinforced the narrative opposition of Virtues and Vices, of Christian virgins fighting against the forces of evil.» *Ibid.*, p. 452. Voir aussi p. 423 et 451.

- Église: PM 27 (*tenor*), 28;
- Fauvel: PM 29 (*tenor*), 41 (*motetus*), 42 (avec Fortune), 43-45, 55-56, Refrains 1-13, PM 57, Composition semi-lyrique, PM 58-62, 64, 68, 71 (*motetus* et *tenor*), 76, 120 (*tenor*);
- Fortune: PM 28 (?), 41 (*tenor*), 42 (avec Fauvel), 46, Refrain 14, PM 65-67, 69, 112-115;
- Hôtes: PM 77;
- Vertus: PM 78, 83, 84 (+ Répons et Prière), PM 85-88, 95-97, 102;
- Participants au Charivari: SC 1-9, 10-12;
- Hellequines: PM 90;
- Anges et Archanges: PM 91-93;
- Voix céleste: PM 98;
- Vierges: PM 104-107.

### c) La voix interne du narrateur

La PM 103 «*Sancta et immaculata virginitas*» ne saurait manquer d'attirer notre attention. Ce n'est pas la pièce elle-même, un répons liturgique<sup>125</sup>, qui mérite commentaire, mais le fait qu'elle soit introduite par une rubrique: «*L'auteur parle*» (fol. 38v, col. b). En effet, la présence de cette rubrique – précédée et suivie par les rubriques «*Vertuz parlent*» et «*Les vierges parlent*» introduisant respectivement les PM 102 et PM 104-105 – place sur le même plan le chant de l'*auteur* et celui des Vertus et des Vierges. En d'autres mots, elles mettent à égalité la voix de personnages internes à la diégèse et celle du narrateur – que nous avons précédemment qualifiée de voix *off*, à la fois externe à la diégèse et méta-textuelle. Il y a là un problème de télescopage des niveaux de la diégèse et de la narration, que confirme l'incise faite par le narrateur au moment de décrire les démonstrations de force de Gloutonnie face à Abstinence: «*mes par celi que j'aour / Ne par celle pour qui je chant*» (v. 5530-5531). Les pronoms *celi* et *celle* renvoient, de toute évidence, aux figures de Dieu et de la Vierge Marie. Or, le chant du narrateur pour la Vierge trouve sa réalisation dans la PM 103, que la rubrique attribue précisément à la voix de l'*auteur*. Ainsi, le témoignage conjoint du texte narratif, de la pièce musicale juxtaposée au texte et de la rubrique qui l'introduit atteste du fait que le chant du narrateur se trouve bien inscrit à l'intérieur de la diégèse

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 452. Voir aussi p. 450.

– au même titre que le chant de n'importe quel personnage du récit : dans ces deux passages assez proches et liés tous deux à l'épisode des Joutes, la voix du narrateur n'est plus externe à la diégèse, mais bien interne<sup>126</sup>.

Du point de vue narratologique, l'épisode des Joutes est en effet marqué par un changement de statut du narrateur, qui, d'externe, devient interne (ou, selon la terminologie de Gérard Genette, d'hétérodiégétique, devient homodiégétique<sup>127</sup>). Depuis le début du second livre, le conte des aventures de Fauvel est assumé par un narrateur externe, qui, après un prologue écrit au présent et adressé au narrataire (v. 1263-1280) dans lequel il dévoile l'intention morale de son entreprise, ouvre la fable allégorique par une formule temporelle marquant de manière topique le commencement du récit au passé : « Un jour estoit en son palais / Fauvel qui ne pert pas galais » (v. 1281-1282). Le narrateur prétend d'ailleurs à l'occasion rapporter le témoignage de tiers pour authentifier la description d'éléments qu'il ne prétend pas avoir vus de ses propres yeux – dans l'énumération des Vices composant la cour de Fauvel : « si com j'oÿ retraire » (v. 1589), ou au cours de la description de la ville de Paris : « Andui, si com dit cil qui vit le / Sont assis en une grant ille / Et le palais et la cité » (v. 4288-4290)<sup>128</sup>. Cependant, à partir du vers 4969, le narrateur se trouve soudain impliqué dans la diégèse<sup>129</sup> et, en qualité de narrateur désormais interne, devient le témoin direct des événements qu'il raconte :

Lors vi le jour cler et luisant,  
Si m'en alai tout deduisant  
Au lieu ou l'en dut assembler  
Pour joster (v. 4969-4972)

<sup>126</sup> Voir à ce sujet les remarques de : Kevin Brownlee, « Authorial Self-Representation », *op. cit.*, p. 89.

<sup>127</sup> Analysant la relation du narrateur à la diégèse, Gérard Genette écrit : « On distinguera donc ici deux types de récits : l'un à narrateur absent de l'histoire qu'il raconte (exemple : Homère dans l'*Iliade*, ou Flaubert dans *L'Éducation sentimentale*), l'autre à narrateur présent comme personnage dans l'histoire qu'il raconte (exemple : *Gil Blas*, ou *Wuthering Heights*). Je nomme le premier type, pour des raisons évidentes, *hétérodiégétique*, et le second *homodiégétique*. » Gérard Genette, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972, p. 252.

<sup>128</sup> Il convient d'ajouter une virgule à la fin du vers 4288.

<sup>129</sup> L'implication du narrateur dans la diégèse se trouve confirmée par l'illustration : la miniature n° 65 (fol. 37r, col. a) représente le clerc rencontrant les Vices armés à cheval.

Aussi le narrateur concède-t-il sa joie, employant l'expression *je vins la* qui révèle sans équivoque sa présence en personne sur les lieux des Joutes : « Je ne me tins pas pour chaitis / Quant je vins la a icelle heure » (v. 5022-5023).

Le changement de statut du narrateur ayant lieu à l'occasion de l'épisode des Joutes s'accompagne d'un changement de focalisation narrative. En effet, alors que le narrateur externe est omniscient et représente donc, selon les termes de Gérard Genette, une focalisation zéro<sup>130</sup>, le narrateur témoin direct adopte un point de vue à focalisation interne<sup>131</sup>. N'ayant pas accès, contrairement au narrateur omniscient, à la vie intérieure des personnages qu'il rencontre, il se trouve donc réduit à supputer leurs intentions et sentiments sur la base de leur aspect extérieur : « Par regart estoient si fiers / Que je les tieng pour forsenez » (v. 4980-4981). Au-delà du plan strictement narratologique, le narrateur externe se présente, dans la lignée du narrateur du livre I, comme un *sachant* : proposant d'abondants commentaires et interprétant la signification allégorique de la fable, il accomplit un travail d'exégèse et adopte une attitude de supériorité intellectuelle par rapport au narrataire<sup>132</sup>. Au contraire, le narrateur témoin direct est beaucoup plus ignorant et mène son récit de façon hésitante : moins affirmatif et moins docte que le narrateur externe, il ne comprend pas la signification des événements auxquels il assiste, utilise des modalisateurs pour nuancer son propos et ne cesse de se demander si ce qu'il croit avoir vu a réellement eu lieu. Ainsi, par exemple, dans la très courte scène d'apparition miraculeuse des Anges et Archanges

<sup>130</sup> Sous réserve d'omission, nous ne relevons que deux exceptions à l'omniscience du narrateur externe : « Je croi que c'estoit Hellequin » (v. 4916) et « Or vous dirai ce que je sen / De la grant joie qu'il ont eüe » (v. 4434-4435). Le deuxième passage est d'autant plus surprenant que, dans les vers qui le suivent immédiatement, la focalisation est parfaitement omnisciente, comme le révèle l'emploi du mot *couvine* : « Li hostes qui sot leur couvine / Et qu'eles l'aiment d'amour fine » (v. 4439-4440). Faut-il voir dans ces deux cas une irrégularité du texte, ou bien une façon de préfigurer le changement de focalisation à venir ?

<sup>131</sup> Sur le problème de la focalisation de la narration et l'emploi des termes de focalisation zéro, interne et externe, voir : Gérard Genette, *Figures III, op. cit.*, p. 203-211.

<sup>132</sup> Ainsi, par exemple, le portrait de Fortune (v. 1906-1987) est agrémenté de commentaires exégétiques sur ses attributs (les deux couronnes, les deux faces du visage, la robe partie, les deux roues) et sur sa fonction d'équilibrage de l'univers. Voir à ce sujet les p. 338-388.

(v. 4993-5010), il n'emploie pas moins de cinq formules destinées à présenter son récit comme un témoignage personnel et donc incertain :

Se ne fui en l'er ravi (v. 4994)  
 se bien lignon (v. 4998)  
 Ce m'est vis (v. 5001)  
 Je croi que (v. 5007)  
 si com semble (v. 5009)

Bien sûr, les formules «ce m'est vis» et «si com semble» constituent des chevilles topiques, mais leur inscription dans une série cumulative d'éléments les rend signifiantes – de même que le fait qu'elle ne servent pas, contrairement à l'usage courant, à signaler une opinion du narrateur, mais à modaliser une description, trahissant le point de vue narratif interne: «Par la venoient et aloient / Ce m'est vis, anges et archanges» (v. 5000-5001); «Et chantoient si com semble / Ceste prose trestouz ensemble» (v. 5010-5011). L'analyse se trouve cependant compliquée par le fait que le récit naïf du narrateur interne est par moments enrichi de remarques et réflexions caractérisées par la distance critique, qui sont le propre du narrateur externe et *sachant*. Le moment de l'offrande miraculeuse du pain et du vin fournit un exemple remarquable de cet entremêlement, le récit alternant entre, d'une part, l'aveu de faiblesse du narrateur, qui reconnaît ne pas avoir été capable de comprendre les paroles prononcées par une voix céleste :

Sur elles une clarté vint  
 Dont chascun esbahi devint;  
 En la clarté voiz qui donnoit  
 Paroles et leur esponnoit,  
 Aus dites dames, leur vouloir,  
 Mes ce me fist le cuer douloir  
 Que n'entendi et si oï. (v. 5099-5105)

et, d'autre part, l'exégèse chrétienne que le narrateur fait du pain et du baril de vin miraculeusement tombés du ciel :

Char fu le pain et le pain vie,  
 Le vin sanc pur, sanz point de lie,  
 De celi Dieu qui fist florir`  
 La verge Aaron et vot morir  
 En crois pour nous au venredi. (v. 5115-5119)

Il y a donc un effet d'oscillation entre les éléments du récit imputables au narrateur interne d'une part (témoignage direct, focalisation narrative interne) et ceux qui sont imputables au narrateur externe d'autre part (commentaire, focalisation narrative zéro). Le moment de l'apparition miraculeuse de la Vierge Marie fournit un autre exemple de la coprésence des narrateurs externe (« ma rime ») et interne (« sur nous touz ») :

Certes, j'encourroie grant crime  
 Se je ne metoie en ma rime  
 Ce que la glorieuse mere  
 Au roy du ciel, par grant mistere,  
 Sur nous touz aval descendi  
 En un tref qui en l'air pendi (v. 5065-5070)

Cette alternance entre témoignage et exégèse révèle le caractère artificiel d'un dispositif narratif essentiellement destiné à garantir l'authenticité de l'expérience narrée par l'apparente immédiateté de sa relation. En effet, le narrateur interne n'est en réalité qu'une déclinaison locale de la figure dominante du narrateur externe : l'ensemble de la narration demeure assumé par ce dernier, comme en témoignent les autres indications de régie glissées dans le texte<sup>133</sup>. Construit sur l'artifice littéraire du témoignage direct, l'épisode des Joutes implique le dédoublement du narrateur en instances de narration interne et externe, dont l'identité est garantie par la cohabitation au sein du récit.

De ce fait-là, le moment du retour à la narration externe n'est pas très clair. En toute logique, étant entendu que le narrateur prétend avoir personnellement assisté aux Joutes, l'ensemble de l'épisode des Joutes devrait être assumé par le narrateur interne. Il semble pourtant que les vers 5143-5162 – qui constituent une sorte de prologue au récit des Joutes, en forme de réflexion métalittéraire sur la meilleure façon de les raconter<sup>134</sup> – marquent un point de rupture :

Dessus vous ai dit tout par ordre  
 Si que je n'i sai que remord[r]e  
 Tous les nons des dites parties (v. 5143-5145)

<sup>133</sup> « Ne le di pour nules losanges, / Mes pour raconter le miracle. » (v. 5002-5003) ; « Or entendez bien que je di » (v. 5120).

<sup>134</sup> Voir nos réflexions à ce sujet aux p. 351-366.

À partir de ces vers en effet, la présence du narrateur externe se fait à nouveau beaucoup plus marquée dans le récit – par la multiplication des indications de régie glissées dans le texte<sup>135</sup>, par l'ubiquité du narrateur<sup>136</sup>, mais aussi par le retour localisé à une focalisation omnisciente de la narration<sup>137</sup>. Pourtant, les nombreux indices de focalisation interne prouvent que le récit est toujours partiellement assumé par le narrateur interne en sa qualité de témoin direct : « par le mien escient »<sup>138</sup> (v. 5300), « Avec eus les dessus nommees / Vertuz, qui courrociees semblent / Estre de ce que elles n'asemblent » (v. 5324-5326), « si com je croi » et « ce sembloit estre » (v. 5401-5402), « Car Fortune, si com je sent, / Leur a de voir segnefié » (v. 5616-5617) – ou bien encore ces vers, où le fait même de garantir personnellement le propos prouve qu'il s'agit d'une appréciation personnelle du narrateur témoin direct et non d'une affirmation objective du narrateur omniscient :

Charnalité moult tres bien sot  
 – Ou je sui sur toute rien sot –  
 Que Virginité ot talant  
 De ce faire (v. 5329-5332)

Cette situation ambiguë perdure jusqu'au vers 5717 non compris, où, après la fin des Joutes et le Triomphe des Vertus, le récit est définitivement repris en main par le narrateur externe :

<sup>135</sup> « Or vous diré je mon cuider / Des armes que les Vices ont » (v. 5200-5201); « Passer me vuil legierement / De raconter comment sont cointes / Vertuz sur leur chevaux et jointes » (v. 5232-5234); « Or escoutez de bon endroit » (v. 5314); « En un jour ne pourroie mie / Deviser ses armeures chieres » (v. 5482-5483); etc.

<sup>136</sup> Alors qu'il est censé se trouver sur les lices, c'est-à-dire à l'extérieur (cf. v. 5022-5027), le narrateur décrit en même temps Fauvel observant les lices depuis l'intérieur d'une salle : « Fauvel fu en sa mestre chambre / Ou piler sot de marbe et d'ambre / Et grans fenestres qui regardent / Le lieu ou les joustes retardent » (v. 5183-5186).

<sup>137</sup> Ainsi, le narrateur est capable de lire dans les pensées de Fauvel et Vaine Gloire : « Vint et sa fame avec lui / Mais ce point ne leur abeli / Que Vertuz vindrent a souhet / Si cointes, adont tout lour het / Leur chiet » (v. 5187-5191).

<sup>138</sup> La locution adverbiale « par le mien escient » est traduite : « meines Wissens, meines Erachtens », c'est-à-dire *à ma connaissance, à mon avis*. T-L, t. 3, col. 906, s.v. « escient ».

A leur hostiex sont convoiees  
 Et moult grandement honnorees,  
 Et quant ce vint au congié prendre,  
 Chascune d'elles sot bien rendre  
 Merciz a qui appartenoit,  
 Et pour obligee se tenoit  
 A yceus d'amours fin et cher,  
 Sanz nullement Fauvel torcher.  
 Fauvel si ot ja en emblé  
 Ce qu'il pot de gent assemblé (v. 5709-5718)

Notons que l'achèvement du témoignage direct du narrateur interne coïncide avec la fin de la grande interpolation des Noces de Fauvel et Vaine Gloire entamée au vers 4152, ainsi qu'avec le retour au texte original de Gervais du Bus (le vers 5719 correspondant au vers 3209 de l'édition Långfors). La fable allégorique trouve donc sa conclusion logique dans les vers 5717-5736, où sont racontées l'union fertile de Fauvel et Vaine Gloire et la naissance de nombreux petits fauveaux ayant envahi le jardin de Douce France :

Fauvel si ot ja en emblé  
 Ce qu'il pot de gent assemblé  
 Chiés soi, o li son parenté  
 Dont il y ot a grant plenté,  
 Et Vainne Gloire et ses amis  
 Avec les gens Fauvel a mis  
 Et leur vergoingne entroublierent  
 Plus courrouciez que il ne perent.  
 Ne que tant leur feste firent  
 N'onques puis ne se departirent.  
 Fauvel si a ja tant jeü  
 O Vainne Gloire qu'a eü  
 De Fauvel sanz nul compte rendre  
 Trop d'enfans, car trop en engendre:  
 Par tout ha ja Fauveaus nouveaux  
 Qui sont pire que louveaus:  
 Tant est son lignage creü  
 Qu'onques si grant ne fu veü!  
 Bien s'est en ce monde avanciez,  
 Ses amis ha par tout lanciez! (v. 5717-5736)

Dans ces vers fonctionnant comme un passage de transition, la clôture de la fable allégorique et le retour au *hic et nunc* du narrateur externe – celui qui s’adressait au narrataire dans le prologue du second livre – sont progressivement amenés par le glissement général du système temporel, du passé simple et passé antérieur (temps de la fable) au passé composé (transition de la fable au réel), puis au passé composé résultatif et au présent (temps du réel *hic et nunc*). Nous relevons ci-dessous tous les verbes des propositions principales des vers 5717-5736, qui s’inscrivent presque unanimement dans ce mouvement transitionnel :

- passé (temps de la fable) : ot assemblé (v. 5717-5718), entroublierent (v. 5723), firent (v. 5725), departirent (v. 5726) – exception : a mis (v. 5722)
- passé composé (transition de la fable au réel) : a jeü (v. 5727)
- passé composé résultatif et présent (temps du réel) : engendre (v. 5730), ha (v. 5731), est creü (v. 5733), s’est avanciez (v. 5735), ha lanciez (v. 5736)

De manière emblématique, le retour au réel est actualisé par la rupture temporelle des vers 5727-5730 : « Fauvel si a ja tant jeü / O Vainne Gloire qu’a eü / De Fauvel [...] / Trop d’enfans, car trop en engendre », qui font se télescoper le passé composé des trois premiers vers et le présent de la clause. La fin de la fable allégorique débouche sur la description du jardin de Douce France dévasté par l’engeance fauveline – le passage de celle-là à celle-ci étant rendu flagrant par l’emploi de la conjonction adversative *mais* et par la réintroduction de l’instance énonciative en *je* du narrateur-satiriste :

Mes sur toutes choses je plains  
Le beau jardin de grace plain (v. 5737-5738)

S’ensuit la déploration finale du narrateur (v. 5737 *sqq.*), qui marque définitivement le retour au ton et à la forme du premier livre du *Roman de Fauvel*, à savoir une plainte mélancolique provoquée par le spectacle du règne de Fauvel et une allégorie énumérative statique destinée à en décrire les effets négatifs sur la société française. Sans doute est-ce pour marquer la fin définitive de la narration interne (v. 5716) et l’ouverture du passage conclusif de la fable (v. 5717-5736) créant la transition vers l’épilogue du livre II (v. 5737 *sqq.*) – c’est-à-dire le retour à l’esprit du livre I – que le vers 5716 : « Sanz nullement Fauvel torcher », parfaitement incongru

par rapport aux vers précédents, produit un écho mnémotique avec la métaphore-matrice du premier livre? Il semble en tout cas que ce passage ait été ressenti comme un point de bascule dans l'économie globale du texte par celui – lecteur plus ou moins contemporain de la composition du manuscrit – qui a laissé, dans la marge gauche du folio 41v, un trait de plume horizontal très net entre les vers 5716 et 5717<sup>139</sup>.

Sur la base de cette analyse de la figure du narrateur dans le second livre du *Fauvel*, nous devrions être à présent en mesure de raffiner notre classification des pièces musicales attribuables à la voix du narrateur – et d'ainsi rendre compte du caractère hybride de la PM 103, mise dans la bouche de l'*auteur* mais inscrite au sein de la diégèse. La portion du récit assumée principalement (v. 4969-5142) et partiellement (v. 5143-5716) par le narrateur interne comporte un total de 25 pièces musicales (PM 91-115). Seize d'entre elles ne posent pas de problème puisqu'elles sont attribuées ou aisément attribuables à des protagonistes de la diégèse<sup>140</sup>: quel que soit son statut, le narrateur est en mesure de rapporter les pièces chantées par les personnages qu'il a rencontrés. En revanche, neuf pièces musicales doivent être étudiées à la lumière de la distinction que nous avons établie puisque, n'étant attribuables à aucun des protagonistes, elles doivent être assimilées à la voix du narrateur, soit en sa qualité de témoin direct, soit en celle de narrateur externe.

La PM 94 «*Properantes autem veniunt cum exaltacione*», pièce pseudo-liturgique inspirée de Ps 125.6, décrit l'arrivée de personnages plongés dans l'allégresse. Les vers 5047-5048 lui font écho: «*Chevauchanz les resnes tendues / Droit aus lices s'en sont venues*», qui sont situés à la suite sur le fol. 37v, col. b et décrivent l'arrivée des Vertus aux lices. La pièce musicale redouble la narration en offrant un point de vue complémentaire, caractérisé par une focalisation narrative interne (et non omnisciente) parfaitement compatible avec la focalisation du narrateur témoin direct. Nous pouvons donc attribuer la pièce musicale à la voix de ce dernier.

La PM 99 «*Facta est cum angelo multitudo*» constitue un cas épineux (fol. 38r, col. a). Après que la Vierge est apparue miraculeusement puis disparue (fol. 37v), les Vertus voient tomber parmi elles «*Un pain et*

<sup>139</sup> Nous explorons plus avant les conséquences narratologiques du changement de statut du narrateur aux p. 400-416.

<sup>140</sup> Pour rappel: les Anges et Archanges (PM 91-93), les Vertus (PM 95-97, 102), la voix céleste (PM 98), les Vierges (PM 104-107) et Fortune (PM 112-115).

un baril de vin » (v. 5108). Les Vertus s'en saisissent et les remettent à « un jouvencel » (v. 5111). Le dernier vers du texte narratif à la colonne a est le suivant : « Or entendez bien que je di » (v. 5120), suivi de la pièce musicale, puis le texte se poursuit à la colonne b, dans un enchaînement logique et sémantique avec le vers 5120 : « Le jouvencel fu Gabriel / Qui la virge royne du ciel / Leur lessa pour elles repestre / Du pain, du vin le roy celestre » (v. 5121-5124). À première vue, la pièce musicale semble devoir être attribuée à la voix du narrateur témoin direct. Plusieurs éléments nous en retiennent pourtant. D'abord, à la différence de la PM 94, le contenu diégétique de la PM 99 est incompatible avec celui du texte narratif : alors que le texte décrit un jeune homme distribuant seul le pain et le vin aux Vertus, la pièce présente un ange entouré de l'armée céleste chantant des louanges. Les deux récits étant inconciliables, l'un doit nécessairement être symbolique, si l'autre est réaliste. Puisque nous considérons que la vision du *jouvencel* isolé est décrite par le narrateur témoin direct, qui propose un récit fidèle et immédiat de ce dont il a été le témoin, la vision de l'ange pressé par la foule céleste doit être un commentaire interprétatif, une forme d'exégèse chrétienne du premier récit – et elle doit, dès lors, être le fait du narrateur externe. D'ailleurs, cette pièce musicale – dans laquelle le jeune homme est assimilé à un ange avant que le texte ne l'identifie comme l'archange Gabriel – s'inscrit dans un ensemble de vers qui, précisément, ne constituent pas un compte-rendu direct de la vision miraculeuse, mais en offrent une interprétation et représentent donc un de ces passages dans l'épisode des Joutes où le témoin direct cède le pas au narrateur externe. Il suffira d'en juger à la rupture entre les vers 5114 et 5115, que l'éditeur a marquée en introduisant le double point :

Le jouvencel qui ce tenoit  
Moult gentement se contenoit :  
Char fu le pain et le pain vie,  
Le vin sanc pur, sanz point de lie,  
De celi Dieu qui fist florir  
La verge Aaron et vot morir  
En crois pour nous au venredi. (v. 5113-5119)

Le texte passe soudainement d'un récit descriptif à un exposé interprétatif : la diégèse cède le pas à l'exposition christianisante – signe que le narrateur *sachant* a repris le dessus sur le témoin naïf. Ainsi, la PM 99, qui propose une exégèse de la figure du *jouvencel*, s'inscrit-elle dans la

démarche du narrateur externe révélant la signification de l'eucharistie. Dès lors, que penser de la formule d'introduction: «Or entendez bien que je di» (v. 5120)? Elle pourrait introduire le vers 5121 aussi bien que la PM 99; le cas échéant, la pièce doit être considérée comme insérée, et le narrateur demande au narrataire d'*entendre*, c'est-à-dire comprendre, la pièce liturgique décrivant les chants de louange de l'armée céleste aussi bien que sa révélation de l'identité du *jouvencel* – les deux nourrissant mutuellement la signification chrétienne de la scène. Mais la pièce musicale peut également être considérée comme juxtaposée, auquel cas le narrateur demande d'*entendre* son explication, et la pièce n'est là que pour apporter un point de vue complémentaire à la diégèse. Or, le texte comme la pièce musicale proposent une exégèse de la scène miraculeuse; toutes deux sont à *entendre*. Nous choisissons donc de considérer que, au même titre que la PM 69 (voir ci-dessus), la PM 99 est insérée, étant introduite – comme l'explication donnée dans la suite du texte – par le vers 5120.

Le problème ayant été posé et la distinction entre les narrateur externe et témoin direct ayant été clairement établie à l'occasion de l'examen des PM 94 et 99, le traitement des pièces suivantes est plus aisé. Ainsi, la PM 100 «*Verbum caro factum est*», qui assimile le pain consommé par les Vertus au pain consommé durant l'Eucharistie par l'intermédiaire de la référence au dogme fondateur de l'Incarnation, relève de toute évidence du commentaire exégétique; elle doit donc être attribuée à la voix du narrateur externe<sup>141</sup>.

De même, la PM 101 «*Dum ortus fuerit sol de celo*» doit être attribuée à la voix du narrateur externe pour deux raisons. D'abord, ses paroles, composées d'un entremêlement de citations bibliques (Jon 4.8; 1 Tm 6.15; Jn 15.26; Ps 18.6), annoncent la venue du Christ; elles relèvent d'une inspiration prophétique propre à la voix du narrateur externe. Ensuite, en assimilant le soleil à la venue du Christ (conformément à une métaphore topique), la pièce fournit l'exégèse christianisante de l'épisode des Joutes: le soleil qui ouvre les Joutes et annonce donc le triomphe des Vertus, c'est le Christ.

<sup>141</sup> Susan Rankin attribue la PM 100 à la voix des Vertus, mais cela nous paraît contradictoire avec le commentaire qu'elle en donne, où elle souligne en particulier «the narrator's theological interpretation of the bread and wine given to the Virtues by the Blessed Virgin». Susan Rankin, «The "*alleluies, antenes, respons, ygues et verssez*" in BN fr. 146», *op. cit.*, p. 448.

La PM 103, prière à la Vierge Marie, se trouve glissée parmi les prières à Dieu (PM 102 et PM 104) et au Christ (PM 105) que chantent les Vertus et les Vierges avant le combat (fol. 38v, col. b). Ainsi, la PM 103 est parfaitement assimilable à la voix du narrateur témoin direct : assistant aux Joutes, il partage la ferveur pieuse des Vierges et des Vertus et se joint à elles dans leurs prières pour demander la victoire des combattantes de Dieu contre les troupes de Fauvel. La rubrique « L'auteur parle » inscrit donc à juste titre l'*auteur* dans la diégèse, au même titre que les Vierges et les Vertus.

Les PM 108-110 sont trois pièces liturgiques chantées pour l'Avent ou pour la Noël<sup>142</sup>. Elles s'inscrivent donc dans la logique de la PM 101, par laquelle le narrateur externe assimilait le lever du soleil à l'avènement du Christ et donc à la victoire des Vertus contre les Vices : les pièces liturgiques tirées des cycles de l'Avent et de la Nativité placent le récit des Joutes dans la perspective de l'Incarnation du Christ, appelée à sauver l'humanité<sup>143</sup>. Au même titre que l'annonce de l'avènement du Christ-Lumière, l'allusion à la naissance de Jésus ne peut, en ce qu'elle constitue un éclairage de l'épisode des Joutes à la lumière de la révélation chrétienne, être le fait que du narrateur externe<sup>144</sup>.

Enfin, la PM 111 « Virgineus sensus qui superat » relève manifestement, elle aussi, de la voix du narrateur externe. Glissant du niveau de la fable (le combat des chevaliers Virginité et Charnalité) à celui de la signification tropologique (le sentiment virginal triomphe des sens de la chair grâce à l'aide de Dieu), la pièce musicale donne en effet la clé de lecture allégorique de la scène : « Virgineus sensus qui superat / Et bene sensus carnales superat » (v. 1-2). À l'évidence, l'allégorèse du schéma de la psychomachie ne peut relever que de l'expertise exégétique du narrateur *sachant*.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 454-456.

<sup>143</sup> Remarquons qu'ici, la pièce musicale remplit une fonction similaire à celle que nous rencontrerons abondamment dans le corpus des gloses à l'*Ovide moralisé*, cf. p. 564-565.

<sup>144</sup> Nous nous inscrivons donc en faux contre l'analyse de Susan Rankin, qui attribue ces pièces aux Vertus : « To gird themselves for battle, the Virtues sing of their champion. » Susan Rankin, « The "allehuyes, antenes, respons, ygues et verssez" in BN fr. 146 », *op. cit.*, p. 455. Lorsqu'elles se préparent au combat, les Vertus chantent des prières à Dieu (cf. PM 102) ; elles ne font pas une lecture au second degré des événements de la diégèse.

Ainsi, au sein de l'épisode des apparitions miraculeuses et des Joutes raconté par le narrateur interne, deux pièces musicales sont attribuables à la voix de ce dernier : PM 94 et PM 103. Les sept autres pièces musicales doivent être attribuées à la voix du narrateur externe : PM 99, 100, 101, 108, 109, 110, 111. La nette majorité des pièces propres au narrateur externe confirme la fonction essentielle des pièces musicales intégrées au *Roman de Fauvel* et attribuées à la voix du narrateur : elles remplissent le rôle d'une sorte de glose et constituent un *addendum* marginal destiné à éclaircir ou augmenter la lecture du texte glosé.

Signalons enfin que, conformément à la découpe du texte que nous avons proposée (fin de l'épisode assumé partiellement par le narrateur interne au v. 5716, en bas du fol. 41v, col. a), nous attribuons les PM 116-119, situées dans la colonne b du fol. 41v – c'est-à-dire après le v. 5716 –, à la voix du narrateur externe.

### *Le statut des pièces musicales par rapport au texte narratif : proposition de typologie*

Notre étude des pièces musicales s'est basée sur deux critères classificatoires : le mode d'intégration au texte (critère formel) et l'attribution à une voix particulière (critère narratologique). Chacun de ces critères offre deux possibilités : juxtaposition *vs* insertion, voix d'un personnage de la diégèse (y compris le narrateur interne) *vs* voix externe du narrateur. Nous distinguons donc quatre catégories au total :

- des pièces musicales juxtaposées au texte et attribuées à la voix du narrateur ;
- des pièces musicales juxtaposées au texte et attribuées à la voix d'un personnage ;
- des pièces musicales insérées au texte et attribuées à la voix du narrateur ;
- des pièces musicales insérées au texte et attribuées à la voix d'un personnage.

L'établissement de cette typologie met en lumière la complexité des modalités d'intégration des pièces musicales dans le *Roman de Fauvel*<sup>145</sup>. Comment pouvons-nous nommer chacune des catégories distinguées ?

<sup>145</sup> Le cas du *Roman de Fauvel* est très différent, par exemple, de celui du *Renart le Nouvel* de Jacquemart Gielée, où chaque chanson est clairement attribuée à un

L'étude classique que Jacqueline Cerquiglini a consacrée à l'insertion lyrique dans les romans français en vers<sup>146</sup> constitue le point de départ obligé de notre réflexion. Jacqueline Cerquiglini distingue trois critères de classification : l'énonciation (qui chante la pièce lyrique?), la loi de mise en rapport (y a-t-il un lien formel entre la pièce lyrique et le texte narratif?) et le but de la confrontation (quelle intention préside à l'insertion d'une pièce lyrique?). Sur la base de ces trois critères, Jacqueline Cerquiglini distingue trois types d'insertions lyriques :

- le collage, représenté par les textes du XIII<sup>e</sup> siècle (en particulier le *Guillaume de Dole* de Jean Renart) : marqué par l'intention de divertir, il est caractérisé par l'existence d'un lien formel (rime) et par le fait que les poèmes sont mis dans la bouche d'un ou plusieurs personnages ;
- le montage, représenté par les textes du XIV<sup>e</sup> siècle (en particulier par ceux de Guillaume de Machaut) : marqué par l'intention d'instruire sur la création poétique, il est caractérisé par l'absence de lien formel<sup>147</sup> et par le fait que les poèmes sont mis dans la bouche d'un seul personnage assimilé à l'auteur du texte narratif, dans une forme d'« autobiographie fictive » (p. 10) ;
- le collage-montage, représenté par le seul *Méliador* de Froissart : marqué par l'intention de mettre en valeur les poèmes, il est caractérisé, comme le montage, par l'absence de lien formel mais aussi, comme le collage, par le fait que les poèmes sont mis dans la bouche d'un ou plusieurs personnages.

Ainsi, pour parler d'insertion lyrique au sens où Jacqueline Cerquiglini emploie l'expression, il faut que la présence de la pièce lyrique soit accréditée dans le texte narratif, soit par l'élaboration d'un lien formel entre la pièce et le texte, soit par l'introduction du poème à travers l'énonciation

---

personnage de la diègèse. Cf. John Haines, *Satire in the Songs of Renart le Nouvel*, *op. cit.*, p. 51-55. Voir les pages 56-77 pour l'analyse détaillée des chansons réparties par personnage.

<sup>146</sup> Jacqueline Cerquiglini, « Pour une typologie de l'insertion », *Perspectives médiévales*, 3 (1977), p. 9-14.

<sup>147</sup> « Le poème est détaché. On l'annonce par le titre de sa forme : rondeau, par exemple. » *Ibid.*, p. 10.

du nom de sa forme. Le texte narratif doit, pour ainsi dire, afficher la « conscience » qu'il a de la présence d'une pièce lyrique en son sein.

Seules les pièces musicales que nous avons désignées comme étant insérées au texte narratif peuvent donc, au sein du corpus du *Roman de Fauvel*, prétendre au statut d'insertion lyrique. Attribuées à la voix d'un personnage interne à la diégèse, nous les qualifions, à la suite de Jacqueline Cerquiglini, d'Insertions lyriques du type du collage; assimilables à la voix *off* du narrateur, nous les qualifions d'Insertions lyriques du type du montage. Cela concerne une minorité des pièces musicales intégrées au *Fauvel*. Pour la grande majorité des pièces juxtaposées (qui n'ont aucun lien, ni strictement formel, ni même de désignation du poème, avec le texte narratif), il nous faut proposer une autre appellation. Dans la tradition critique initiée par Charles-Victor Langlois<sup>148</sup>, nous qualifions de pièces de type Glose (à la fois externe à la diégèse et métatextuelle) les pièces juxtaposées assimilables à la voix du narrateur externe. Quant aux pièces juxtaposées et attribuées à la voix d'un personnage, qui ne sont pas formellement insérées dans le tissu du texte narratif, mais font pourtant partie intégrante de la diégèse, nous proposons de les décrire comme des pièces de type Chant parallèle. En effet, ces pièces représentent des chants mis dans la bouche des personnages de la diégèse, dont la présence n'est pourtant pas attestée par la narration – rien n'indiquant dans le texte narratif que tel ou tel protagoniste commence à chanter à ce moment-là du récit. Nous considérons donc qu'elles forment une narration parallèle montrant, simultanément à la narration principale du texte narratif, un autre point de vue diégétique, donnant à voir et à entendre une autre action, une autre parole accomplie ou prononcée par un personnage – de la même manière que la méthode du *splitscreen* permet, au cinéma, de montrer une action de deux points de vue différents en même temps, ou de montrer parallèlement deux actions simultanées. Le texte narratif et le chant parallèle permettent ainsi de découvrir :

- simultanément une action unique de deux points de vue différents. Par exemple, la PM 98 donne à entendre les paroles de la voix céleste, seulement évoquées dans le texte narratif; la narration parallèle permet donc de pallier les carences narratives du narrateur

<sup>148</sup> « De plus le texte des deux *Fauvel* y est entouré et comme glosé de chansons en français et en latin, avec la musique. » Charles-Victor Langlois, *La vie en France au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 286.

témoin direct, qui avait fait l'aveu de son incapacité à comprendre (et donc rapporter) les paroles prononcées par la voix.

- parallèlement deux actions simultanées. Par exemple, les deux rubriques qui les encadrent signalent que les SC 1-12 sont chantées par les participants au charivari, alors que le texte narratif ne précise pas que ces derniers chantent<sup>149</sup>; la narration parallèle donne donc à entendre un aspect du cortège du Charivari négligé par le texte narratif.
- le déroulement alternatif d'une action qui se développe différemment dans le texte narratif. Par exemple, la PM 42 propose une sorte de résumé hardi et comique de la rencontre entre Fauvel et Fortune.

De manière générale, l'écart entre le texte narratif et le chant parallèle est significatif : différents effets de sens sont engendrés par la distance plus ou moins forte qui existe entre les récits textuel et musical.

Nous pouvons donc proposer une typologie des pièces musicales intégrées au *Roman de Fauvel* remanié du manuscrit français 146, qui se présente synthétiquement sous la forme d'un tableau à double entrée. Dans le Tableau général qui suit, nous identifions le type sous lequel ranger chaque pièce musicale, conformément au croisement des critères de classification formelle et narratologique.

Tableau n° 2 – Typologie des pièces musicales intégrées au *Roman de Fauvel*

	<b>Juxtaposition</b>	<b>Insertion</b>
<b>Voix off</b>	Glose	Insertion lyrique (montage)
<b>Personnage</b>	Chant parallèle	Insertion lyrique (collage)

<sup>149</sup> Dans le texte narratif, les participants au Charivari sont décrits comme poussant des cris (v. 4899, 4911-4912, 4935), mais ils ne chantent pas. De même, ils portent « deus bieres / Ou il avoit gent trop avable / Pour chanter la chanson au deable » (v. 4908-4910) – ce qui ne signifie pas qu'ils chantent la chanson du diable, mais seulement qu'ils sont « tauglich », c'est-à-dire *adaptés, aptes, capables* de la chanter, cf. T-L, t. 1, col. 696, s.v. « avable »; DMF, s.v. « avable ».

Tableau n° 3 – Tableau général des pièces musicales intégrées au *Roman de Fauvel* remanié du manuscrit français 146

N° de PM	Formule introductive	Mode d'intégration
	Instance énonciative	Type de pièce musicale
1-26	/	Juxtaposition
	Voix off	Glose
27	(rubrique, fol. 8vc) « Ce motet dessus “Que nutritos” et le treble de l’autre part “Desolata” sont faiz sur la complainte que l’Eglise fait des Templiers et du clergé. »	Juxtaposition
	Voix off ( <i>triplum</i> ) Voix off ( <i>motetus</i> ) Église ( <i>tenor</i> )	Glose Glose Chant parallèle
28	/	Juxtaposition
	Église / Fortune	Chant parallèle
29	/	Juxtaposition
	Voix off ( <i>triplum</i> ) Voix off ( <i>motetus</i> ) Fauvel ( <i>tenor</i> )	Glose Glose Chant parallèle
30-31	/	Juxtaposition
	Voix off	Glose
32	« Du tout ay mons dit assoÿs / Recitant de lui un motet. » (1252-3)	Insertion
	Voix off	Montage
33	« Pour Phelippes qui regne ores / Ci metreiz ce motet onquores. » (1261-2)	Insertion
	Voix off	Montage
34-40	/	Juxtaposition
	Voix off	Glose
41	/	Juxtaposition
	Voix off ( <i>triplum</i> ) Fauvel ( <i>motetus</i> ) Fortune ( <i>tenor</i> )	Glose Chant parallèle Chant parallèle

42	/	Juxtaposition
	Fauvel & Fortune	Chant parallèle
43	/	Juxtaposition
	Fauvel	Chant parallèle
44	(rubrique, fol. 17ra) « Comment Fauvel chante ce lay qui s'ensuit. »	Juxtaposition
	Fauvel	Chant parallèle
45	/	Juxtaposition
	Fauvel	Chant parallèle
46	(rubrique, fol. 19rc) « Ci s'en suit un lay de Fortune contre Fauvel, ouquel elle le reprent de son orgueil et de sa fole emprinse, selonc la matire du roumans. » + « Quant dant Fauve lot fait silence / Fortune a respondre commence » (2149-50)	Insertion
	Fortune	Collage
47-54	/	Juxtaposition
	Voix off	Glose
55	« Lors a Fauvel ceste balade / Mise avant de cuer moult malade » (2935-6)	Insertion
	Fauvel	Collage
56	« En soi complaignant derechief / Chante Fauvel enclin le chief » (2937-8)	Insertion
	Fauvel	Collage
Refrains 113	« D'amoureux desir chanterai » (2997) « Chanter puis pour voir par ce tour » (3171) « Chant, de vouloir abandonné » (3265)	Insertion
	Fauvel	Collage
57	/	Juxtaposition
	Fauvel	Chant parallèle

Compos. semi-lyrique	« [...] Que tout qu'aussi sui je tenu / Com cil dont ce motet acorde » (3572-3)	Insertion
	Fauvel	Collage
58-62	« Dame, en mourant me reconforte / Et par ardeur mon cuer m'enorte / Qu'atendant ma mort chanterai » (3769-71)	Insertion
	Fauvel	Collage
63	/	Juxtaposition
	Voix off	Glose
64	« [...] Ce que dedans le lay propose! / Il est donc temps que je m'avance / Tout pour recouvrer alejance » (4036-7)	Insertion
	Fauvel	Collage
Refrain 14	(rubrique, fol. 28 <i>ter</i> vb) « Les repplicacions de Fortune contre les diz Fauvel. »	Juxtaposition
	Fortune	Chant parallèle
65-67	/	Juxtaposition
	Fortune	Chant parallèle
68	« Fauvel, pour chose que il oïe / Ne lesse, cui que il en oïe / Qu'il ne respoigne, en ceste guise / Com cil que pur orgueil atise » (4066-9)	Insertion
	Fauvel	Collage
69	« Mes Fortune a cui n'agree / Chose que il ait proposee / Par la responsse darreniere / Le rapaie en ceste manière » (4070-3)	Insertion
	Fortune	Collage
70	/	Juxtaposition
	Voix off	Glose

71	« Fauvel [...] Ha fait le motet qui s'ensuit, / Mes il n'i prent point deduit! » (4094-101)	Insertion
	Voix off ( <i>triplum</i> ) Fauvel ( <i>motetus</i> ) Fauvel ( <i>tenor</i> )	Montage Collage Collage
72-75	/	Juxtaposition
	Voix off	Glose
76	/	Juxtaposition
	Fauvel	Chant parallèle
77	« Et les dames se herbergerent / Que leur hostes si conforterent » (4486-7)	Insertion
	Hôtes	Collage
78	/	Juxtaposition
	Vertus	Chant parallèle
79-82	/	Juxtaposition
	Voix off	Glose
83	« Tout ce est seü par devers / Les dames, si dient ce vers » (4773-4)	Insertion
	Vertus	Collage
8487	« En chantant de jour et de nuit / Les dis et le chant qui s'ensuit » (4779-80)	Insertion
	Vertus	Collage
88	« En disant ces moz et ces notes / A Dieu enclines et devotes » (4789-90)	Insertion
	Vertus	Collage
89	/	Juxtaposition
	Voix off	Glose
SC 19	(rubrique, fol. 34rc) « Ci s'ensivent sottes chansons, que ceus qui font le chalivali chantent parmi les rues. Et puis après trouva on le lay des Hellequines. »	Juxtaposition
	Charivari	Chant parallèle

90	rubrique + « Et se deduisoient en ce/ Lay chanter qui ci se commence » (4929-30)	Insertion
	Hellequines	Collage
SC 1012	(rubrique, fol. 36vb) « Sotes chances de ceus qui font le chalivali. »	Juxtaposition
	Charivari	Chant parallèle
91-92	/	Juxtaposition
	(Arch)AnGES	Chant parallèle
93	« Et chantoient si com semble / Ceste prose trestouz ensemble » (5009-10)	Insertion
	(Arch)AnGES	Collage
94	/	Juxtaposition
	Narrateur témoin direct	Chant parallèle
95-97	« Et doucement comme seraines / Chantent ces respons et antaines » (5097-8)	Insertion
	Vertus	Collage
98	/	Juxtaposition
	Voix céleste	Chant parallèle
99	« Or entendez bien que je di » (5120)	Insertion
	Voix off	Montage
100-101	/	Juxtaposition
	Voix off	Glose
102	(rubrique, fol. 38vb) « Vertuz parlent. »	Juxtaposition
	Vertus	Chant parallèle
103	(rubrique, fol. 38vb) « L'auteur parle. »	Juxtaposition
	Narrateur témoin direct	Chant parallèle
104-107	(rubrique, fol. 38vb) « Les vierges parlent. »	Juxtaposition
	Vierges	Chant parallèle

108-111	/	Juxtaposition
	Voix off	Glose
112-115	(rubrique, fol. 41rb) « Fortune parle. »	Juxtaposition
	Fortune	Chant parallèle
116-119	/	Juxtaposition
	Voix off	Glose
120	« Et pour ce que je m'en courrouce, / Ci met ce motet qui qu'en grouce » (5761-2)	Insertion
	Voix off ( <i>triplum</i> ) Voix off ( <i>motetus</i> ) Fauvel ( <i>tenor</i> )	Montage Montage Collage/ Chant parallèle (?)
121	/	Juxtaposition
	Voix off	Glose
122	« Je le te pri par mi ce treble » (5838)	Insertion
	Voix off	Montage
123-130	/	Juxtaposition
	Voix off	Glose
Refrain 15	/	Juxtaposition
	Voix off	Glose

### L'interaction lexicale et thématique des pièces musicales avec le texte narratif

Au-delà de la question de l'intégration des pièces musicales dans le texte narratif – dont le traitement était nécessaire pour clarifier l'attribution des pièces à la voix externe du narrateur ou à celle des personnages internes à la diégèse –, c'est à présent le problème des relations d'ordre lexical et thématique entre les pièces et le texte que nous allons aborder. L'enquête est difficile car elle bute contre l'obstacle d'un corpus vaste et très divers, face auquel la tentation est grande de voir dans chaque pièce un cas particulier. Nous allons cependant nous efforcer de décrire l'interaction des pièces musicales avec le texte en dégagant quelques tendances à valeur

générale. Notre analyse portera largement sur l'aspect synchronique de la relation entre le texte et la musique, nous permettant de mettre en lumière les principaux effets de sens nés de la confrontation des deux discours au sein du manuscrit français 146<sup>150</sup>; nous aborderons ensuite l'aspect diachronique de la relation entre le texte et la musique, entamant une réflexion que nous prolongerons dans la suite de notre étude.

### *Conjonction des textes en synchronie et effets de sens*

La double page formée par les folios 6v et 7r offre un exemple remarquable de l'interaction à la fois lexicale et thématique existant entre le texte narratif du *Roman de Fauvel* et les pièces musicales qui y ont été interpolées. Sur le folio 6v s'étalent les quatre voix du motet PM 21, tandis que sur le folio 7r, on trouve, sur la colonne a et le bas des colonnes b et c, les trois voix du motet PM 22 et, sur les colonnes b et c, les vers 667-750 du texte narratif. L'imposante masse musicale du PM 21 fait donc face à la PM 22 et au texte narratif qui y est imbriqué. Au sein des pièces musicales – d'une voix à l'autre d'un motet – mais aussi et surtout entre les pièces musicales et le texte d'une part, entre la page de gauche et la page de droite d'autre part, un grand nombre de thèmes et de termes sont repris en écho (voir les figures 3 et 4 en annexe) :

- L'évocation des *pastoribus* actuels (PM 21, v. 2), dévoreurs de brebis, fait écho aux paroles d'admonestation adressée – au *tripulum* de la PM 22 – par le Christ aux clercs, accusés d'avoir dévoré le troupeau plutôt que de l'avoir protégé des attaques des loups : « Cur in gregem crassamini / Ejus depastis carnibus / Nec in lupos armamini / Horum armati dentibus? »<sup>151</sup> (PM 22, v. 18-21) Elle fait écho également au *duplum* de cette pièce (« Vos pastores adulteri / Et veri mercenarii », PM 22, v. 22-23). (Voir le mot-clé *pastor* sur le schéma.)
- Le motif des pasteurs, ancré dans la parabole biblique du Bon Pasteur (Jn 1.1-18), trouve un autre écho dans l'allusion à l'entrée

<sup>150</sup> Pour un autre point de vue sur ces questions, voir : *Le Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chaillou de Pesstain, op. cit.*, p. 17-18.

<sup>151</sup> Traduction : « Pourquoi [...] vous êtes-vous engraisés au milieu du troupeau en vous gavant de sa viande, et ne vous êtes-vous pas équipés pour lutter contre les loups, armés que vous êtes de leurs dents? »

des voleurs dans la bergerie par le mur plutôt que par la porte: «Ac in ovile ovium / Non ingressi per ostium»<sup>152</sup> (PM 21, v. 16-17); «Fur non venit / Nisi ut furetur et mactet et perdat.»<sup>153</sup> (PM 22, v. 29-30); «Raison si me dit et enhorte / Qu'il n'entrèrent pas par la porte / Par quoi prelas jadis entrèrent / Mais par-dessus les murs ramperent» (v. 693-696). (Voir le mot-clé *fur* sur le schéma.)

- La dénonciation des clercs dévoyés, qualifiés de «Christi pseudo-vicarii» (PM 22, v. 25), amène à l'affirmation du comportement que devrait adopter un prêtre digne de sa fonction («Verum ire vicarium / Christi deceret passibus»<sup>154</sup>, PM 21, v. 11-12), conformément au comportement vertueux de saint Pierre, dont le souvenir est convoqué dans le texte narratif par l'énonciation de son nom araméen: «Autrement que ne fist Cephass» (v. 697). (Voir le mot-clé *vicarius* sur le schéma.)
- La PM 21 met en opposition l'honnêteté des justes et la flatterie des courtisans, aussi bien au *triplum* (v. 27-36) qu'au *duplum* (v. 51-54), tandis que flatteurs et honnêtes sont également confrontés dans le texte narratif (v. 713-724): «Le bon n'a cure de flater, / L'autre set bien Fauvel grater.» (v. 717-718) (Voir le mot-clé *palpator* sur le schéma.)
- Le népotisme du clergé est dénoncé dans la PM 22, v. 4-5: «Mitratus quisque militat / Pro ditantis nepotulis»<sup>155</sup> aussi bien que dans le texte narratif: «Avis m'est que n'ai pas veü / De mon temps prelas esleü / Pour ce qu'il fust de sainte vie, / Mais grant lignage ou symonie / En font du tout leur volonté.» (v. 705-709) (Voir le mot-clé *nepos* sur le schéma.)
- La référence au Jugement dernier unit la PM 21 (allusion aux vers 45-48) et le texte narratif: «[...] Diex en son grant jugement / En prendra cruel vengeance.» (v. 671-672); «Il ne pensent pas au restas / Qu'il auront au general conte» (v. 686-687). (Voir le mot-clé *ultimum iudicium* sur le schéma.)

<sup>152</sup> Traduction: «Or, dans la bergerie, les pasteurs ne sont pas entrés par la porte.»

<sup>153</sup> Traduction: «Le voleur ne vient que pour voler, tuer et apporter la ruine.»

<sup>154</sup> Traduction: «Le véritable vicaire devrait marcher sur les traces du Christ.»

<sup>155</sup> Traduction: «Chaque porteur de mitre [se bat] pour enrichir ses petits neveux.»

- Dans la PM 22, le Christ admoneste des clercs impies, dont il dénonce l'aveuglement («Orbis orbatus oculis / In die cecus respitat»<sup>156</sup>, v. 1-2) et la surdité («Sed cum surdis sint auribus»<sup>157</sup>, v. 10) – de même que le narrateur condamne l'aveuglement spirituel des prélats, fascinés par la vaine gloire: «La vaine gloire dont tant boivent / Et les honneurs si les deçoivent» (v. 689-690). (Voir les mots-clés *caecitas* et *surditas* sur le schéma.)

Ainsi, entre le texte narratif et l'apparat musical, un véritable dialogue s'instaure, par le jeu des échos et des allusions réciproques: les pièces musicales latines, tissées de citations bibliques, viennent résoudre et sourcer les réminiscences scripturaires dont Gervais du Bus a farci son texte. Par l'effet de la répétition et de la référence biblique, les pièces musicales augmentent le poids et l'autorité de l'exhortation morale contenue dans le texte narratif. Disposées en miroir sur la double page du manuscrit, les sections textuelle et musicale contribuent à l'élaboration d'un discours éthique cohérent, assumé par une voix porteuse d'autorité: celle du clerc.

La relation entre la pièce musicale et le texte narratif est parfois marquée par un écho lexical manifeste, qui permet d'une part au lecteur de comprendre où la pièce doit s'insérer dans la trame textuelle, et qui produit d'autre part un effet de confirmation. Ainsi, lorsque Fortune lui propose la main de Vaine Gloire, Fauvel est envahi par une grande joie:

Lors, quant Fauvel out ce oÿ,  
Trop durement s'en esjoÿ  
Et cuide, dont moult se rehaite  
Qu'a Fortune ait ja sa pais faite. (v. 4136-4139)

À la suite de ces vers se trouve, dans la même colonne a du fol. 30v, la PM 72: «Gaudet Falvellus nimium / Quia per infortunium / Credit habere graciā / Fortune per licenciā» (v. 1-4), où l'opposition *per infortunium* >> *Fortune* crée un piquant effet d'ironie soulignant l'aveuglement de Fauvel face aux malheurs qui l'attendent: il croit avoir la grâce de Fortune parce qu'elle lui offre Vaine Gloire comme épouse de substitution mais, en réalité, le mariage avec Vaine Gloire – ne serait-ce

<sup>156</sup> Traduction: «Orbite privée de ses yeux, il trébuche, aveugle, en plein jour.»

<sup>157</sup> Traduction: «Mais comme leurs oreilles sont sourdes.»

que par l'adjectif constituant la première partie de son nom – n'annonce rien d'autre que la chute prochaine du cheval.

Les vers 33-34 de la PM 55 (« Cele en est vers moi iree; / De ce le chief enclin ai») trouvent un écho dans les vers 2937-2938: « En soi complaignant derechief / Chante Fauvel enclin le chief». Ces vers, qui suivent la PM 55 au fol. 23v, col. c, introduisent la PM 56: il y a donc un effet de tissage, d'entremêlement d'une pièce musicale à l'autre, par l'intermédiaire du texte dans lequel elles sont insérées. Ce travail poétique de la continuité d'une pièce à l'autre contribue à renforcer l'impression que le chant amoureux de Fauvel est ininterrompu et que sa tentative de séduction ne doit jamais s'arrêter<sup>158</sup>.

Ainsi, la connexion entre le texte narratif et la pièce musicale est souvent soulignée par un travail de (ré)écriture soit de la pièce musicale<sup>159</sup>, soit du texte narratif – remanié à partir de la version originale ou interpolé. Comme le note Emilie Dahnk<sup>160</sup>, le parallèle très strict entre les premiers vers de la PM 122 et les vers 5829-5835 suggère que le texte narratif, interpolé, a été rédigé sur la base d'une transposition en français du poème latin :

Celi domina,  
 Quam sanctorum agmina  
 Venerantur omnia  
 In celesti curia,  
 Tuum roga filium,  
 Redemptorem omnium,  
 Ut sua clemencia  
 Nobis tollat Falvium (PM 122, v. 1-8)

Hee dame du ciel esmeree,  
 De sains et de saintes honoree

<sup>158</sup> Cf. p. 272-285.

<sup>159</sup> « Many of the Latin compositions have been reworked, not only in their musical setting and overall poetic design, but also in the details of their wording [...]. Sometimes such recasting helps to link the work more effectively with *Fauvel* in a general way»; « It would appear likely that the great majority of these reworkings, if not all of them, were undertaken specifically for the purpose of joining the poems to Chaillou's *Fauvel* edition. Clearly, few of the Latin lyrics were originally conceived expressly for MS fr. 146. » *Le Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chaillou de Pesstain*, op. cit., p. 15 et 16.

<sup>160</sup> « C'est évidemment d'après ce *Tr* que les v. La 1653-1660 ont été composés. » Emilie Dahnk, *L'hérésie de Fauvel*, op. cit., p. 206.

Dedens la court celestial,  
 Car depri en especial  
 Ton douz filz, saveur du monde,  
 Que il Fauvel du tout confonde  
 Et nous toille lui et s'estrille (v. 5829-5835)

Plus souvent que l'écho lexical, c'est le lien thématique qui unit les pièces musicales au texte narratif. La rubrique introduisant la PM 46 est intéressante à ce titre: «Ci s'en suit un lay de Fortune contre Fauvel, ouquel elle le reprent de son orgueil et de sa fole emprinse, selonc la matire du roumans.» (fol. 19r, col. c) L'expression «selonc la matire du roumans» est remarquable: d'une part, elle distingue clairement la pièce musicale du «roman», c'est-à-dire du texte narratif, et d'autre part, elle souligne le lien thématique unissant le texte et la pièce. À la fois visuellement et formellement distincte du texte et intimement reliée à lui par le contenu, la pièce musicale fonctionne souvent comme une sorte de glose: elle fournit un commentaire au texte du «roman», offre une explication de sa «matière», et met en perspective le discours vernaculaire. Susan Rankin y insiste en observant la mise en page du premier folio du *Roman de Fauvel*:

This intention is made absolutely clear in the layout of the first page of the story (fol. 1r), the French text set in the middle column, framed at top and bottom by two miniatures, and in the left and right columns by three two-part motets, just as in a schoolbook the gloss would frame the main text. That this «gloss» should be presented mainly in Latin around a central text in the vernacular, reversing the more usual relation of gloss in the vernacular and main text in Latin, is just one of the many instances of upside-downness in the whole Fauvel presentation<sup>161</sup>.

En effet, les pièces musicales remplissent souvent la fonction d'une sorte de glose: à l'instar des annotations marginales conservées dans les manuscrits de l'*Ovide moralisé*, elles contribuent à enrichir la lecture du *Roman de Fauvel* remanié en proposant un discours parallèle qui appuie, souligne, contextualise, contredit ou problématise le texte vernaculaire. C'est à un passage en revue de la diversité des effets de sens que produit la «glose» musicale que nous allons consacrer les pages suivantes.

<sup>161</sup> Susan Rankin, «The Divine Truth of Scripture», *op. cit.*, p. 207.

## a) Identification des citations

La rédaction originale des vers 2917-2918 se lit : «Tel povre en esperit riche homme / L'evangille a eürés nomme.» (Långfors, v. 2885-2886) Le texte original comportant une mention destinée à signaler une réminiscence biblique, le remanieur s'est contenté d'y juxtaposer la PM 54, pièce pseudo-liturgique dont le texte est tiré de Mt 5.3 : «Beati pauperes spiritu / Quoniam ipsorum est regnum celorum»<sup>162</sup>. Ce cas révèle un des emplois les plus simples des pièces musicales juxtaposées au texte narratif : décoder le verset biblique auquel il est fait allusion de façon plus ou moins manifeste dans le texte narratif et en donner le texte-source en langue latine, ce qui contribue à renforcer l'autorité du texte vernaculaire. Au total, ce ne sont pas moins de cinq réminiscences scripturaires qui sont sourcées dans le discours de Fortune, comme renseigné dans le tableau suivant. Notons que si nous avons choisi de les indiquer dans notre Tableau général comme des pièces assimilables à la voix du narrateur et donc de les ranger parmi les pièces de type Glose, il serait parfaitement possible de les considérer comme étant assumées par la voix de Fortune (Chant parallèle), ainsi que le font Roesner *et al.*<sup>163</sup>

Tableau n° 4 – Allusions scripturaires et identification des citations dans le discours de Fortune

Texte narratif	Pièce musicale
Si qu'aus bons et au mauvais paie A chascun sa propre monnoie. (v. 2543-2544)	Et reddet unicuique mercedem Juxta suorum exigenciam meritum (PM 48 : Si 16.15, Mt 16.27, Mt 20.8)
Car, s'il vivent en pacience, Pour euls aront bone sentence (v. 2695-2696)	In paciencia vestra possidebitis animas vestras (PM 49 : Lc 21.19)
Et nul ne puet bien, ce me semble, Amer Dieu et le monde ensemble. (v. 2909-2910)	Nemo potest duobus dominis servire (PM 53 : Mt 5.3)
Tel povre en esperit riche homme L'evangile a eureus nomme. (v. 2917-2918)	Beati pauperes spiritu Quoniam ipsorum est regnum celorum (PM 54 : Mt 6.24 / Lc 16.13)

<sup>162</sup> *Id.*, «The “*alleluyes, antenes, respons, ygues et verssez*” in BN fr. 146», *op. cit.*, p. 427-428.

<sup>163</sup> *Le Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chaillou de Pesstain, op. cit.*, p. 19.

Par quoi mal est et esclandre habonde Si fort vers la fin de ce monde, Nepourquant par qui mal vendra La maudiçom de Dieu prendra. (v. 3882-3883)	Necessa est ut veniant scandala Ve tamen homini illi per quem scandalum venit ! (PM 63 : Mt 18.7)
---	--

De manière exceptionnelle, le remanieur a interpolé le texte narratif afin de justifier la présence d'une pièce musicale juxtaposée. Ainsi, pour les vers 2697 *sqq.*, la rédaction originale se lit : « Quant au grant jugement / Joie pardurable prendront, / Et si ont tous jours esperance / De venir a meilleur chevence » (Långfors, v. 2667-2670). Le remanieur a interpolé les vers suivants, entre les vers 2668 et 2669 : « Selon l'écriture divine / Qui les souffranz ainssi doctrine. » (Strubel, v. 2699-2700) Ce faisant, il permet l'intégration de la PM 49, une antienne liturgique dont le texte est tiré de Lc 21.19 : « In paciencia vestra possidebitis animas vestras »<sup>164</sup>. Ainsi, la comparaison des PM 49 et 54 nous donne à voir le travail de remaniement du texte original du *Roman de Fauvel* pour la version conservée dans le manuscrit français 146.

#### b) Addition / Confirmation

Souvent, les pièces musicales servent à confirmer le propos développé dans le texte narratif, ou à le redoubler en donnant un argument, un exemple supplémentaire en faveur dudit propos. Ainsi, le *triplum* de la PM 29 (fol. 9v, col. c) présente un raisonnement strictement identique à celui qui est tenu dans le texte narratif à partir du vers 1137 :

Puisque les rois sont menteurs  
 Et riches hommes flateurs [...]
 Je conclu par droite raison  
 Que pres sommes de la saison  
 En quoi doit defenir le monde (v. 1137-1171)

L'ordre de présentation de la cause et de la conséquence est simplement inversé dans la pièce musicale : « Je voi douleur avenir / Car tout ce fait par contraire » (v. 1-2). De même, la prose PM 36 « Carnalitas, Luxuria », qui propose une litanie des vices régnant à la cour de Fauvel,

<sup>164</sup> Susan Rankin, « The “*alleluyes, antenes, respons, ygues et verssez*” in BN fr. 146 », *op. cit.*, p. 426-427.

s'étend sur les fol. 12r, col. c et 12v, col. b et commence donc en face du début de l'énumération des Vices composant la cour de Fauvel que l'on trouve également dans le texte narratif (fol. 12r, col. b, v. 1423 *sqq.*). En donnant à lire une énumération alternative de vices, la pièce musicale redouble donc tout simplement le texte narratif – l'effet d'addition étant bien entendu souligné par l'écho lexical entre « Charnalité » (v. 1423) et « Carnalitas » (PM 36, v. 1), et même renforcé par la représentation de Charnalité dans la miniature n° 18 trônant au milieu du fol. 12r.

### c) Accentuation

La critique des Cardinaux (v. 591-736), qui couvre environ deux colonnes et demie de texte, bénéficie d'un traitement musical particulier. Le texte est en effet interrompu par une longue digression musicale : PM 18-21 et le *triplum* de PM 22, toutes pièces s'attaquant aux prélats, « qui nos tenentur regere » (PM 21, v. 22), soit un total de sept colonnes de musique, aux folios 6r-6v et 7r, col. a. La musique semble donc servir à souligner d'une façon particulièrement appuyée la satire des Cardinaux, qui jouissent probablement d'un tel traitement de faveur en leur qualité de *chief* de l'Église (« De sainte Iglise sont le chief », v. 729). Cet effet d'accentuation du propos est confirmé par la PM 24 (fol. 7v, col. a et c) : alors que le texte narratif est passé à la critique des chanoines, la PM continue de s'attaquer aux prélats – l'apostrophe « presul » lancée au prêtre corrompu (PM 24, v. 7-8 : « Ergo, presul, confitens, / Esto vere penitens ») rappelant évidemment le jeu de mots répété par la PM 18 : « Presum, prees: verbum dignum! » (v. 1) ; « Presum, prees: verbum sanctum! » (v. 11) ; « Presum, prees: verbum carum! » (v. 21) ; « Presum, prees: verbum mirum! » (v. 31), qui trouve sa résolution dans la pointe finale :

Presul dictus a proesse ;  
 Cum non prosit, ab obesse  
 Debet dici pocius.  
 Multi vere sunt prelati [...] <sup>165</sup> (PM 18, v. 43-47)

<sup>165</sup> Traduction : « *Presul* “celui qui est à la tête” dérive de *proesse* “être utile”. Comme il n'est pas question d'utilité, c'est d'*obesse* “être nuisible” qu'il faudrait le faire dériver. Ils sont nombreux, en vérité, les prélats [...] ».

La «glose» musicale présente là deux facettes de la critique des prélats: la PM 18, dont le ton est ironique et moqueur, et la PM 24, plutôt menaçante et autoritaire, unies par une référence au même jeu de mots. Les pièces musicales permettent donc également de souligner le propos, d'insister sur un passage du texte, exactement comme une manicule pourrait servir à le faire.

#### d) Supplément de sens

Souvent, les pièces musicales apportent un supplément de sens: prises dans un jeu d'écho précis avec le texte narratif, elles en approfondissent ou complètent le discours en apportant des éléments d'information complémentaires. Par exemple, le vers 1136 «C'est le mestier de la civiere» (fol. 9v, col. c) se trouve quasiment à la même hauteur que la PM 29, vers 7-8: «Fauvel nous a fait present / Du mestier de la civiere» (fol. 9v, col. b). Ainsi, la pièce musicale nous apprend que le *métier de la civière* – qui fait que chacun tire la couverture à soi pour s'enrichir et gravir les échelons de la société – est un don de Fauvel au monde (cadeau empoisonné s'il en est). De même, les vers 4203-4204 «La se vout Fauviaus arrester. / La vout Fauvel faire ses noces.» sont séparés par la PM 75, pièce pseudo-liturgique:

Fauvellus, proh dolor, suum habitaculum hic elegit, mandavit pro inimicis fidei sed qui confregit portas ereas, erit propicius terre populi sui<sup>166</sup>.

L'écho est donc manifeste entre le texte narratif et la pièce musicale, assimilable à la voix externe du narrateur, mais la pièce offre une lecture beaucoup plus riche de la décision de Fauvel de célébrer ses nocés à Paris: elle qualifie la résidence de Fauvel (texte inspiré de Ps 131.13) et promet la justice divine contre le cheval (texte inspiré de Ps 106.16). Susan Rankin note donc: «The musical piece is framed by the text-lines [...] and represents a moralizing gloss on these, expressed in scriptural words.»<sup>167</sup> Quoiqu'elle puisse à première vue s'apparenter à la série des identifications

<sup>166</sup> Traduction: «Fauvel, quelle douleur, a choisi de résider en ce lieu, il l'a confié aux ennemis de la foi, mais Celui qui a brisé les portes d'airain sera bienveillant pour la terre de son peuple.»

<sup>167</sup> Susan Rankin, «The “*alleluyes, antenes, respons, ygues et verssez*” in BN fr. 146», *op. cit.*, p. 433.

de citations scripturaires en marge du discours de Fortune (*cf. supra*), la PM 70 « Omnia tempus habent » (Eccl 3.1) fonctionne différemment : elle ne fournit pas la source latine d'une allusion biblique directe dans les vers français, mais elle enrichit plutôt le propos du texte narratif<sup>168</sup>. Dans les vers environnants (v. 4074-4093) en effet, Fortune annonce la chute et les souffrances qu'elle infligera à Fauvel et aux siens. La pièce musicale offre donc un commentaire quelque peu ironique au sujet du fait que la fin de Fauvel se produira tôt ou tard et qu'aux adversaires de Fauvel, il convient de prendre leur mal en patience.

#### e) Co-construction du sens

La disposition respective du texte narratif et de la pièce musicale, la mise en scène de leur juxtaposition permet également de produire du sens, indépendamment du contenu strict des deux discours ; en d'autres mots, le tout vaut plus que la somme des parties. Ainsi, le folio 1v présente une construction remarquable (voir la figure 5 en annexe) : sur la colonne a, on trouve, de haut en bas, un paragraphe sur les laïcs (v. 35-48), une miniature représentant les états *torchant* Fauvel (miniature n° 3), un paragraphe sur le pape et les prélats (v. 49-62) et le début du *triplum* de la PM 4 ; la totalité des colonnes b et c est occupée par les trois voix du motet PM 4, dénonçant la corruption dans l'Église, sauf un petit carré de texte, en bas à droite du folio, consacré aux Mendiants (v. 63-68). La mise en page du folio engendre deux effets permettant de souligner la critique des Mendiants. D'abord, elle l'isole visuellement sur la page du manuscrit – d'autant plus que la PM 4, qui n'est pas consacrée spécifiquement aux Mendiants, pourrait malgré tout y faire une allusion discrète à travers le premier vers du *triplum* « Super cathedram Moysi » :

Le 1<sup>er</sup> mars 1300, Boniface VIII publia un décret concernant les démêlés entre les prêcheurs franciscains et dominicains et le clergé paroissial. Ce décret, commençant par *Super cathedram praeeminentiae pastoralis* (*cf. Corp. iur. can.* II col. 1162), fut supprimé par Benoît XI et renouvelé à Vienne par Clément V. Il avait donc été assez discuté pendant une vingtaine d'années pour être présent à la mémoire<sup>169</sup>.

<sup>168</sup> Nous retrouverons un fonctionnement similaire dans le corpus des gloses à l'*Ovide moralisé*, *cf.* p. 489-520.

<sup>169</sup> Emilie Dahnk, *L'hérésie de Fauvel*, *op. cit.*, p. 12.

Ensuite, la mise en page contribue à établir un parallèle entre le texte et la «glose» musicale. En effet, la pièce musicale obéit à la même gradation que le texte narratif: de même que, dans le texte, les accusations contre les réguliers succèdent aux accusations contre les évêques, au sein du *triplum* du motet PM 4, la critique de l'hypocrisie des évêques et de leur fascination pour les lieux de pouvoir (v. 1-18) cède la place à la dénonciation des moines, accusés d'être des loups rapaces (v. 19-31). Or, l'instance énonciative du *triplum* considère que la faute des moines est plus grave que celle des prélats: «Hoc verbum certe judico / Altero, quod superius / Ad pontifices applico» (v. 26-28). La présence de la pièce musicale suggère donc que la dénonciation des Mendiants dans le texte narratif porte sur des fautes plus graves que la critique des évêques<sup>170</sup>.

Le *triplum* de la PM 17 présente l'incipit suivant: «Ex corruptis arboribus / Parvi fructus exierunt.» (fol. 5v, col. b) La violence de ces deux premiers vers ne trouve sa pleine expression qu'au regard de la critique juxtaposée du pape actuel dans le texte narratif (fol. 5v, col. a). La métaphore de l'arbre et des fruits pourris éclaire la critique du satiriste: la faiblesse et le vice du pape expliquent la corruption du clergé tout entier<sup>171</sup>.

Signalons encore l'exemple de la PM 29, dans laquelle l'instance énonciative du *triplum* porte son regard vers l'avenir («Je voi douleur avenir», v. 1) alors que celle du *motetus* observe le présent («Je voi tout quant a present / Aller ce devant derriere», v. 10-11). L'alternance entre la considération du présent et de l'avenir d'une voix à l'autre motet fait écho à la dynamique du texte et se matérialise dans l'emplacement stratégique de la pièce musicale, au fol. 9v, col. b: elle occupe en effet le centre du dernier folio consacré à la revue satirique des états (par définition inscrite dans l'actuel) et ouvre donc la litanie finale sur le *bestournement* généralisé du monde (colonne c), débouchant sur l'annonce prophétique de la fin des temps, de la venue de l'Antéchrist et de l'accomplissement du Jugement dernier (fol. 10r, col. a).

<sup>170</sup> Sur la PM 4, voir: Gisèle Clément, «Rythme et prédication dans le motet *Super cathedram / Presidentes / Ruina* du *Roman de Fauvel* (Paris, BnF, fr. 146)», dans *Rythmes et croyances au Moyen Âge*, éd. Marie Formarier et Jean-Claude Schmitt, Bordeaux, Ausonius, 2014, p. 135-151.

<sup>171</sup> Signalons que la PM 17 n'est pas notée: les partitions ont été tracées, les paroles transcrites, mais la musique n'a pas été copiée. Sur cette curiosité, voir: Anna Zayaruznaya, «“Sanz noté” & “sanz mesure”: Toward a Premodern Aesthetics of the Dirge», dans *Voice and Voicelessness in Medieval Europe*, éd. Irit R. Kleiman, New York, Palgrave Macmillan, 2015, p. 155-175, ici p. 155-158.

## f) Contradiction / Contraste

À l'opposé des effets d'addition ou d'accentuation, certaines pièces musicales produisent un effet de contraste, voire de contradiction avec le texte narratif. Ainsi, au folio 13v, col. b, au cœur du passage en revue des Vices composant la cour de Fauvel, se trouve la PM 39 «Ade costa dormientis», opposant Ève, *mater miserie* née d'Adam, et l'Église, *mater gracie* née du Christ, dans une lecture typologique du Pêché originel (Chute) et de la Passion du Christ (Salut). La pièce musicale se conclut sur une exhortation faite à l'Église pour qu'elle écrase Fauvel: «In Fauvelli ducis nequicie / Vim destruat sue plenitudine / Potestatis!»<sup>172</sup> (v. 9-11) Il n'y a guère de lien entre cette pièce et le texte narratif, comme le souligne Emilie Dahnk: «La p. mus. 39 fait presque l'impression d'une oraison jaculatoire au milieu de l'énumération des vices dans *Fauv.*»<sup>173</sup> Face à la noirceur de l'énumération allégorique, la pièce musicale semble répondre à un réflexe de prière déclenché par le texte narratif, à une nécessité de contrebalancer le mensonge de Fauvel par la référence à la vérité de l'Incarnation et la fausse puissance du cheval par l'invocation de la puissance de l'Église – préfigurant les prières et malédictions contre Fauvel qui seront chantées par les Vertus et par le narrateur dans l'épisode des Joutes.

Rappelons également le cas des PM 79-82, pièces pseudo-liturgiques d'inspiration biblique<sup>174</sup>, chantées par les Vertus ou par le narrateur au moment du Banquet et qui, consistant en une condamnation des péchés et en une triple malédiction lancée contre Fauvel et les siens, créent un effet de contraste saisissant avec la joie et la bonne humeur des convives<sup>175</sup>. Ici aussi, l'effet de rupture, l'absence du lien thématique habituel créent une tension, une dissension mettant, pour ainsi dire, la puce à l'oreille du lecteur et suggérant la nécessité d'une lecture critique de la scène.

<sup>172</sup> Traduction: «Que, pendant le dérèglement dont Fauvel est l'instigateur, elle abatte ses forces en usant pleinement de sa puissance!»

<sup>173</sup> Emilie Dahnk, *L'hérésie de Fauvel*, *op. cit.*, p. 81.

<sup>174</sup> Le premier verset est un centon de citations scripturaires (Ps 113.12; Si 34.23; Deut 32.32; Ps 63.6; Deut 32.8; Job 14.5); les trois versets suivants sont inspirés de psaumes (Ps 108.6; 108.8-10; 68.29). Cf. Susan Rankin, «The "alleluyes, antenes, respons, ygues et verssez" in BN fr. 146», *op. cit.*, p. 435-437.

<sup>175</sup> «Le contenu de ces pièces insérées est en contraste brutal avec l'ambiance festive du passage.» *Le Roman de Fauvel*, éd. Armand Strubel, *op. cit.*, p. 569, n. 1.

## g) Élargissement / Amplification

À la PM 44 (*Lai de Fauvel*) répond la PM 46 (*Lai de Fortune*), toutes deux constituant un dialogue musical qui redouble – et éclaire d’un autre point de vue – le dialogue entre Fauvel et Fortune enregistré dans le texte narratif.

La PM 40 est une longue prose latine de 118 vers, couvrant cinq colonnes sur trois pages (fol. 14r-15r), juxtaposée à l’énumération des Vices composant la cour de Fauvel et au discours que Fauvel tient à sa cour pour annoncer son projet de mariage<sup>176</sup>. La pièce musicale propose un apologue<sup>177</sup> mettant en scène l’œil (v. 7), l’oreille (v. 13), le nez (v. 19), la langue (v. 26), les mains (v. 33) et le pied (v. 41) se plaignant de la gloutonnerie du ventre; ils décident de se rebeller et de cesser de céder aux caprices du ventre (v. 47), mais se retrouvent de ce fait-là sans alimentation et commencent à dépérir (v. 56); ils demandent donc conseil au cœur (v. 66), qui leur enseigne que le ventre reçoit tout mais ne garde rien pour lui (v. 79-80) et que son rôle est essentiel au bon fonctionnement du corps dans son entier; les organes recommencent dès lors à travailler de concert, et chacun retrouve sa vitalité (v. 93). La fable est suivie d’une morale, qui nécessite d’être expliquée parce qu’elle se trouve «sub typo mysterii», figurée sous une forme énigmatique (v. 99): l’Église (v. 101) et la *res publica* (v. 115) fonctionnent comme le corps humain; leurs chefs représentent le ventre, eux qui prennent tous les biens pour les redistribuer afin que chacun mange à sa faim; ainsi, les membres du corps social peuvent travailler de concert à la bonne santé de tous; mais si le chef est mû par la gloutonnerie, si le ventre exerce sa fonction de façon dévoyée, alors le corps social risque de mourir. L’interaction entre le texte narratif et cette pièce musicale est très subtile: étant donné qu’elle est située juste après l’évocation de la Gloutonnie dans le texte narratif (v. 1599), le lecteur s’attend *a priori* à ce que l’apologue consiste en une condamnation de la gloutonnerie du ventre; il découvre cependant, grâce à l’enseignement du cœur, que l’apparente gloutonnerie du ventre est au contraire valorisée

<sup>176</sup> La mise en page alterne les colonnes de texte (T) et de musique (M): folio 14r (M – T – M) / folio 14v (T – M – T) / folio 15r (M – T – M).

<sup>177</sup> «C’est l’une des innombrables versions de la “fable des membres et de l’estomac”, dont on connaît des versions indiennes, mais dont le modèle classique est l’apologue de Menenius Agrippa chez Tite-Live, livre II, 16 (*sic*: la référence exacte est II, 32).» *Le Roman de Fauvel*, éd. Armand Strubel, *op. cit.*, p. 305, n. 1.

positivement, parce que c'est elle qui procure de la nourriture à tout le corps. Mais la fable est encore couronnée par une morale, qui, à la suite de Jean de Salisbury (*Policraticus*, v, 2), compare le fonctionnement du corps humain à celui du corps social: c'est donc l'occasion d'une *admonitio* au prince (qu'il soit temporel ou spirituel) afin qu'il soit, comme le ventre, au service du corps – et non l'inverse, c'est-à-dire le corps au service du ventre, dans le fonctionnement dévoyé de la glotonnerie dénoncée par le texte narratif –, sans quoi le corps social périra. Ainsi, après un détour par la fable, le propos de la pièce musicale revient à la dimension proprement satirique du texte, ancrée dans l'actualité par l'inscription référentielle, mais elle est l'occasion de délivrer au prince une leçon politique de bon gouvernement<sup>178</sup>.

Les PM 72 et PM 74, disposées à la même hauteur du fol. 30v, respectivement sur les colonnes a et b, glosent toutes deux une expression de joie: celle, vaine et aveugle, de Fauvel, qui se réjouit à tort («Gaudet Falvellus nimium», PM 72, v. 1), et celle, authentique et sainte, du peuple de France évoquant, par la voix du narrateur, le bonheur (*felix*) dont jouit la ville de Paris d'abriter les précieuses reliques de la Sainte-Chapelle («Iste locus dat nobis gaudium», PM 74, v. 1). C'est là toute la signification morale du *Roman de Fauvel*, visuellement résumée au début de la grande interpolation des noces: les réjouissances fausses et vicieuses des suppôts du diable s'opposent à la joie pure et sacrée des partisans de Dieu, face à laquelle elles ne font guère le poids – comme le montrera bientôt l'issue heureuse des Joutes voyant s'affronter les Vices et les Vertus.

#### h) Discours autonome

De manière exceptionnelle, les pièces musicales peuvent n'avoir aucun lien apparent avec le texte narratif et constituer un discours autonome et cohérent qui ne rejoignent le *Roman* que par allusion cryptée. Ainsi du cas célèbre des PM 71 – PM 120 – PM 129, qui font allusion à la disgrâce, au procès et à l'exécution publique d'Enguerran de Marigny (voir ci-dessus). Chacune de ces pièces est totalement détachée du contexte narratif dans lequel elles s'inscrivent: la PM 71 prend place à la fin du dialogue entre

<sup>178</sup> Sur la théorie politique du «roi nourricier» et son application particulière à la question de la charité royale, voir: Priscille Aladjidi, *Le roi, père des pauvres (France XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009, p. 249-290.

Fauvel et Fortune (fol. 30r, col. a-b-c); la PM 120 se trouve intégrée à la description du jardin de France dévasté par Fauvel et de la Fontaine de Jouvence (fol. 41v, col. c – fol. 42r, col. a-b); la PM 129 fait face à la prière finale du narrateur au Christ, à Dieu et à la Vierge Marie, dans laquelle il demande la chute de Fauvel et la préservation des Vertus dans le Jardin de France (fol. 44v, col. a-b-c). Il n'y a donc aucun lien thématique direct entre la pièce musicale et le texte narratif – si ce n'est par allusion à la figure d'Enguerran de Marigny, exemple de l'orgueil puni dont le *Roman de Fauvel* se nourrit. La «glose» musicale constitue un discours autonome et cohérent, dont le sens est élaboré par la mise en système indépendante des trois pièces musicales successives: présentées dans l'ordre chronologique inverse des événements historiques auxquels elles renvoient, elles se distinguent de manière significative du texte narratif jusque dans l'ordonnement chronologique du discours<sup>179</sup>.

### *La relation diachronique des pièces musicales au texte narratif*

La plupart des pièces musicales intégrées au *Roman de Fauvel* fonctionnent localement, c'est-à-dire qu'elles font écho, sur le plan lexical ou thématique, à un passage proche du texte narratif. Le cas le plus courant est de voir une pièce musicale disposée juste au-dessus ou en dessous du texte auquel elle fait référence, ou sur la colonne attenante, ou sur la page faisant face au texte narratif. Parfois, la pièce musicale et le texte narratif se font écho à plus grande distance. Ainsi, alors que, sur deux colonnes (fol. 43r, col. b et fol. 43v, col. b), le texte narratif propose un long rappel de l'histoire chrétienne et qu'il faut attendre la colonne a du fol. 44r pour que le narrateur implore Dieu pour demander la destruction de Fauvel, on trouve de telles imprécations dès le début de la prière musicale au fol. 43r, col. c: «Fauvel cum reprobis dampnans et erit bene nobis / Si sua sit secta deleta proculque rejecta!» (PM 123, v. 6-7) À l'inverse, les vers «Et si com nous dit l'Esriture / Nul ne puet bien eschiver vice / Si ne cognoist ainçois malice» (v. 1270-1272, situés au fol. 11r, col. b) ne sont accompagnés d'aucune pièce musicale, bien qu'ils citent explicitement la Bible. Ce n'est que plus loin (fol. 13r, col. a) que l'apparat musical y donne un écho tardif: «Facilius a nobis vitatur / Invidia, si bene noscatur.» (PM 37,

<sup>179</sup> Voir à ce sujet les p. 318-324.

v. 1-2) Comment expliquer cette flexibilité dans la disposition des pièces musicales par rapport au texte? Roesner *et al.* y voient une caractéristique propre au premier livre du *Roman de Fauvel*, liée à la forme énumérative du texte :

The themes of these moral and satiric works parallel those of the *roman*, and these pieces are juxtaposed to the passages they amplify. In preparing this part of the *roman* edition, the scribe was free to position the music above, below, or alongside the text with which it was to be associated<sup>180</sup>.

Roesner *et al.* proposent donc de distinguer entre la disposition libre des pièces musicales intégrées au livre I et la disposition contrainte des pièces intégrées à la fable narrative du livre II : « many pieces were inserted directly into the text in a manner not unlike the way brief lyric refrains were included in many literary compositions in the thirteenth and fourteenth centuries »<sup>181</sup>. En réalité, l'observation que font Roesner *et al.* au sujet des pièces du premier livre peut être étendue à l'ensemble des pièces juxtaposées des deux livres. Il ne nous semble donc pas que la nature du texte (énumératif ou narratif) doive déterminer si le placement des pièces musicales est libre ou contraint, mais plutôt le mode d'intégration des pièces (juxtaposition ou insertion) : le placement des pièces insérées est contraint, alors que celui des pièces juxtaposées est libre, indépendamment du livre dans lequel elles se trouvent.

Si la plupart des pièces musicales sont inscrites dans une relation synchronique avec le texte narratif, certaines pièces – appartenant en particulier à la catégorie du Chant parallèle – fonctionnent de façon diachronique par rapport au texte narratif, constituant des prolepses de grande ampleur par rapport à la suite de la diégèse. Cela concerne pour l'essentiel l'intrigue liée à la demande en mariage de Fauvel et au refus violent que lui oppose Fortune. Il se produit là, en effet, une rupture, une disjonction dans la logique chronologique de la diégèse, qui est, comme nous allons bientôt le voir, lourde de conséquences du point de vue narratologique et engendre un certain nombre d'effets de sens déterminants pour la réception et l'interprétation du *Roman de Fauvel* remanié du manuscrit français 146.

<sup>180</sup> *Le Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chaillou de Pesstain, op. cit.*, p. 18.

<sup>181</sup> *Ibid.*

\*  
\* \*

Dans ce chapitre de présentation générale du corpus, nous avons d'une part situé le *Roman de Fauvel* dans son contexte politique, social et culturel et, d'autre part, nous avons problématisé l'étude littéraire de la version interpolée du texte en proposant un système original de classification des pièces musicales et en dégagant les principaux effets de sens engendrés par la conjonction des canaux d'expression littéraire et musicale. Il est donc temps d'aborder la lecture du *Roman de Fauvel*, pour laquelle il ne saurait être question – étant donné que notre étude s'ajoute à la longue bibliographie consacrée au texte – de proposer une analyse systématique et exhaustive des pièces musicales, comme nous le ferons, dans la troisième partie de l'ouvrage, pour le corpus inédit des gloses à l'*Ovide moralisé*. Nous voudrions plutôt considérer le *Fauvel* dans la perspective d'une hypothèse de lecture : en ce qu'ils sont le résultat d'un acte de lecture au second degré du texte original, le remaniement du *Roman de Fauvel* et l'intégration de pièces musicales à la trame du manuscrit français 146 constituent une forme autoréflexive de mise à distance critique et dialectique du texte. Le *Roman de Fauvel* interpolé et glosé devient ainsi un laboratoire littéraire, où l'œuvre est mise en scène, examinée et questionnée en tant qu'objet culturel, et où s'élabore la figure-clé du clerc-narrateur, polymorphe et complexe, mais rassemblée autour de la notion de *litteratio*. Ce double questionnement d'ordre métalittéraire que soulève le remaniement du *Roman de Fauvel* résulte d'une part dans la mise au jour de la mécanique du texte (chapitre V), et d'autre part dans l'établissement du manuscrit français 146 en véritable fabrique de l'auteur (chapitre VI). Ces deux mouvements de notre réflexion se rejoignent finalement dans l'élaboration d'un modèle de lecture du *Roman de Fauvel*, envisagé comme un texte hermétique consacrant la supériorité des clercs ayant présidé à sa réécriture (chapitre VII).

This work is licensed under the Creative Commons Attribution - No commercial use.

## CHAPITRE V

# LA MÉCANIQUE DU TEXTE

Le présent chapitre est conçu de façon à proposer une lecture chronologiquement ordonnée du *Roman de Fauvel*. La première section (p. 217) est consacrée à l'étude de la transition du livre I au livre II d'une part, et d'autre part à celle du dialogue entre Fauvel et Fortune qui constitue le cœur de la version originale du livre II. La deuxième section (p. 266) est dédiée à l'analyse des deux grandes interpolations du livre II dans la version remaniée: la Complainte de Fauvel, et les Noces de Fauvel et Vaine Gloire. Enfin, dans la troisième section (p. 317), nous explorons la dimension autoréflexive et métalittéraire du *Roman de Fauvel* remanié, en particulier dans son traitement du registre allégorique. L'objet de notre étude est de rendre compte de l'originalité du *Fauvel* interpolé par rapport à la version vulgate en observant les effets esthétiques et l'intention éthique du remaniement. À ce titre, l'apport des pièces musicales est systématiquement considéré au regard de l'esprit du *Roman de Fauvel* original, afin de comprendre la façon dont la version remaniée fonctionne.

### **D'UN LIVRE À L'AUTRE: L'OPTIMISME ÉMERGENT DU ROMAN DE FAUVEL**

#### **L'évolution du ton, du premier livre du *Fauvel* original au remaniement du manuscrit français 146**

##### *Un changement de ton du premier au second livre de la rédaction originale*

Constat amer du règne sans partage de Fauvel, le premier livre du *Roman de Fauvel* s'ouvre sur une tonalité particulièrement sombre en

faisant mention de la mélancolie du narrateur confronté au spectacle de la corruption du monde<sup>1</sup>. Celui-ci prend acte du fait que Fauvel, ayant *bestourné* l'ordre de la Création, est le maître du jeu – de la « griesche »<sup>2</sup> – et mène le monde à sa guise :

Fauvel si couche au remenant,  
 Que le mestre est de la griesche.  
 Tout le monde maine a la tresche :  
 Pour plus melleir et bestorneir,  
 Torner le fait et retourner ;  
 Tant i a mis entente et cure  
 Qu'au jor d'ui toute creature  
 Est du tout tornei au contraire  
 De ce pour quoi Diex le vout fere. (Långfors, v. 490-498)<sup>3</sup>

Si Fauvel se trouve en si excellente posture, c'est parce qu'il a bénéficié de la complicité de Fortune : « Fortune, contraire a Raison, / Le fet seignour de sa meson » (Långfors, v. 23-24). Le *bestournement* provoqué par Fauvel prend d'ailleurs une forme particulière : celle du *métier de la civière*, qui pousse chacun à lutter – en vain – pour la richesse et la gloire.

C'est Fauvel qui trestout bestorne :  
 Gentis fet vilainz et retourne  
 Vilains a mener gentillece ;  
 Les gentis, neis de boen lignage,  
 Fait orguellous et plains d'outrage,  
 Si qu'il en perdent lour noblece.  
 Tout li monde, si com me semble,  
 A charue de chiens resemble :  
 L'un tret avant et l'autre arriere.  
 Li seignour veulent trop grant estre,

<sup>1</sup> Cf. p. 389-394.

<sup>2</sup> L'auteur du *Roman de Fauvel* donne là une rime stéréotypée de la tradition renardienne : « Dont Regnart aprent les chevances, / Combien que celles cy devant / Sont fondées sur lui souvent, / Si com la danse et com la tresche / Et bien jouer a la griesche », *Le Roman de Renart le Contrefait*, éd. Gaston Raynaud et Henri Lemaître, Paris, Champion, 1914, t. II, p. 176 : v. 1328-1342.

<sup>3</sup> Pour le premier temps de notre étude, nous citons le *Roman de Fauvel* dans l'édition Långfors afin de pouvoir analyser de manière contrastive la rédaction originale et la version remaniée du texte.

Et li sujet refont le mestre :  
C'est le mestier de la chivière. (Långfors, v. 1119-1130)

Le *métier de la civière* est une formule proverbiale, également attestée sous la forme « jeu de la civière », faisant allusion à la place des porteurs de brancards, qui se trouvent tantôt à l'avant, tantôt à l'arrière et symbolisent les revirements de la fortune<sup>4</sup>. Ainsi, Fauvel et Fortune sont bien complices puisque leurs actions se répondent : au *métier de la civière* de Fauvel, correspond la distribution aveugle des biens et des peines par Fortune ; tous deux contribuent à renverser l'ordre naturel et à mettre le monde sens dessus dessous en élevant les impies et en abaissant les hommes de bien. Le pouvoir de Fauvel, « beste de grant emprise » (Långfors, v. 419), ne semble pas devoir connaître de limites : Fortune n'est-elle d'ailleurs pas soumise à son bon vouloir ?

Si com il veut Fortune torne  
Et ce que Diex a fet bestorne. (Långfors, v. 399-400)

Que l'on considère, à la suite d'Armand Strubel, Fauvel comme le sujet du verbe *torne* (« Comme il en a envie, il tourne Fortune / Et renverse ce que Dieu a fait ») ou que l'on y voie plutôt Fortune (« Selon les désirs de Fauvel, Fortune tourne sa roue / Et renverse ce que Dieu a fait »), ces deux vers présentent l'image d'une Fortune injuste et cruelle, soumise à la volonté du cheval régnant en maître absolu sur un monde *bestourné*<sup>5</sup>. Le souvenir du triomphe de Renart, porté au sommet de la roue de Fortune à la fin du *Renart le Nouvel* de Jacquemart Gielée, n'est pas loin. Le narrateur

<sup>4</sup> Guy Raynaud, « Le Dit des outils de l'hôtel (ms. du Musée Condé) », *Romania*, 28 (1899), p. 49-60, ici p. 59 ; Giuseppe Di Stefano, *Nouveau dictionnaire historique des locutions : ancien français, moyen français, Renaissance*, Turnhout, Brepols, 2015, vol. 1, p. 336 et p. 889.

<sup>5</sup> Sur la conception de la figure de Fortune dans le *Roman de Fauvel*, voir : James Dauphine, « Fortune dans *Le Roman de Fauvel* », dans *Mélanges Jean Larmat. Regards sur le Moyen Âge et la Renaissance (histoire, langue et littérature)*, éd. Maurice Accarie, Paris, Les Belles Lettres, 1983, p. 95-100 ; Tony Hunt, « The Christianization of Fortune », *Nottingham French Studies*, 38, 2 (1999), p. 95-113, ici p. 105-113 ; Jean-Claude Mühlethaler, « Discours du narrateur, discours de Fortune : les enjeux d'un changement de point de vue », dans *Fauvel Studies*, *op. cit.*, p. 337-351 ; Jean-Claude Mühlethaler, « Quand Fortune, ce sont les hommes. Aspects de la démythification de la déesse, d'Adam de la Halle à Alain Chartier », dans *La Fortune. Thèmes, représentations, discours*, éd. Yasmina Foehr-Janssens et Emmanuelle Métry, Genève, Droz, 2003, p. 177-206, ici p. 180-194.

entreprenant donc une revue satirique des états cléricaux et laïques, selon le modèle formel traditionnel de la satire, dans laquelle Fauvel constitue une figure allégorique figée n'existant, pour l'essentiel, qu'au travers de la métaphore-matrice du *torche-Fauvel*. La description d'un monde corrompu jusqu'à la moëlle par le vice entraîne une conclusion logique : la fin des temps est proche.

Je conclu par droite reson  
 Que près summes de la seson  
 En quoi doit defineir le monde,  
 Quer toute malice y redonde (Långfors, v. 1163-1166)

Le premier livre du *Roman de Fauvel* est donc nettement pessimiste et offre une vision négative de Fortune, responsable, complice et victime du règne absolu et de la toute-puissance de Fauvel.

Le second livre du *Roman de Fauvel* est bien différent : fable allégorique dynamique, il met en scène Fauvel, personnification active, investie dans le déroulement diégétique conformément aux schémas narratifs topiques que sont le débat et le mariage de personnifications. Par ailleurs, la situation de Fauvel est tout autre également : mis en mauvaise posture, il voit sa demande en mariage vertement repoussé par Fortune, figure positive décrite comme la fille de Dieu, associée à Sapience :

Sapience est ma seur germaine.  
 El fist le monde et je le maine  
 Par l'ordenance de mon père (Långfors, v. 2209-2211)

La conception du statut et du rôle de Fortune change donc radicalement du premier au second livre : d'entité aveugle ayant porté Fauvel au sommet contre l'avis de Raison, elle devient l'incarnation de la Providence repoussant l'imposteur Fauvel ; jadis complice, désormais adversaire de Fauvel, elle n'est plus celle qui, par l'effet déséquilibrant de sa roue, sème le chaos dans le monde : « La seignorie temporel, / Qui deüst estre basse lune, / Est par la roe de Fortune / Souveraine de sainte Eglise. » (Långfors, v. 472-475) Au contraire, par l'effet équilibrant des tours de ses roues, Fortune dirige les planètes<sup>6</sup>, dont l'influence sur les destinées humaines permet de rétablir l'harmonie universelle conformément aux desseins divins :

<sup>6</sup> Cf. Nigel F. Palmer, « Cosmic Quaternities in the *Roman de Fauvel* », dans *Fauvel Studies*, op. cit., p. 395-419.

Puis as mauvaiz et puis as sages  
 Font lors despiz, lors avantages.  
 Li bons monte, le mauvaiz chiet,  
 Puis monte, si come il rechiet ;  
 Et par ainsi fatis touoil  
 Est de cest monde le reuoil  
 Limez et le mal hors boutez,  
 Si que mon pere est redoutez,  
 Car il n'a riens en sa meson  
 Qu'il n'i ait fait par grant raison. (Långfors, v. 2547-2556)

L'action de Fortune est juste, guidée par la raison, divinement inspirée : elle élève les bons, abaisse les mauvais – là où son *alter ego* du livre I était accusée d'avoir injustement élevé Fauvel. La roue de Fortune chasse le mal, lime la rouille – dans une allusion évidente à la rousseur de la robe de Fauvel. Bref, d'une Fortune complice du *bestournement* généralisé du monde à une Fortune investie du pouvoir de rétablir la justice dans le monde, la rupture avec le premier livre de *Fauvel* est complète :

Et quant nature les cors taille,  
 Je sui Fortune qui leur baille,  
 As uns grain, et as autres paille,  
 Pour rendre a chascun ses meritez,  
 Selon les causez desus ditez (Långfors, v. 2564-2568)

Il n'est pas jusqu'au « gieu de la chantepleure » (Långfors, v. 2774), équivalent du *métier de la civière* de Fauvel<sup>7</sup>, qui ne serve à mettre en contraste la Fortune du livre I, associée à Fauvel, et celle du livre II, opposée à Fauvel. Le renversement axiologique radical du motif du jeu – de la civière ou de la chantepleure – révèle de façon éclatante l'écart idéologique séparant la conception de Fortune dans les deux livres du *Roman de Fauvel*. La

<sup>7</sup> L'oxymore est transparent : les dons de Fortune sont inconstants – tantôt l'on chante, tantôt l'on pleure –, et les tours de sa roue traduisent l'inéluctabilité de la montée et de la chute des destinées humaines. Tel est le « gieu » (Långfors, v. 1941) auquel s'adonne Fortune : « Ne scez pas bien que je puis faire / Ne de quelz merelez sai traire. » (Långfors, v. 2139-2140) Sur l'histoire très riche du mot *chantepleure*, voir : Jean-Marie Fritz, « La clepsydre et l'oxymore : variations sur la *chantepleure* », *Romania*, 134 (2016), p. 346-401 (voir en particulier les p. 379-380 sur l'emploi dans le *Roman de Fauvel*).

conclusion s'impose donc à la fin du livre II, complètement opposée à celle du premier livre: la fin de Fauvel est proche.

Ferrant fina, aussi fera  
 Fauvel, ja si grant ne sera,  
 Car il ne puet pas tous jours vivre. (Långfors, v. 3269-3271)

La comparaison de Fauvel à Ferrant – à la fois un nom de cheval dans la littérature épique et l'exemple de l'orgueil puni, le comte Ferrand de Flandre, fait prisonnier par Philippe Auguste à la bataille de Bouvines le 27 juillet 1214<sup>8</sup> –, l'emploi de l'indicatif futur «fera», la justification par une cause nécessaire («car il ne puet») sont autant d'éléments contribuant à présenter la chute à venir de Fauvel comme une certitude, un événement inéluctable<sup>9</sup>.

Le changement du livre I au livre II peut être simplement résumé: dans le premier livre, la roue de Fortune tourne, donc Fortune est coupable du *bestournement* actuel du monde; dans le second livre, la roue de Fortune tourne, donc le *bestournement* actuel du monde ne durera pas éternellement<sup>10</sup>. La confiance nouvelle du narrateur dans le rôle de Fortune semble

<sup>8</sup> Sur la fortune littéraire du comte Ferrand de Flandre comme exemple de l'orgueil puni, voir: Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir*, *op. cit.*, p. 56-58.

<sup>9</sup> L'explicit du texte se présente différemment dans la version remaniée du *Roman*: «Ferrant fina, bien deüst finer / Fauvel, qui n'a a qui finer / En ce monde, car tuit obé- / Issent a lui, tout a robé! / Robé nous a tout en lobant, / Et lobé en nous desrobant. / Il finera, car touz jourz vivre / Ne pourra pas.» (v. 5977-5984) Le narrateur semble donc d'abord déjouer l'optimisme du texte-source: l'emploi du subjonctif imparfait («deüst finer») place la prédiction de la chute de Fauvel dans un système irréel passé. Cependant, après trois vers de pure virtuosité linguistique jouant sur la paronomase *lober-rober*, directement inspirée du *Roman de la Rose* et constituant donc un ultime clin d'œil intertextuel, le narrateur se corrige et rejoint le propos du texte-source: l'emploi de l'indicatif futur et l'indication de la cause nécessaire redonnent à la chute de Fauvel la force d'une certitude et s'inscrivent donc dans la logique de l'optimisme. Cette pirouette littéraire en forme d'*engin*, ultime *deception* d'un texte qui en regorge, nous semble constituer à la fois une mise en garde contre les apparences trompeuses de la fable et le témoignage de la dimension ludique du *Roman de Fauvel*. Sur ces deux questions, voir nos remarques aux p. 317-336 et 351-366.

<sup>10</sup> L'évolution de la figure de Fortune est interprétée dans une perspective nettement différente par Adrian Armstrong et Sarah Kay: «Le portrait défamiliarisé de Fortune est lié au rôle important qu'elle joue dans le développement d'une perspective eschatologique. Elle démasque Fauvel comme précurseur de l'Antéchrist (v. 3109-3110), dont la venue coïncide avec le triomphe du mal dans le monde, juste avant le Jugement Dernier.» Adrian Armstrong et Sarah Kay, *Une*

devoir traduire l'émergence d'une certaine forme d'optimisme, absente du premier livre, mais que nous croyons pouvoir déceler dans le second livre, liée à l'inéluctabilité de la chute de Fauvel. À plusieurs reprises dans le livre II, en effet, Fortune annonce la chute de Fauvel, non encore advenue mais néanmoins inévitable: «Quant je voudrai, je te ferai / Cheoir, et povre te lairay.» (Långfors, v. 3133-3134) De même, ses descendants sont destinés à souffrir et à subir les coups du sort :

A pluseurs gens de ton lignage  
 Ferai souvent duel et hontage  
 Et les ferai vilment descendre [...]  
 Maint mal souvent leur feré traire,  
 Comment qu'il t'en doie desplere (Långfors, v. 3143-3150)

Dans le passage où le narrateur procède à l'exposition de la figure allégorique de Fauvel, une lecture littérale du texte pourrait nous amener à penser que l'annonce du caractère éphémère du règne de Fauvel est faite dès le livre I :

Mès Fauvel a mise s'entente  
 Du tout en fortune presente,  
 Sans espereir cele qui dure,  
 Ne de foy gardeir n'a il cure. (Långfors, v. 203-206)

Mès Fauvel n'a pas a duree  
 La fortune qu'il a trouvee,  
 Ne la fin pas ne considere,  
 Ains quiert tout ce qui li peut plere. (Långfors, v. 215-218)

En réalité, ces deux passages, destinés à gloser les couleurs que la robe du cheval ne saurait avoir, doivent être interprétés dans une perspective tropologique: Fauvel n'a pas de robe verte parce que le vert est symbole «De foi loial et d'esperance» (Långfors, v. 202) et que Fauvel n'a ni espérance ni foi; il n'a pas non plus de robe azur, car l'azur est une couleur «aduree» (v. 208), durable, et Fauvel n'a aucune considération pour les choses éternelles<sup>11</sup>. En d'autres mots, Fauvel est, par excellence, un impie :

---

*Muse savante? Poésie et savoir, du Roman de la Rose jusqu'aux grands rhétoriciens*, trad. Roxane Feunette, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 221.

<sup>11</sup> À la différence de l'azur ou du bleu – couleur tellement appréciée aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles que l'on a pu parler d'une «révolution bleue», cf. Michel Pastoureau, *Bleu. Histoire d'une couleur*, Paris, Seuil, 2000, p. 49-83 –, la

il ne s'intéresse qu'à la satisfaction immédiate de ses sens par la jouissance des biens terrestres et donc éphémères, au lieu de se tourner, par l'exercice de la foi et de l'espérance, vers la contemplation des biens célestes et donc durables, qui pourront lui assurer le salut dans la perspective de sa propre fin. Ces deux extraits ne constituent donc pas une annonce de la chute à venir de Fauvel : ils sont le simple constat, partagé par tout chrétien, du caractère éphémère des biens terrestres. En outre, considérer ces vers comme une annonce du caractère temporaire du règne de Fauvel reviendrait à les isoler au sein du livre I et à les mettre en porte-à-faux par rapport à l'ensemble du texte, unanime quant à la coloration pessimiste du discours que nous avons précédemment souligné.

De manière exemplaire, l'évolution idéologique du livre I au livre II se traduit dans le changement formel qui les distingue : d'une énumération allégorique statique à une fable allégorique dynamique, le *Roman de Fauvel* passe d'un modèle poétique formulaire – dont la nature même, par essence descriptive, consacre la stabilité et le figement de l'objet étudié – à un véhicule littéraire polymorphe propre à enregistrer le mouvement et la transformation. Alors que la revue des états décrit ce qui est advenu, la fable allégorique raconte ce qui est en train de devenir.

### *Une évolution accentuée dans la version remaniée du manuscrit français 146*

L'évolution que nous avons observée entre le premier et le second livre du *Roman de Fauvel* original se trouve largement accentuée dans la version remaniée du manuscrit français 146, par le truchement d'un certain nombre d'ajouts et de modifications, à savoir : l'interpolation de l'épisode

---

connotation positive dont le vert est ici affublé peut surprendre. Si Michel Pastoureau souligne le fait que le vert ne devient une couleur franchement dangereuse, liée au diable et au caractère capricieux de la fortune, qu'à partir du XIV<sup>e</sup> siècle, il n'en demeure pas moins que, durant le Moyen Âge central, la couleur verte est ambiguë : couleur courtoise par excellence, associée à la *fin'amor*, à la chevalerie, aux motifs du verger, de la *reverdie* et du printemps (*ver*), elle est « la couleur de la jeunesse, de l'impatience des corps et des intermittences du cœur », Michel Pastoureau, *Vert. Histoire d'une couleur*, Paris, Seuil, 2013, p. 71. Certes, le vert est « en Occident la couleur de l'espérance, et ce depuis longtemps » (p. 76) – espérance de longue vie, de santé, de fertilité dans le mariage –, mais il n'y a là rien qui approche du registre des vertus théologiques que convoque l'auteur du *Roman de Fauvel*.

narratif des noces de Fauvel; l'amplification des propos hostiles à Fauvel que tient Fortune; l'addition du corpus des pièces musicales intégrées au texte.

Le premier de ces ajouts est, bien entendu, la grande interpolation narrative des noces de Fauvel (fol. 30v-41v) – sur laquelle nous reviendrons longuement dans la suite de notre étude –, qui accentue la disgrâce future de Fauvel en montrant les prémices, en révélant les forces hostiles à Fauvel qui sont à la manœuvre, et en donnant à lire le développement narratif des premiers déboires que Fauvel est appelé à connaître. Le Banquet fournit ainsi l'occasion de l'entrée en scène des Vertus, farouchement opposées à Fauvel et à ses Vices; le Charivari rend compte de la démonstration d'hostilité du peuple de Paris à l'égard du mariage de Fauvel et Vaine Gloire; les deux visions miraculeuses révèlent que les opposants de Fauvel appartiennent au camp du bien et que Dieu et la Vierge Marie sont à leurs côtés; les Joutes enfin donnent le spectacle du premier échec cuisant de Fauvel, après le refus humiliant que Fortune oppose à sa demande en mariage – ayant défait à plate couture la troupe des Vices, les Vertus sont portées en triomphe par la foule.

L'épisode des Joutes est l'occasion d'un jeu répété du narrateur sur l'emploi des temps verbaux et sur la confusion des plans chronologiques intra- et extradiégétiques, destiné à renforcer l'optimisme se dégageant de l'épisode. Dès la proclamation des Joutes, la chose est annoncée explicitement: les Vertus «venront veoir ces estampies» (v. 4357) afin d'assister à la destruction de Fauvel:

Venront sanz nulle mesconter  
 Non pas pour soulaz ne desduit,  
 Mais car Fauvel en brief destruit  
 Venront de voir horriblement,  
 Se Reson la bele ne ment,  
 Et Fortune ne se repent  
 De qui son jugement depent. (v. 4390-4396)

Ces vers sont doublement intéressants. D'une part, ils garantissent le respect de l'horizon d'attente de la psychomachie: les Vices doivent être défaits. Il y a là un effet d'intertextualité basé sur la capacité du lecteur à reconnaître des schémas topiques. D'autre part, ce passage confond la défaite des Vices aux Joutes (futur intradiégétique) et la chute promise de Fauvel (futur extradiégétique). Cette chute – comme la défaite des

Vices – est soumise à la condition expresse que Raison ne mente pas et que Fortune ne change pas d’avis, ce qui confirme la rupture radicale avec le livre 1: le rôle de Fortune a été déterminant dans la montée de Fauvel, il le sera donc également dans sa chute; désormais, Fortune et Raison sont liguées contre Fauvel et travaillent de concert. Le texte se prolonge en soulignant le fait que les Vertus, venues assister aux Joutes en spectatrices (v. 4357, 4393), y prendront part si d’aventure Fortune voulait les y autoriser:

Nequedant se par aventure  
 Fortune vueille et endure  
 Que de joster aient le don,  
 Si josteront que guerredon  
 En avront de Dieu qui tout donne  
 Et qui touz biens fais guerredonne. (v. 4397-4402)

Or, les Vertus vont bien évidemment participer aux Joutes puisque, encore une fois, cela correspond à l’horizon d’attente d’une psychomachie: les Vices doivent être défaits par les Vertus. Ne faut-il donc pas voir là une déconstruction du système de conditionnalité précédent (v. 4392-4396)? Ainsi: Fauvel tombera, si Fortune y consent; les Vertus jouteront, si Fortune y consent; Fortune consent à ce que les Vertus joutent (comme la suite du récit le montrera: futur intradiégétique); donc Fortune consentira également à ce que Fauvel tombe (comme la suite des événements devra le montrer: futur extradiégétique). Par ce petit jeu logique, on voit les annonces sur le futur intradiégétique (prolepses) et sur le futur extradiégétique (prédictions) se rejoindre: toutes deux sont soumises à la volonté de Fortune, donc toutes deux vont se vérifier puisque Fortune est hostile à Fauvel. En effet, l’annonce de la chute de Fauvel se trouve préfigurée et comme redoublée dans la diégèse par la défaite des Vices, triplement proclamée à la fin des combats:

- par Vérité – elle qui ne peut s’empêcher de révéler le fond de sa pensée (v. 5563-5565), et dont la signification allégorique garantit donc la véracité de la défaite future de Fauvel;
- par les hérauts assistant aux Joutes: la roue de Fortune a tourné, «Contre vous est changé li dez» (v. 5580);
- par le narrateur, qui souligne la haine que Fortune nourrit à l’encontre de Fauvel: «De leur honneur voit que Fortune, / Qui chascun mestrie et chascune, / Les gens Fauvel a enhaïe / Et qu’elle

est de la partie / Aus gracieuses damoiselles / Qui pour nous  
seuffrent, non pour elles.» (v. 5589-5594)

Glosant le désir des Vertus de voir Fauvel écrasé, les vers suivants accentuent la dimension prémonitoire du propos :

Par temps aront ce que desirent  
Car les gens Fauvel tantost virent,  
Venans au lieu pour la besoingne  
Dont avront encui vergoingne. (v. 5179-5182)

Le passage est fondé sur l'opposition entre le passé (*virent*) et le futur (*aront*, *avront*), c'est-à-dire qu'il s'agit d'une narration au passé au sein de laquelle est envisagé le futur du temps de la diégèse. Cependant, le futur du passé devrait normalement être exprimé par un conditionnel présent<sup>12</sup>. Or, les verbes *aront*, *avront* sont à l'indicatif futur – c'est-à-dire qu'ils concernent le futur non par rapport au point de repère chronologique des Vertus, mais par rapport au point de repère chronologique du narrateur externe. L'évocation de la honte des gens de Fauvel ne constitue donc pas une prolepse (futur dans la diégèse), mais une prédiction (futur par rapport au moment de la narration) – ce qui est encore souligné par l'emploi de l'adverbe déictique *encui*, issu soit de *hic*, « là », soit de *hodie*, « maintenant, à présent »<sup>13</sup>, qui confirme que le référentiel temporel dans lequel s'inscrit la relative du vers 5182 est celui du narrateur externe, et non celui des Vertus. Une même rupture du système de concordance des temps verbaux s'observe au moment du triomphe des Vertus :

Il [l'hôte des Vertus] se tint pour roy couronné  
Quant il vit que si faite grace  
Leur fist Diex contre la fallace  
Fauvel, que il deguerpiront  
A leur poair et despiront. (v. 5662-5666)

Par l'emploi de l'indicatif futur (*deguerpiront*, *despiront*), le narrateur actualise la prédiction, qui n'appartient plus au futur de la diégèse, mais à

<sup>12</sup> Voir par exemple la concordance normale des temps dans le passage suivant : « Vint et sa fame avec lui / Mais ce point ne leur abeli / Que Vertuz vindrent a souhet / Si cointes, adont tout lour het / Leur chiet, disant que bon seroit / Veoir de pres que l'en feroit. » (v. 5187-5192)

<sup>13</sup> *DMF*, s.v. « enqui<sup>1</sup> » et « enqui<sup>2</sup> ». Voir le *FEW*, t. iv, p. 424, col. b, s.v. « hic » et t. iv, p. 448, col. b, s.v. « hodie ».

celui de la narration. Ces divers exemples montrent comment le narrateur crée une confusion entre le futur intradiégétique (la défaite des troupes de Fauvel durant les Joutes) et le futur extradiégétique (la chute à venir de Fauvel), corrélant l'un à l'autre comme par un effet de nécessité et renforçant donc l'optimisme: Fauvel tombera, puisque ses troupes ont été vaincues lors des Joutes.

Ainsi, la longue interpolation narrative des noces de Fauvel s'inscrit bien dans la logique de la tonalité optimiste qui émerge au second livre du *Roman de Fauvel*: conformément aux plans de la Providence incarnée par Fortune, elle manifeste clairement que Fauvel appartient au camp du mal, et qu'il est destiné à être défait par les hommes de Dieu. Dès l'origine, la solution alternative de mariage que propose Fortune révèle d'ailleurs de façon éclatante la fragilité du règne du cheval. Ce dernier ne peut que s'écrouler puisqu'il accepte d'épouser Vaine Gloire, c'est-à-dire de se laisser aveugler par elle:

Voi la Vaine Gloire la belle  
 La decevante damoisele  
 Qui les gens soutilment enivre  
 Qui veulent en grant estat vivre,  
 Et les fait es deliz fier  
 Pour eus et leur fin oublier (v. 4108-4113)

C'est la fonction même de la Vaine Gloire, conformément à la caractérisation que le narrateur en donne au livre I<sup>14</sup> comme au livre II (cf. v. 1988 *sqq.*): métaphore de tout ce qui attire et fascine les hommes, elle les obnubile et, en les aveuglant, les empêche d'apercevoir le gouffre vers lequel ils se précipitent. Dès l'instant où Fauvel est repoussé par Fortune et accepte d'épouser Vaine Gloire, son destin est pour ainsi dire scellé.

Le deuxième procédé d'accentuation de l'optimisme du second livre du *Roman de Fauvel* réside dans la tendance que montre le remanieur à amplifier les menaces et propos hostiles que Fortune profère à l'égard de Fauvel. Aux douze vers de la rédaction originale dans lesquels Fortune promet des souffrances pour le lignage de Fauvel (Långfors, v. 3141-3152) correspondent, dans le manuscrit français 146:

<sup>14</sup> «La vainne gloire dont tant boivent / Et les honneurs si les deçoivent: Enivrez sont, ne leur souvient / De ce que faire leur convient.» (v. 689-690)

- les vers 4032-4035 (= Långfors, v. 3141-3144)
- les folios 28 *bis-ter* (v. 4036-4047)
- le folio 29 recto-verso, compilant des vers de raccord (v. 4048-4085) et les PM 65-70
- les vers 4086-4093 (= Långfors, v. 3145-3152)

Parmi les ajouts du remanieur, on trouve donc les pièces musicales mises dans la bouche de Fortune (PM 65, 66, 67, 69), exhortations agressives à la pénitence et à la conversion, ainsi qu'une annonce explicite de la chute à venir de Fauvel<sup>15</sup> et des souffrances promises à Fauvel et aux siens (v. 4078-4085). Fortune souligne le fait que son rôle est d'accomplir ce qui est « ordené » (v. 4078) – c'est-à-dire de rétablir l'ordre divin du monde –, et qu'elle prend cette responsabilité très à cœur : « J'en ferai tretout mon devoir ! » (v. 4085) Le dialogue entre le texte narratif et les pièces musicales contribue d'ailleurs à mettre en valeur la fonction d'équilibrage de l'action de Fortune, considérée dans la perspective de la justice divine. Ainsi, Fortune dit-elle : « Et Diex ne veult nul bien perir / Et si veult tout mal remerir, / Si qu'aus bons et au mauvais paie / A chascun sa propre monnoie. » (v. 2541-2544) La juste monnaie dont Dieu rétribue chacun selon ses mérites rappelle – dans un effet de contraste manifeste – la fausse monnaie de Fauvel, dénoncée par le narrateur dans le rondeau « Porchier mieus estre ameroie », en souvenir probable des manipulations monétaires dont Philippe le Bel fut accusé en son temps<sup>16</sup> : « N'ai cure de sa monnoie / Ne n'ai son or chier. » (PM 30, v. 6-7) L'opposition ne saurait être plus nette entre la monnaie sans valeur de l'inique Fauvel, et la monnaie véritable de Dieu – dont le cheval honni sera payé en son temps.

Enfin, et plus fondamentalement, la « glose » musicale joue, à bien des égards, une fonction essentielle dans l'accentuation de l'optimisme du second livre du *Roman de Fauvel*. Les pièces musicales jouent un triple rôle :

<sup>15</sup> « Toy ne sauras ja tant chierir / Que je ne te face perir / Et tous les tiens chascun par say : / Trop avez beü a grant garsay ! » (v. 4054-4057)

<sup>16</sup> Elizabeth A. R. Brown rappelle que les deux critiques principales qui furent formulées à l'égard de Philippe le Bel concernèrent les taxes qu'il leva et les mutations monétaires (en l'espèce, des dévaluations) qu'il accomplit afin de financer la guerre de Flandre. Cf. Elizabeth A. R. Brown, « *Rex ioians, ionnes, iolis* », *op. cit.*, p. 66.

- en constituant une annonce anticipée de la variabilité de Fortune ;
- en renforçant la prédiction de la chute extradiégétique de Fauvel ;
- en établissant une prolepse des déboires intradiégétiques de Fauvel.

Ce faisant, elles créent un effet de connivence entre Fortune, le narrateur et le narrataire, qui n'est pas sans conséquence sur le plan narratologique.

#### a) L'annonce anticipée de la variabilité de Fortune

Nous l'avons rappelé ci-dessus, la conception de la figure de Fortune change radicalement du livre I au livre II : semblant un soutien indéfectible à Fauvel, elle se révèle son opposant principal. Or, les pièces musicales lissent cette rupture en annonçant, dès le premier livre, la variabilité de Fortune et sa fonction d'équilibrage du monde, c'est-à-dire en préfigurant l'exposé didactique de la prosopopée au second livre. Ainsi, au fol. 7v, col. a et c, la PM 25 « Rex et sacerdos prefuit » révèle l'inéluctabilité des tours de roue de Fortune :

Ve tali qui sic preminet,  
Non previdens quod imminet  
Rote Fortune lesio!<sup>17</sup> (PM 25, v. 19-21)

Remontons le fil du texte et examinons le cas de la PM 10 « O varium Fortune », qui, quoiqu'il s'agisse d'une pièce complexe, constitue la première annonce majeure de l'instabilité des dons de Fortune et donc, de l'inéluctabilité de la chute de Fauvel. La PM 10 est la première strophe remaniée d'une prose tirée des *Carmina Burana*<sup>18</sup>, dont le texte présenté au fol. 3v, col. b du manuscrit français 146 cumule les procédés de réécriture (les vers 15-16 ont été modifiés), d'amplification (les vers 17-19 ont été ajoutés) et de coupe (le vers 11 a été supprimé). Nous en retranscrivons le texte intégral :

O varium  
Fortune lubricum,  
Dans dubium  
Tribunal judicum,

<sup>17</sup> Traduction : « Malheur à celui qui est élevé au-dessus des autres de cette façon et qui ne prévoit pas ce qui lui pend au nez, le dommage que lui fera subir la roue de Fortune ! »

<sup>18</sup> Cf. les cinq strophes du poème original, que donne Emilie Dahnk, *L'hérésie de Fauvel, op. cit.*, p. 22-25.

Non modicum  
 Paras huic premium,  
 Quem colere  
 Vult tua gracia  
 Et petere  
 Rote sublimia,  
 [Dans dubia]  
 Tamen, prepostere  
 De stercore  
 Pauperem erigens  
 Et fauvellum in altum erigens,  
 Quo consule  
 Fides est mortua,  
 Ecclesia  
 Ductore vidua<sup>19</sup>. (PM 10, v. 1-19)

Le sens de la prose originale est clair : l'homme sage fuira le sommet de la roue de Fortune la variable, parce que s'il est monté, la chute l'attendra tôt ou tard ; mieux vaut donc préférer l'*aurea mediocritas*. Tel est donc le message essentiel qu'impose le souvenir du poème original à la première lecture de la pièce juxtaposée au texte narratif du *Fauvel* : certes, Fortune a placé Fauvel au sommet de sa roue contre toute justice, mais elle est changeante, donc Fauvel, qui est monté, devra redescendre. Cependant, l'interprétation du poème est compliquée par l'interpolation des vers 15-19, qui ont été *fauvelisés* : il ne s'agit plus de dire, comme dans la version originale du poème<sup>20</sup>, que les dons de Fortune sont incertains (c'est-à-dire variables) puisque le pauvre est élevé, mais qu'ils sont incertains (c'est-à-dire d'une qualité douteuse) puisque l'horrible cheval a été élevé et que l'Église se retrouve en mauvaise posture. La qualification des dons de Fortune (« Dans dubia / Tamen ») ne sert plus à signifier qu'ils

<sup>19</sup> Traduction : « O Fortune variable et changeante, toi dont le tribunal est fait de juges indécis, il n'est pas mince le cadeau que tu réserves à celui que veut honorer ta faveur, et qu'elle veut voir arriver au sommet de la roue, mais tes dons sont incertains cependant, quand bouleversant l'ordre des choses et le tirant de l'ordure tu relèves le pauvre et que tu places Fauvel tout en haut alors que sous sa magistrature la bonne foi est morte et l'Église est veuve de son chef. »

<sup>20</sup> Dans la version originale du poème, la première strophe s'achève ainsi : « de rhetore / consulem eligens », « tu choisis comme consul un rhéteur » (à la place des vers 15-16).

sont changeants, mais qu'ils peuvent être détestables et injustes : c'est donc la figure négative de Fortune que la réécriture du poème original dessine, dont la tonalité concorde parfaitement avec celle du registre satirique imprégnant le texte environnant. Pourtant, le jeu sur le texte ne s'arrête pas là, puisqu'en supprimant le vers 11, le remanieur modifie une nouvelle fois le sens du poème : l'adverbe *tamen*, qui portait sur « dans dubia » dans la version originale, se retrouve désormais orphelin et doit donc porter sur la phrase qui précède : « Non modicum paras huic premium ». Ainsi, il faut comprendre que le jugement de Fortune est variable (v. 1-4) mais que, cependant (*tamen*), Fortune peut faire des cadeaux de prix puisqu'elle a daigné élever l'horrible Fauvel lui-même. Il n'y a donc plus de jugement porté sur la qualité des dons de Fortune, malgré la *fauvelisation* de la fin du poème, mais un écho à la définition chrétienne de Fortune au livre II : le fait d'avoir élevé Fauvel n'est pas, contrairement aux apparences, le fruit d'un aveuglement, mais il correspond à la logique du dessein divin, tout impénétrable qu'il soit, et de l'ordonnement providentiel du monde – qui passe entre autres par l'avènement temporaire du désordre. Le propos ne consiste plus à dénoncer la prétendue injustice de Fortune, mais à mettre en opposition l'élévation de Fauvel avec la variabilité des dons de Fortune – ce qui suggère donc l'inéluctabilité de la chute du cheval. Inspirée par les *Carmina Burana*, regorgeant de jeux subtils sur la langue, s'amusant volontiers de contresens et d'apparentes contradictions, à la fois ludique et hermétique, la PM 10 fournit un exemple typique de l'écriture complexe et mystérieuse du *Roman de Fauvel* remanié : un défi à l'intelligence et à la vivacité du lecteur<sup>21</sup>.

Dès le tout début du second livre, l'instabilité de Fortune et la variabilité de ses dons sont rappelées avec force. Ainsi, au fol. 11r, col. c, la PM 34 « O labilis sortis humane status » thématise, dès l'incipit, la précarité des destinées humaines, souligne l'influence de Fortune qu'elles subissent (« Cum flatibus Fortune quatitur », v. 6) et annonce la chute inéluctable de celui qui est monté :

Quid igitur aura te popularis,  
 Quid dignitas, quid generositas  
 Extulerit? Ut gravius labaris!<sup>22</sup> (PM 34, v. 10-12)

<sup>21</sup> Voir à ce sujet le chapitre VII (p. 417 *sqq.*).

<sup>22</sup> Traduction : « Pourquoi est-ce que la renommée populaire, le rang, l'excellence de la race t'ont élevé? Afin que tu tombes plus lourdement! »

Le contraste est remarquable entre l'image de Fauvel en majesté<sup>23</sup> (miniature n° 17, au milieu de la colonne b) et la pièce musicale, glosant la fragilité des destinées humaines. Tout au long du livre II, la variabilité de Fortune est encore suggérée, presque de façon calligrammatique, par le travail conjoint de la forme et du fond dans la composition et la disposition des pièces musicales. Ainsi, Edward H. Roesner souligne le fait que les voix du motet PM 78 «Thalamus puerpere / Quomodo cantabimus» forment un palindrome musical, évoquant ainsi les tours contraires des roues de Fortune<sup>24</sup>. À travers cet exemple et d'autres sur lesquels nous reviendrons<sup>25</sup>, le thème de la variabilité de Fortune s'impose au fond comme à la forme du poème, à travers la mise en scène textuelle, visuelle et musicale des tours de ses roues<sup>26</sup>, accentuant l'esprit d'optimisme marquant la rédaction originale du second livre du *Roman de Fauvel*.

#### b) La prédiction de la chute extradiégétique de Fauvel

La chute à venir de Fauvel est annoncée dans la «glose» musicale dès le livre I, alors que la promesse n'en sera faite qu'au second livre par Fortune (voir ci-dessus : Långfors, v. 3133-3134). Si la chute de Fauvel ne se produit pas dans le temps de la diégèse narrée par le *Roman de Fauvel*, il n'en demeure pas moins que, par son caractère inéluctable, la prophétie de cette chute traduit évidemment l'optimisme nouveau du texte. Ainsi,

<sup>23</sup> La juxtaposition de l'image et de la musique est d'autant plus piquante que la représentation de Fauvel couronné sur son trône pastiche l'iconographie des rois de France, en particulier celle de leurs sceaux, outils d'authentification et signes de légitimation de leur souveraineté. Cf. Martin Kauffmann, «Satire, Pictorial Genre, and the Illustrations in BN fr. 146», dans *Fauvel Studies*, op. cit., p. 285-305, ici p. 289.

<sup>24</sup> «Once again, the voices of the disciples of Christ are heard in judgment, this time embodied in the Virtues, and, what is more, arranged in a palindrome and thus suggestive of Fortune's wheel, informing the message of the motet and the roman in words and music alike, just as they did in *Quare fremuerunt.*» Edward H. Roesner, «Labouring in the Midst of Wolves», op. cit., p. 225.

<sup>25</sup> Cf. p. 242-245.

<sup>26</sup> Cf. Margherita Lecco, *Ricerche sul «Roman de Fauvel»*, op. cit., p. 18-36. Voir également nos remarques sur la dimension calligrammatique du texte aux p. 318-324.

la PM 24 « Nulli beneficium juste »<sup>27</sup> porte la promesse, en référence au Jugement dernier, que les mauvais, s'ils sont aujourd'hui élevés, seront abaissés quand le temps en viendra<sup>28</sup> et proclame l'idée récurrente selon laquelle la chute est d'autant plus dure qu'elle se fait de haut<sup>29</sup>. De même, les premiers vers de la PM 28 « Et exaltavi plebis humilem » préfigurent le destin que Fortune jure d'infliger à Fauvel :

Et exaltavi  
Plebis humilem  
Venerabilem  
Et superbum inclinavi  
Despicibilem<sup>30</sup> (PM 28, v. 1-5)

L'annonce de cette action de rééquilibrage du monde – destinée à corriger l'apparente injustice précédemment décrite des tours de roue de Fortune – s'accompagne d'une promesse de retour de bâton pour Fauvel, délivrée sous les espèces du pastiche d'une formule proverbiale célèbre : « Fastus ventum seminat / Et metit turbinem »<sup>31</sup> (PM 28, v. 8-9). Cette pièce, dans laquelle Emilie Dahnk voit un « texte accompagn[ant] comme un discours préventif adressé à l'auditeur, le récit de la chute des Templiers »<sup>32</sup>, nous paraît parler de Fauvel davantage que des Templiers, et constitue un élément-clé de la transition du livre I au livre II. En effet, comme nous avons eu l'occasion de le montrer précédemment<sup>33</sup>, cette pièce, attribuable à la voix de l'Église du fait du contexte, semble – dans les premiers vers en tout cas – faire entendre plutôt la voix de Fortune : non pas la Fortune du

<sup>27</sup> Armand Strubel présente comme deux pièces séparées ce qui ne constitue en réalité qu'une seule prose. Il faut donc lire à la suite, aux p. 214-216, les strophes « Nulli beneficium » et « Si confessus fueris » et, aux p. 220-222, les strophes « Cui magis committitur » et « Cum subjectis ne pereas » comme appartenant à la seule PM 24. Cf. Emilie Dahnk, *L'hérésie de Fauvel*, *op. cit.*, p. 50-53.

<sup>28</sup> « Districtus iudex aderit; / Nunc sustinens considerat / Peccatorem. » (PM 24, p. 220, v. 11-13)

<sup>29</sup> « Nam quanto gradus alcior / Cum graviori pondere, / Tanto labenti gravior / Lapsus datur. » (PM 24, p. 222, v. 17-20)

<sup>30</sup> Traduction : « J'ai élevé l'humble homme du peuple qui mérite le respect, et j'ai courbé l'orgueilleux qui mérite le mépris. »

<sup>31</sup> Traduction : « La morgue sème le vent et récolte la tempête. »

<sup>32</sup> Emilie Dahnk, *L'hérésie de Fauvel*, *op. cit.*, p. 61.

<sup>33</sup> Cf. p. 167-177.

premier livre, incompatible avec la voix de l'Église<sup>34</sup>, mais celle du second livre, fille de Dieu dont le rôle est de rééquilibrer l'ordre divin du monde. Située vers la fin du livre I, la PM 28 donne donc à entendre de façon proleptique une sorte de voix hybride, mi-Église, mi-Fortune, ouvrant la voie à la Fortune christianisée qui sera la figure tutélaire du livre II du *Roman de Fauvel*.

Au livre II, les pièces musicales se multiplient pour confirmer – par l'autorité de la citation scripturaire ou de l'allusion liturgique – la prophétie de la chute de Fauvel faite par Fortune. La PM 66, mise dans la bouche de la déesse, est un emprunt *fauvelisé* d'un poème attribué à Philippe le Chancelier: l'incipit «O mens, cogita» est transformé en «Fauvel, cogita» (v. 1), et les vers 51-61 sont ajoutés. Le poème original consiste en une méditation sur le caractère éphémère des biens terrestres et résulte sur une exhortation à la pénitence; l'interpolation du remanieur («Quid dicerem plura?», v. 51) vise spécifiquement Fauvel et annonce les malheurs qui l'attendent: «Tibi franget crura, / Tua proles est peritura.»<sup>35</sup> (v. 60-61) La PM 75 «Fauvellus, proh dolor» se réclame de l'autorité divine pour affirmer que Fauvel ne restera pas impuni de son comportement sacrilège: «qui confregit portas ereas, erit propicius terre populi sui.»<sup>36</sup> La PM 89 «Generacio eorum perversa», insérée dans la description de l'union charnelle de Fauvel et Vaine Gloire, décrite comme infame et bestiale, annonce, dès sa conception, l'opprobre qui s'abattra sur la descendance de Fauvel. Glissée parmi un groupe de pièces liturgiques (PM 112 et PM 114) attribuées à la voix de Fortune, la PM 113 affirme sans aucune équivoque que le sort de Fauvel est scellé:

Parata est sententia contra Fauvellum, nam et iudicabitur, cum fuerit condampnatus cum principe demonium perpetuo passurus<sup>37</sup>.  
(PM 113)

<sup>34</sup> La complainte de l'Église s'ouvre en effet sur ces mots, où la mère éplorée se plaint des rigueurs de (la) Fortune: «Lasse, com a male aventure / Chose grieve et fortune dure, / Quant mes enfanz m'ont deguerpie!» (v. 945-947)

<sup>35</sup> Traduction: «On te brisera les jambes et ta progéniture périra.»

<sup>36</sup> Voir notre analyse aux p. 207-208.

<sup>37</sup> Traduction: «Le jugement contre Fauvel est déjà prêt, et il sera jugé; lorsqu'il aura été condamné, il subira le châtement éternel avec le prince des démons.»

Les PM 116 «Devorabit Fauvellum Dominus» et PM 119 «Juxta est dies perdicionis ipsius» appuient enfin leurs annonces de la chute prochaine de Fauvel et de sa destruction par Dieu sur l'autorité du texte biblique, dont les paroles constituent, selon l'expression d'Armand Strubel, un «*patchwork* plus ou moins fidèle de citations bibliques»<sup>38</sup>.

c) La prolepse des déboires intradiégétiques de Fauvel

En intégrant une «glose» musicale au texte remanié du *Roman de Fauvel*, le compilateur a souhaité jouer avec la chronologie de la diégèse; en effet, les pièces musicales prennent souvent de l'avance sur la narration, dont elles préfigurent les principaux développements, et constituent à ce titre des prolepses narratives. Le cœur de la diégèse du second livre du *Fauvel* original consiste dans le refus opposé par Fortune à la demande en mariage de Fauvel, lequel est précédé et provoqué par l'aveuglement de Fauvel. Toute l'erreur du cheval réside ainsi dans le fait qu'au début du livre II, il croit avoir encore affaire à la Fortune du livre I – celle qui lui était favorable. Il s'exprime en effet en ces termes auprès de son Conseil :

J'ay bien de Fortune la grace :  
 Du tout a mon vouloir tournie.  
 Moul't m'a donné grant seigneurie :  
 Du monde, qui est sa maison,  
 M'a fait seigneur maugré Raison. (Långfors, v. 1718-1722)

Fauvel se trompe du tout au tout : il croit que c'est parce qu'il jouissait de la grâce de Fortune que celle-ci lui a fait don de ses bienfaits, alors qu'il les a reçus parce qu'ainsi va l'ordre divin du monde que chacun reçoive à son tour des bienfaits; il croit que Fortune lui a donné une seigneurie, alors qu'il n'a aucun pouvoir et que sa volonté ne domine pas le monde; il croit enfin que Fortune a agi contre Raison, alors qu'elle agit de concert avec Raison. Bref, l'opinion de Fauvel sur Fortune est conforme à celle des ignorants : il voit de l'affection dans ce qui n'est qu'un simple effet mécanique des tours de roue de Fortune<sup>39</sup>, et cet aveuglement explique à

<sup>38</sup> *Le Roman de Fauvel*, éd. Armand Strubel, *op. cit.*, p. 655, n. 1. Pour le détail des références scripturaires, voir : Susan Rankin, «The “*alleluyes, antenes, respons, ygues et verssez*” in BN fr. 146», *op. cit.*, p. 460-462.

<sup>39</sup> Voir encore ce passage où Fauvel se croit aimé de Fortune : «Or ay je pensé d'autre part / Que Fortune, qui tout depart, / Il ne puet estre qu'el ne m'aime / Quant

la fois sa folle demande en mariage et la réponse tantôt didactique, tantôt agressive que Fortune lui fera. Or, la révélation dans le texte narratif de chacun de ces éléments, l'erreur de Fauvel et le refus brutal de Fortune, – qui jouent tous deux un rôle-clé dans l'humiliation à venir de Fauvel – est précédé par son annonce proleptique dans la «glose» musicale. C'est d'ailleurs seulement grâce aux pièces musicales intégrées au texte que le lecteur découvrant le *Roman de Fauvel* peut savoir, à la première lecture, que Fauvel est dans l'erreur lorsqu'il parle à son Conseil au début du livre II : le texte narratif seul ne permet pas au lecteur de comprendre que Fauvel se trompe et va être repoussé par Fortune. La «glose» musicale joue donc un rôle capital dans la réception critique, par un lecteur averti, du *Roman de Fauvel*.

En effet, le refus de Fortune est annoncé dès la PM 36 «Carnalitas, Luxuria in Falvelli palacio», dont les vers 29-33 annoncent le mariage de Fauvel avec Vaine Gloire (ce qui suppose bien entendu le refus préalable de Fortune) et font allusion à l'issue malheureuse de cette union pour le cheval :

In fine vana gloria,  
 visu Fortune previo  
 Jungitur matrimonio  
 Cum Fauvello cui nuncia  
 Vox sit<sup>40</sup>. (PM 36, v. 29-33)

Or, cette prose latine est placée aux fol. 12r, col. c et fol. 12v, col. b, en regard du début de l'énumération des Vices composant la Cour de Fauvel (v. 1423 *sqq.*), soit près de 300 vers et trois folios avant que Fauvel ne commence à exposer son projet de mariage à son Conseil (fol. 15r, v. 1712 *sqq.*). De même, le motet PM 41, qui confronte les voix du narrateur rapportant la réponse du Conseil (*triplum*), de Fauvel (*motetus*) et de Fortune (*tenor*), constitue une des pièces maîtresses de la dimension proleptique de l'apparat musical. Composé entièrement en français (et donc certainement plus accessible au lectorat laïque que les pièces

---

si grans honneurs en moy seime. / Puis qu'elle m'a fait si grant mestre, / Il ne pourroit nulement estre / Que elle ne m'ait sans fallace / Donnee s'amour et sa grace», Långfors, v. 1749-1756.

<sup>40</sup> Traduction: «En fin de compte, Vaine Gloire, par une vision anticipée de Fortune, est unie par le mariage à Fauvel, pour lequel ce nom devrait être un avertissement.»

musicales latines), il est situé au bas du fol. 15v (ainsi qu'au fol. 16r), en-dessous des vers 1753 *sqq.*, c'est-à-dire au premier moment où s'exprime, dans le discours qu'il tient à son Conseil, l'erreur fondamentale de Fauvel : croire que Fortune lui est attachée. Tandis qu'au *tenor*, Fortune exprime la honte qu'elle ressent face à la demande ridicule du cheval et annonce le refus qu'elle s'apprête à lui opposer :

Grant despit ai je, Fortune,  
De Fauvel qui s'est fait prune  
De moi demander a fame,  
Mes je li dirai a une  
Et si cler com luist la lune  
Li moustrerai que sui dame! (PM 41, v. 45-50)

au *motetus*, la voix de Fauvel préfigure un changement d'attitude radical dans le chef du cheval, de la morgue et de la certitude qu'il affiche, devant son Conseil, au sujet des sentiments de Fortune à l'humilité feinte qui va être la sienne lorsque, plus loin dans le texte narratif (v. 2012 *sqq.*), il suppliera la dame en position d'amant courtois :

J'ai fait nouvelement  
Amie, cui vuel moustrer  
Mon propos entierement  
Combien que li encontre  
Redout pour sa grant noblesce (PM 41, v. 29-33)

La PM 42 « Douce dame debonaire » présente, sous la forme d'une ballade dialoguée, un résumé comique de l'échange qui va suivre entre Fauvel et Fortune, se déroulant sur de très nombreux vers (jusqu'au fol. 30v). Disposée dans la colonne b du fol. 16v, soit juste avant le début de la requête de Fauvel (colonne c du même folio, v. 1998 *sqq.*), la pièce raille la plainte amoureuse de Fauvel, que Fortune reçoit avec tiédeur et un enthousiasme pour le moins mitigé. La PM 46 « Je qui poair seule ai de conforter », insérée dans le texte au vers 2150, soit avant le début du discours de Fortune (v. 2153 *sqq.*), en préfigure les développements : Fortune va refuser d'épouser Fauvel (PM 46, v. 6) et va lui proposer d'épouser Vaine Gloire (PM 46, v. 14, 57-59) ; Fauvel et Vaine Gloire auront des enfants (PM 46, v. 60), qui verront les malheurs s'abattre sur eux le temps venu (PM 46, v. 61-65). La teneur didactique du long monologue de Fortune est annoncée également, puisque la déesse expose ses noms et sa filiation à Dieu (PM 46, v. 31-36, préfigurant les v. 2289 *sqq.*),

prétendant faire la leçon au cheval avant de le repousser, afin de lui faire comprendre son erreur :

Mes ains sa desconfiture  
 Li mousterrai par mesure,  
 Le despit et la lesdure  
 Que fait m'a contre droicture. (PM 46, v. 15-18)

Quant à l'erreur de Fauvel, elle est dénoncée en écho dans la pièce musicale (« Si cogneüst qui je sui », PM 46, v. 27) et dans le texte narratif (« Fauvel, tu ne me congnois mie! », v. 2177). Fauvel, emblème de l'orgueil aveuglé, court à sa perte à cause de son ignorance. La réponse de Fortune à la folle demande en mariage du cheval se déroule donc en deux temps, pour répondre à chacune de ses fautes : contre l'aveuglement, l'exposé didactique enseignant l'ordonnancement divin du monde ; contre l'orgueil, la promesse de la chute, signifiée par la proposition de Vaine Gloire comme épouse de substitution.

#### d) Un effet de connivence avec le narrataire

La présence de la « glose » musicale, avec ses divers effets d'annonce anticipée, de prédiction du futur extradiégétique et de prolepse narrative, entraîne une conséquence capitale sur le plan narratologique : elle crée, au sujet du sort de Fauvel, un effet de connivence entre le personnage omniscient de Fortune d'une part et les narrateur et narrataire – entités externes à la diégèse – d'autre part ; à l'inverse de l'ignorance de Fauvel et de son aveuglement fatal, le narrateur et le narrataire se retrouvent unis à Fortune – aux dépens du cheval – dans une connaissance partagée du futur intradiégétique (les déboires de Fauvel face à Fortune) et une prescience de l'avenir extradiégétique (la chute inéluctable de Fauvel). Reprenons l'analyse du *Lai de Fortune* (PM 46). La déesse y met en opposition ses actions présentes (« a present », v. 49) et futures (« puis », v. 61) : maintenant, elle veut montrer par feintise (« faintement », v. 48) un semblant de bienveillance à l'égard de Fauvel, mais ensuite, elle révélera son intention véritable. Ainsi, tout le monde (sauf Fauvel) sait ce que l'apparente douceur de Fortune cache : « Puis soit Fauvel a seür / Que j'entendré / A li honnir / Et destruire, / Et de sa gent mainz pandré! » (PM 46, v. 61-65) Il y a d'ailleurs une différence fondamentale entre les lais de Fauvel (PM 44) et de Fortune (PM 46) : alors que Fauvel parle à

Fortune, Fortune parle *de* Fauvel. Mettant en scène la voix d'une Fortune supérieure ne s'abaissant pas à adresser la parole à Fauvel, la PM 46 met le narrataire dans la confiance : Fortune lui parle de Fauvel, de sa folie et de son sort futur ; celui-là, sachant par avance ce qui va arriver, participe ainsi de l'omniscience de la déesse. Tout l'enjeu narratologique de la prolepse musicale se trouve résumé dans le *Lai de Fortune* : le narrateur et le narrataire partagent une connivence avec Fortune, dont Fauvel est rejeté. La «glose» musicale donne donc accès à un degré de compréhension supérieur de la diégèse ; elle permet une lecture plus avertie et donc plus critique du texte.

La connivence du narrateur et du narrataire se retrouve inscrite au sein du *Fauvel* remanié par l'introduction musicale de la voix *off* du narrateur – à laquelle le narrataire est invité à s'identifier. Ainsi, la PM 47 résonne comme un commentaire ironique du sort qui attend Fauvel :

Fauvel est mal assigné  
De venir a son desir.  
Trop a son bobant mené (PM 47, v. 1-3)

Après Fauvel parlant à Fortune et Fortune parlant en aparté de Fauvel, on découvre ici la troisième instance de ce qui ressemble à une scène de théâtre : le spectateur – incluant le narrateur et le narrataire –, qui observe et commente l'action depuis l'extérieur avec la distance que lui procure la «glose» musicale. Mis dans la confiance par Fortune aux dépens de Fauvel, il en sait davantage que ce dernier, individu isolé, aveugle, ignorant, et qui va devenir le jouet de Fortune. Parmi les pièces musicales annonçant par avance le sort intra- et extradiégétique de Fauvel, plusieurs sont en français, ce qui n'est probablement pas anodin : cela traduit sans doute la volonté du remanieur du *Roman de Fauvel* que ces annonces soient bien comprises par le lecteur du manuscrit français 146 et donc, que le narrataire entre bien dans la connivence du savoir partagé par Fortune et le narrateur.

Le narrataire a donc une longueur d'avance sur la narration : tout effet de suspense est réduit à néant dans la version remaniée du *Roman de Fauvel*<sup>41</sup>. Ainsi, à la fin de la requête de Fauvel, le narrateur glisse quelques vers de transition avant la réponse de Fortune, dans lesquels il donne la

<sup>41</sup> Outre le renforcement de l'optimisme du texte, nous suggérons une autre raison pour cette stratégie narrative aux p. 318-324.

clé de ce qui vient de se jouer : Fauvel espère duper Fortune. En voici la version originale :

Lors se test Fauvel et soupire  
 D'un faux soupir, dont il est sire,  
 Et cuide par nuit a la lune  
 Embireliquoquier Fortune. (Långfors, v. 2109-2112)

La version remaniée compte deux vers de plus, ajoutés à la fin du passage :

Lors se taist Fauvel et soupire  
 D'un faus souspirs dont il est sire,  
 Bien cuide par nuit a la lune  
 Embireliquoquier Fortune!  
 Non mes embireliquoqué  
 Est par orgueil, dont est moqué! (v. 2143-2148)

L'interpolation de ces deux vers est la manifestation la plus claire de l'effet de connivence créé par le remanieur du *Roman de Fauvel*. Le narrateur y explique au narrataire le dessous des cartes, la réalité de ce qui va se produire : non seulement Fauvel ne va pas réussir à duper Fortune, mais surtout, il va être dupé lui-même à cause de son orgueil, lui qui croit follement être aimé par la déesse.

Une forme d'optimisme semble donc se faire jour dans le *Roman de Fauvel*, au fil de ses rédactions et remaniements successifs : apparaissant au second livre du *Roman* original, cette couleur d'optimisme est appuyée dans la version remaniée du manuscrit français 146, par l'accentuation du déchaînement de violence verbale et physique contre Fauvel, par l'authentification et la multiplication des prédictions de la chute et des souffrances à venir de Fauvel, par l'annonce proleptique de l'humiliation conjugale du cheval, et par la création d'une connivence métadiégétique avec le narrataire. L'intégration des pièces musicales au texte du *Roman de Fauvel* permet ainsi de transposer dans le livre I l'optimisme propre au livre II. Ainsi, la « glose » musicale introduit du lien, du liant entre les deux livres, par ailleurs très différents de forme, d'esprit et de ton ; elle contribue à homogénéiser une œuvre *a priori* disparate. Que l'on épouse la thèse de Gaston Paris en considérant le livre I comme anonyme ou que l'on attribue au contraire à Gervais du Bus la paternité des deux livres<sup>42</sup>,

<sup>42</sup> Cf. p. 137-143.

il semble en tout cas que le remanieur a ressenti la dissemblance des deux *opus* et qu'il a voulu améliorer la cohérence du *Roman de Fauvel* par le truchement de l'intégration d'un appareil musical. Les pièces musicales jouent en effet un rôle-clé dans l'affirmation de l'optimisme émergent au sein du *Fauvel* remanié : alors que le chant des oiseaux marque la fin de la nuit de noces de Fauvel et Vaine Gloire et l'approche des Joutes<sup>43</sup>, les chansons du manuscrit annoncent – dans les deux sens du terme : signalent et préfigurent – la fin du règne de Fauvel.

### *Pourquoi le Roman de Fauvel devient-il optimiste ?*

Pour expliquer l'émergence d'un esprit d'optimisme dans le second livre du *Roman de Fauvel* et son accentuation dans la version remaniée du manuscrit français 146, il nous semble utile de lire la chronologie de rédaction des versions successives du texte<sup>44</sup> à la lumière de l'évolution de la situation politique française dans les années 1310, comme Susan Rankin le fait à propos du manuscrit français 146 en particulier :

Whatever the date of its completion and the intentions of its reviser, the new version of the *Roman de Fauvel* emerged into a changed political world. Du Bus's text had been composed before the end of Philip iv's reign, while the French suffered under policies instituted – as it seemed to them – by bad royal counsellors. By the end of 1316, the most reviled of these, Enguerran de Marigny, had been tried and hanged, and a new king was about to be crowned. If the story of Fauvel's suit to Fortune, his marriage to Vaine Gloire, and the pollution of France by their children are understood as an allegory of the behavior of Philip the Fair's counsellors, Marigny in particular, then the emphasis of that downfall in the new version, of Fauvel severely judged by Fortune, clearly benefited from hindsight<sup>45</sup>.

Le constat de Susan Rankin peut être étendu au livre II de la rédaction originale, que l'on accepte ou non la thèse de Jean Favier selon laquelle ce livre constituerait une sorte de biographie parodique d'Enguerran

<sup>43</sup> « A la joste veuil repairier / Car j'oi l'aloete chanter, / Le tarin, le chardonnerel » (v. 4941-4943)

<sup>44</sup> Cf. p. 143-149.

<sup>45</sup> Susan Rankin, « The Divine Truth of Scripture », *op. cit.*, p. 239.

de Marigny<sup>46</sup>. En effet, qu'elle soit symbolique ou réelle, la chronologie rédactionnelle du *Roman de Fauvel* (1310, 1314, 1316) est cohérente avec l'histoire politique française du début du xiv<sup>e</sup> siècle :

- 1310 (date de rédaction alléguée du livre I) : l'année désigne les troubles et mécontentements marquant la fin du règne de Philippe le Bel ; Enguerran de Marigny s'apprête à régner en maître sur le royaume.
- 1314 (date de rédaction alléguée du livre II) : Philippe le Bel est mort, la fin de son règne ouvrant la voie à un successeur éventuellement plus consensuel ; Enguerran de Marigny a perdu son principal protecteur et va bientôt tomber en disgrâce.
- 1316 (*terminus post quem* de la rédaction du manuscrit français 146) : Louis X est mort et, après avoir écarté sa rivale Jeanne, Philippe de Poitiers s'apprête à monter sur le trône ; Enguerran de Marigny a été jugé, condamné et exécuté en place publique.

Ainsi, dès l'année 1314, le problème que représente Philippe le Bel à la fin de son règne est écarté – de même qu'est désormais en voie de résolution le « cas » Enguerran de Marigny. *A fortiori* au moment de la composition du manuscrit français 146 (dont il n'est pas inutile de rappeler que la *Chronique métrique* qui s'y trouve intégrée ne laisse guère de doute sur l'appréciation qu'ont ses concepteurs des règnes de Philippe IV et Louis X), l'épisode de la crise de succession est achevé, et l'accès au trône d'un nouveau roi est porteur d'un espoir de *renovatio* de la monarchie capétienne, inspirée par le souvenir de l'illustre aïeul saint Louis<sup>47</sup>. Comme le souligne Nancy F. Regalado, la narration de la *Chronique métrique* s'arrête à la veille du couronnement de Philippe V, ce qui contribue à souligner l'espérance placée dans le nouveau monarque : « Expectation of festive resolution creates a powerful effect of suspense that projects all the lessons of *admonitio* in fr. 146 towards the king-to-be. »<sup>48</sup> La fonction

<sup>46</sup> Jean Favier, *Un conseiller de Philippe le Bel*, *op. cit.*, p. 198-199.

<sup>47</sup> La mémoire de saint Louis est honorée à la fin du livre I du *Roman de Fauvel* remanié, d'une part dans le texte, en référence à ses deux départs en croisade (v. 1254-1256), d'autre part dans la PM 32, où Louis X est invité à suivre l'exemple de son arrière-grand-père.

<sup>48</sup> Nancy F. Regalado, « The *Chronique métrique* and the Moral Design of BN fr. 146 », *op. cit.*, p. 492. Dans cet article, l'auteure suggère en effet que le manuscrit français 146 est construit selon un principe de « reciprocal readings » :

d'*admonitio* que le *Roman de Fauvel* du manuscrit français 146 prétend remplir s'éclairer en effet dans cette perspective-là : Philippe V pourrait être un roi juste, à la condition expresse qu'il soit guidé sur la voie du bon gouvernement par des conseillers avisés.

Dans la perspective d'une lecture politique de l'émergence de l'optimisme au sein du *Roman de Fauvel*, l'intégration du triptyque constitué par les PM 71 – PM 120 – PM 129 joue un rôle particulier : alors que, dans le texte narratif, la chute de Fauvel est demandée et annoncée avec force, la « glose » musicale raconte, quoique de façon allusive et cryptée, le destin funeste d'Enguerran de Marigny, tombé bien bas après être monté très haut. La figure de Marigny fonctionne comme un *exemplum* apportant la caution de l'histoire récente à la thèse principale du second *Fauvel* : si les méchants sont montés à la roue de Fortune, ils devront tôt ou tard en être précipités au sol. La mise en page de la PM 120 est particulièrement remarquable : disposée sur les fol. 41v, col. c et fol. 42r, col. a et b, la pièce vient, par l'évocation de la fin misérable de Marigny, contrebalancer la noirceur du texte narratif environnant, consacré à la description de la diabolique Fontaine de Jouvence. En faisant cohabiter sur la même page la Fontaine et la PM 120, en plaçant le mot « Fortuna » en tête de la colonne a du fol. 42r comme on dispose un objet sacré destiné à conjurer les forces du mal, le remanieur désamorce le pouvoir néfaste de la Fontaine : même s'ils ont rajeuni à la faveur de leur baignade dans la Fontaine de Jouvence, les séides de Fauvel vont finir par tomber, comme la chute du « chef de la tribu » en fournit l'exemple :

Tribum, que non abhorruit  
Indecenter ascendere,  
Furibunda non metuit  
Fortuna cito vertere  
Dum duci prefate tribus  
In sempiternum speculum  
Parare palam omnibus  
Non percipit patibulum<sup>49</sup>. (PM 120, v. 1-8)

---

le lecteur est invité à lire en parallèle, en effectuant de constants allers-retours, les quatre entités du codex (*Roman de Fauvel*, dits de Geoffroi de Paris, chansons courtoises de Jean de Lescorel, *Chronique métrique*) afin de mettre au jour des échos intertextuels *a priori* invisibles, mais producteurs de sens.

<sup>49</sup> Traduction : « La tribu, à qui n'a pas répugné une ascension indécente, dans sa fureur, elle n'a pas craint, Fortune, de la renverser rapidement dans la mesure où,

Les allusions aux événements historiques et politiques renforcent l'effet de connivence analysé ci-dessus en l'ancrant dans un système référentiel extra-textuel, transformant le concept narratologique de connivence (narrateur – narrataire) en concept sociologique (auteur – lecteur). En effet, ce n'est plus le futur intra- et extradiégétique de Fauvel, annoncé par le truchement de la prolepse et de la prédiction, qui fonde la connivence entre le narrateur et le narrataire, mais la connaissance des événements advenus en France dans les années récemment écoulées qui crée la connivence entre l'auteur et le lecteur<sup>50</sup>. Si Fauvel est Marigny, et attendu que Marigny est mort, alors la prédiction du futur extradiégétique de Fauvel (il tombera) est garantie par le fait que ce futur correspond au passé du temps dans lequel s'inscrivent l'auteur et le lecteur<sup>51</sup>. Les pièces musicales, en tant qu'elles constituent une sorte de glose au texte du *Fauvel*, un ajout métadiégétique résultant d'un acte de lecture *a posteriori* du texte par le remanieur, confèrent au lecteur une position de supériorité par rapport à la diégèse, liée à la distance temporelle et donc critique le séparant des événements politiques auxquels il est fait allusion dans le *Roman*, derrière le voile de l'allégorie.

## Une ambiance de fin de règne : savoir, patience et espérance

### *Le second livre du Roman de Fauvel : une consolation philosophique ?*

Nous proposons de lire le second livre du *Roman de Fauvel* original (consistant essentiellement dans le débat de Fauvel et Fortune) comme

---

pour le chef de la tribu en question, afin que cela serve d'exemple pour toujours, elle ne lui a pas épargné la préparation devant les yeux de tout le monde, de sa potence.»

<sup>50</sup> Notons que le discours satirique du livre I s'en trouve vidé de son suc : les allusions politiques déployées dans les pièces musicales évoquent des événements passés tels que la pendaison de Marigny et éloignent donc le propos de l'actualité (sur le nécessaire caractère d'actualité de la satire, *cf.* p. 422-429). Ainsi, le discours satirique est, à l'instar de la fable, mis à distance par la «glose» musicale, *cf.* p. 318-324.

<sup>51</sup> Emma Dillon élabore une argumentation similaire : «Time immediately after 1316 is fictionalized as “future” in *Fauvel*, but corresponds with the author's real present. Narrative prophecy may thus be a vehicle for comment on his reality. The authority of the narrator as seer is assured, for his fictive foresight is guaranteed by his real experience.» Emma Dillon, «The Profile of Philip V in the Music of *Fauvel*», *op. cit.*, p. 217.

une sorte de réécriture de la *Consolatio Philosophiae* de Boèce – où la figure de Philosophie est remplacée par celle de Fortune. Ainsi, alors que le livre I consiste en une présentation du problème (discours didactique du narrateur consacré à l'exposition de la figure allégorique de Fauvel), le livre II apporte la solution (discours didactique de Fortune consacré à l'exposition de sa propre figure allégorique). Le changement de locuteur (du narrateur à la prosopopée)<sup>52</sup> et de forme poétique (de l'allégorie énumérative à la fable dynamique) s'accompagne d'un changement de fond : alors que la satire du premier livre se contente d'une lamentation sur l'état présent du monde, le discours didactico-philosophique du second livre offre une consolation en expliquant la *raison* de l'état du monde. Pierre-Yves Badel l'a bien montré<sup>53</sup>, en considérant l'évolution du livre I au livre II comme le résultat d'un changement de point de vue du narrateur à Fortune, de l'immanence à la transcendance : le narrateur, porteur de « la "voix commune" sensible au caractère impressionnant de l'ascension soudaine des humbles et de la chute des puissants »<sup>54</sup>, s'insurge devant l'apparente injustice de Fortune au livre I ; au livre II, Fortune révèle son rôle véritable et la justice souveraine de la Providence divine. Si nous avons proposé précédemment une interprétation historique de l'évolution du livre I au livre II et que nous ne souscrivons pas entièrement à l'idée que le narrateur se ferait l'écho de l'opinion commune<sup>55</sup>, il n'en demeure pas moins que, menée dans une perspective narratologique, l'analyse de Pierre-Yves Badel est pertinente : le discours du narrateur au livre I est éclairé par celui de Fortune au livre II.

Le livre II de *Fauvel* a bien une tout autre visée que le premier. Réflexion sur Fortune, il médite sur les intentions de Dieu à l'égard du monde et de l'homme. Il comporte une cosmogonie et une physique, une philosophie de l'histoire et une éthique<sup>56</sup>.

<sup>52</sup> Cf. Jean-Claude Mühlethaler, « Discours du narrateur, discours de Fortune », *op. cit.*

<sup>53</sup> Pierre-Yves Badel, *Le Roman de la Rose au XIV<sup>e</sup> siècle. Étude de la réception de l'œuvre*, Genève, Droz, 1980, p. 212-220.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>55</sup> Voir nos remarques à ce sujet aux p. 257-266.

<sup>56</sup> Pierre-Yves Badel, *Le Roman de la Rose au XIV<sup>e</sup> siècle, op. cit.*, p. 217-218.

Telle est la leçon philosophique portée par le *Roman de Fauvel*: la roue tourne. Fauvel tombera, contrairement à l'image apocalyptique déliivrée quelques décennies plus tôt par l'explicit très sombre de *Renart le Nouvel* (1289): s'avançant dans un équipage éblouissant vers Renart, Fortune annonce à ce dernier qu'elle veut le faire monter au sommet de sa roue pour le remercier d'avoir corrompu le monde entier. Dans les quatre manuscrits ayant conservé le roman<sup>57</sup>, le texte de Jacquemart Gielée est suivi d'une enluminure pleine page :

La roue de la Fortune occupe le centre de la composition; derrière et entre les raies, on aperçoit cette déesse qui maintient la roue et l'empêche de tourner; tout en haut et sur un trône est assis Renart couronné, portant un costume mi-parti de Templier et d'Hospitalier. À côté de lui sont placés ses deux fils, vêtu l'un en Dominicain, l'autre en Cordelier. À gauche, Orgueil à cheval, un faucon sur le poing, s'avance vers Renart. À droite, dame Ghille sur sa mule Fauvain. Fausseté, une faucille à la main, s'accroche à la roue et monte vers Renart, tandis que, de l'autre côté, Foi est précipitée la tête en bas. Sous la roue, écrasée par elle, est étendue Loyauté, dont le corps forme l'obstacle qui empêchera désormais la roue de tourner. Charité et Humilité, les mains jointes et les yeux au ciel, assistent avec douleur à ce spectacle<sup>58</sup>.

Au livre II du *Roman de Fauvel*, l'action de Fortune est présentée comme une consolation aux opprimés :

Pour ce puis je aidier et nuire,  
 Selonc le tour que j'ai a fere,  
 En departant joie et misere.  
 Et pour ce qu'ainsi me remue  
 Orgueil souvent a terre rue,  
 Si qu'aus pouvres donne esperance  
 Et grant confort a leur chevance. (v. 2280-2286)

<sup>57</sup> Paris, BnF, français 372, fol. 60r; français 1581, fol. 57r; français 1593, fol. 58v; français 25566, fol. 175r.

<sup>58</sup> Jules Houdoy, « *Renart-le-Nouvel*, roman satirique composé au XIII<sup>e</sup> siècle par Jacquemars Gielée de Lille précédé d'une introduction historique et illustré d'un fac-similé d'après le manuscrit La Vallière de la Bibliothèque nationale », *Mémoires de la Société des Sciences, de l'Agriculture et des Arts de Lille et publications faites par ses soins*, 4<sup>e</sup> série, 1 (1876), p. 1-204, ici p. 199.

C'est la clé de lecture du texte pour éclairer la question de l'optimisme : les riches vivent dans la crainte, les pauvres dans l'espérance (cf. v. 2891-2892), donc Fauvel, qui se trouve actuellement au sommet de la roue de Fortune, doit craindre la chute qui l'attend. De l'action équilibrante des tours de roue de Fortune découle la dimension consolatoire du second livre du *Roman de Fauvel* : à l'instar de la *Consolatio Philosophiae* où Philosophie révèle au narrateur les secrets du monde, l'explication par la prosopopée Fortune de son propre rôle dans la Création est destinée à consoler ceux qui sont soumis au règne de Fauvel – c'est-à-dire les lecteurs du *Roman de Fauvel*.

Les liens sont d'ailleurs nombreux entre le traité philosophique de Boèce et le *Roman de Fauvel*. La conception de Fortune exposée dans le *Fauvel* semble directement inspirée de Boèce :

Haec nostra vis est, hunc continuum ludum ludimus: rotam volubili orbe versamus, infima summis, summa infimis mutare gaudemus. Ascende, si placet, sed ea lege, ne uti ludicri mei ratio poscet descendere iniuriam putes<sup>59</sup>.

Boèce est cité par Fortune comme exemple du sage frappé par le sort : « De Boèce bien me souvient / Qui fu homme de bonne vie / Et mestre de philosophie. » (v. 2476-2478) Fortune commente d'ailleurs l'action qu'elle a eue sur la destinée de Boèce, la mise en abyme de la *Consolatio Philosophiae* dans le *Roman de Fauvel* résonnant comme un clin d'œil appuyé :

Mais par la traïtresse Envie  
 Qui touz les jours se monteplie,  
 Boèce fu a tort traï,  
 Si que de son estat chaï,  
 Et ma roe jus le porte  
 Si que trop se desconforta. (v. 2483-2488)

Peut-être est-ce par l'intermédiaire du *Roman de la Rose* que l'œuvre de Boèce est reçue par l'auteur du *Roman de Fauvel*, voire par le *Livres de*

<sup>59</sup> Boèce, *La Consolation de Philosophie*, éd. Claudio Moreschini, trad. Éric Vanpeteghem, Paris, LGF, 2008, p. 90-91 : II, 2, 9-10. Traduction : « Telle est ma puissance, tel est le jeu auquel je joue continuellement : je fais tourner ma roue volage, je m'amuse à faire passer l'infime au sublime et le sublime à l'infime. Monte, si tu en as envie, mais à la condition de ne pas tenir pour une injustice que la règle de mon jeu exige que tu descendes. »

*confort de Philosophie*, que Jean de Meun dédie à Philippe le Bel à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>60</sup>. L'évocation du texte de Boèce dans le *Roman de Fauvel* correspond en effet au titre que porte le plus souvent la traduction de Jean de Meun dans les manuscrits<sup>61</sup> :

Et fist boèce de son confort  
Un livre qui ceus reconforte  
Que ma roe en tristesse porte. (v. 2504-2506)

Afin d'être tranchée, cette question nécessiterait une comparaison précise des textes qui dépasse largement le cadre de notre étude, mais le passage en revue des titres donnés à d'autres traductions françaises du *De Consolatione Philosophiae* antérieures à la composition du manuscrit français 146<sup>62</sup> fournit, par l'emploi discriminant du mot *confort*, un premier indice de filiation du *Fauvel* avec l'œuvre de Jean de Meun : le *Roman de Philosophie* ou *Romaunce Dame Fortunee* de Simund de Freine (fin XII<sup>e</sup> siècle), le *Livre de Boece de consolation* de Pierre de Paris (avant 1309), ou encore les versions lorraine *Boece de Consolacion* (premier tiers du XIV<sup>e</sup> siècle), wallonne *Boescs de consolation* (première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle) ou anonyme *Boece de consolation* (fin du XIII<sup>e</sup> siècle ou début

<sup>60</sup> «Boethius' *De Consolatione* by Jean de Meun», éd. Venceslas Louis Dedeck-Héry, *Mediaeval Studies*, 14, 1 (1952), p. 165-275. Voir aussi : Françoise Vieliard, «Les traductions de Jean de Meun : essai d'inventaire et postérité littéraire», dans *Jean de Meun et la culture médiévale. Littérature, art, sciences et droit aux derniers siècles du Moyen Âge*, éd. Jean-Patrice Boudet, Philippe Haugeard, Silvère Menegaldo, et al., Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2017, p. 187-212, ici p. 190-194.

<sup>61</sup> Dans deux manuscrits, la traduction de Jean de Meun porte un autre titre : «Livre de Boece de consolation de philosophie» (Paris, BnF, français 1098), «Boescs de consolation» (Dijon, Bibliothèque municipale, ms. 525).

<sup>62</sup> Sur ces traductions, voir : Antoine Thomas et Mario Roques, «Traductions françaises de la *Consolatio philosophiae* de Boèce», *Histoire littéraire de la France*, 37 (1938), p. 423-432 ; Richard A. Dwyer, *Boethian Fictions. Narratives in the Medieval French Versions of the Consolatio Philosophiae*, Cambridge (Mass.), Mediaeval Academy of America, 1976 ; Glynnis M. Cropp, «Le Livre de Boece de Consolacion : From Translation to Glossed Text», dans *The Medieval Boethius. Studies in the Vernacular Translations of De Consolatione Philosophiae*, éd. Alastair J. Minnis, Woodbridge, Boydell and Brewer, 1987, p. 63-88. Pour une perspective générale sur la réception de Boèce au Moyen Âge, voir : Pierre Courcelle, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, Paris, Études augustiniennes, 1967 ; *Boethius. His Life, Thought and Influence*, éd. Margaret Gibson, Oxford, Blackwell, 1981.

du <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle, accompagné du prologue de Jean de Meun)<sup>63</sup>. Quoi qu'il en soit, il n'est certainement pas anodin que, dans le milieu de la cour royale fréquenté par les auteurs du *Roman de Fauvel* en leur qualité de clercs de la Chancellerie et pour lequel Jean de Meun a réalisé son *Livres de confort*, ce soit à une traduction française de Boèce plutôt qu'à l'œuvre originale latine qu'il ait été décidé de faire allusion dans le discours de Fortune : l'effet d'intertextualité évoque ainsi un souvenir familier au lecteur aristocratique formant le public-cible commun à la traduction de Jean de Meun et au *Roman de Fauvel*.

Si la consolation de Fortune ne s'offre pas à tous – elle exige en effet la compréhension de la mécanique divine du monde et l'acquisition d'une sagesse morale ouvrant la voie de la vertu –, elle porte cependant en elle les clés de la victoire contre les forces du mal : la patience et l'espérance.

### *Le savoir comme source de renovatio*

La dimension morale de la sagesse, considérée comme une voie d'accès au bien, est mise en valeur dès l'explication de la figure allégorique de Fauvel au début du premier livre :

Cote n'a il pas azuree,  
Car tel couleur est aduree  
Denotant considereson  
De bien, de sens et de reson. (v. 205-208)

Ainsi, le sens et la raison sont placés sur un pied d'égalité avec le bien : la sagesse est la clé d'accès à la vertu. La bannière de Sapience – allégorie de la sagesse d'inspiration divine telle que représentée par le *Livre de la Sagesse* dans la Bible – confirme cette assimilation entre le vrai et le bien :

<sup>63</sup> Nous indiquons les éditions des textes dans l'ordre où nous les avons cités : *Les œuvres de Simund de Freine publiées d'après tous les manuscrits connus*, éd. John E. Matzke, Paris, SATE, 1909 ; Antoine Thomas, *Notice sur le manuscrit 4788 du Vatican contenant une traduction française avec commentaire par maître Pierre de Paris, de la « Consolatio Philosophiae » de Boèce*, Paris, Imprimerie nationale, 1917 ; *Boeces, De consolacion. Édition critique d'après le manuscrit Paris, Bibl. nationale, fr. 1096, avec introduction, variantes, notes et glossaires*, éd. J. Keith Atkinson, Tübingen, Niemeyer, 1996 ; *Eine altfranzösische Übersetzung der « Consolatio philosophiae » des Boethius (Handschrift Troyes Nr. 898). Edition und Kommentar*, éd. Rolf Schroth, Bern et Frankfurt am Main, Lang, 1976 ; *Le livre de Boece de consolacion*, éd. Glynnis M. Cropp, Genève, Droz, 2006.

J'ai une soeur un peu ainsnee,  
 Laquele Sapience a non :  
 Ele porte le gonfanon  
 En quoi les vertuz sont escrites. (v. 2226-2229)

De même, dans sa prière au Christ, le narrateur implore : « Garde Vertuz, car verité / Soustiennent » (v. 5970-5971), soulignant la parenté entre la vertu et la vérité. La sagesse est également ce qui soustrait – au moins partiellement<sup>64</sup> – l'homme raisonnable<sup>65</sup> à l'influence des planètes, c'est-à-dire à celle des tours de la roue de Fortune :

Mais c'est bien voir que homme sage  
 A sus estoilles seigneurage ;  
 Et c'est a dire que science  
 Passe planetel influence,  
 Engendrant disposicion  
 Sus corporel complexion,  
 Car il n'est nul, pour voir di ce,  
 Que si s'encline a aucun vice  
 Par naturel complexion,  
 Selon la constellation  
 Par quoi il puet avoir tel teiche  
 A quoi plus est enclin qu'il peiche,  
 Oster s'en puet bien et refraindre  
 S'il veult en raison vivre et maindre. (v. 2413-2426)

<sup>64</sup> Voir les vers 2463-2473 : aucun homme, aussi sage soit-il, ne peut se soustraire entièrement à l'effet des roues de Fortune.

<sup>65</sup> L'exemple de l'homme sage est fourni par le philosophe Pythagore, auquel l'auteur de l'*Ovide moralisé* consacre un long passage au livre xv. D'après Virginie Minet-Mahy, la figure de Pythagore, médecin en quête de l'harmonie du corps humain et du corps politique selon le modèle de l'harmonie céleste, s'oppose à celle de Circé, magicienne associée à l'idolâtrie, à l'ignorance et – par le truchement de la mélancolie – aux péchés du tyran. Cf. Virginie Minet-Mahy, « De la poétique des métamorphoses à la politique de la *translatio* dans l'*Ovide moralisé* : l'image salvatrice », dans *Nouvelles études sur l'Ovide moralisé*, éd. Marylène Possamaï-Pérez, Paris, Champion, 2009, p. 215-243, ici p. 227 *sqq.* Voir également l'article suivant, où Pythagore est décrit comme un double de l'auteur : Jean-Yves Tilliette, « Ovide et son "moralisateur" au miroir de Pythagore. Figures de l'auteur de l'*Ovide moralisé* », dans *Ovide métamorphosé. Les lecteurs médiévaux d'Ovide*, éd. Laurence Harf-Lancner, Laurence Mathey-Maille et Michelle Szkilnik, Paris, Presses Sorbonne nouvelle, 2009, p. 201-222.

On reconnaît dans les deux premiers vers l'adage célèbre « Homo sapiens dominatur astris » – que Thomas d'Aquin cite quatre fois dans son œuvre, en l'attribuant erronément à Ptolémée dans le *Centiloquium*, et que l'on trouve également à trois reprises chez Albert le Grand<sup>66</sup> –, qui fournit une solution au problème théologique de l'incompatibilité entre la doctrine chrétienne du libre arbitre et celle, d'inspiration antique, du déterminisme astral. La sagesse est enfin ce qui permet de déceler l'action de la Providence derrière les événements historiques, et donc de mieux les supporter. Elle aide à comprendre comment l'élévation des impies répond aux desseins divins et rentre dans une dynamique d'ordonnement du monde. Le long discours didactique de la prosopopée Fortune au livre II répond ainsi à l'exposition que le narrateur fait de la figure allégorique de Fauvel au livre I. Fortune est omnisciente (« Fortune cui sont revelé / Les pensers d'ommes et de femmes », v. 3773-3774), comme l'est le narrateur externe, et leur mission commune est de donner du sens, de la lisibilité aux événements qui frappent le royaume de France, d'éclairer le cours de l'histoire afin d'en rendre les soubresauts supportables. L'importance du savoir pour triompher du mal est d'autant plus nette que Fauvel lui-même est vaincu par sa propre ignorance, comme nous l'avons montré ci-dessus : c'est par son aveuglement que Fauvel commet une double erreur (croire que Fortune lui est attachée parce qu'elle l'a couvert de ses bienfaits, et le croire à nouveau parce qu'elle lui a offert Vaine Gloire). Quoique son art, sa *clergie* soit soulignée par ailleurs<sup>67</sup>, Fauvel incarne donc l'archétype de l'orgueilleux aveuglé, jouet de forces qu'il ne comprend et ne maîtrise pas : il possède des savoirs inutiles et néfastes (l'art de la flatterie, par exemple, qu'il a soigneusement étudié<sup>68</sup>), mais ignore les vérités essentielles. À l'inverse, le *Roman de Fauvel* prétend révéler au lecteur les mystères chrétiens cachés derrière les apparences mondaines, afin de le guider sur la voie du salut : telle est l'ambition morale du texte.

Le *Roman de Fauvel* affiche en effet très ouvertement une intention d'*utilitas* morale, comme le narrateur le souligne au prologue du second livre :

<sup>66</sup> Cf. Thomas Litt, *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1963, p. 207-208.

<sup>67</sup> « Et nonpourquant par sa science / Es chambres a grant reverence » (v. 17-18). Voir sur ce sujet les p. 371-374.

<sup>68</sup> « Pour soi haucier mout s'estudie / Ou doctinal de flaterie » (v. 297-298).

De Fauvel bien oÿ avés  
 Comme il est frotez et lavez.  
 Mes pour ce que necessité  
 Seroit a toute humanité  
 De Fauvel cognoistre l'istoire  
 Et bien retenir en memoire,  
 Car il est de tout mal figure,  
 Et si com nous dit l'Esriture  
 Nul ne puet bien eschiver vice  
 Si ne cognoist ainçois malice,  
 Pour ce voil je onquore dire  
 Aucune chose qui s'atire  
 A ce que plus a plain apere  
 L'estat de Fauvel et l'affere:  
 Afin que sanz lui puissiems vivre  
 Ai de li fait ce secont livre  
 Qui parle comment mariez  
 S'est Fauvel et montepliez. (v. 1263-1280)

Le livre I a été consacré à la dénonciation de la situation actuelle du royaume de France (v. 1263-1264). Il est temps à présent d'abandonner le registre satirique du premier livre et d'ouvrir le livre II, dont la *nécessité* morale est claire: décrire la malice afin de mieux pouvoir l'esquiver (v. 1271-1272)<sup>69</sup>. Pour fuir le vice, il faut le connaître, puisque le savoir ouvre la voie de la vertu. Le narrateur va donc s'attacher à *apparoir l'état et l'affaire* de Fauvel (v. 1275-1276) en racontant son mariage, afin que le narrataire, en connaissant mieux Fauvel, puisse s'en détourner. En d'autres mots, la référence précise à une cible éventuellement cachée derrière la figure de Fauvel n'importe plus; Fauvel représente désormais le vice dans une fable allégorique morale à portée générale, dont l'enseignement doit être utile «a toute humanité» (v. 1266). Le narrateur prétend par ailleurs avoir, par l'écriture, une influence sur ses contemporains, il prétend agir par la plume: «Afin que sanz lui puissiems vivre» (v. 1277). L'*utilitas* morale du second livre du *Roman de Fauvel* est à la fois simple et

<sup>69</sup> Nous pouvons d'ailleurs nous demander si, au premier livre, une démarche semblable n'est pas suggérée par ces vers: «Or couvient savoir la maniere, / Les contenancez et la chiere / Qui sont a torcher ce Fauvel.» (v. 91-93) N'est-ce pas pour éviter de reproduire leur comportement vicieux qu'il faut savoir comment agissent ceux qui torchent Fauvel?

manifeste. Le caractère profitable du texte est réaffirmé quand le narrateur enjoint son narrataire de faire un usage adéquat du texte: «Or escoutez de bon endroit» (v. 5314), où la locution adverbiale *de bon endroit* est à comprendre au sens de: «à bon escient, comme il faut»<sup>70</sup>. L'*utilitas* du texte se trouve enfin soulignée dans la «glose» musicale – qui, à cette occasion, est une nouvelle fois en avance sur le texte narratif. Ainsi, la PM 8 «Ad solitum vomitum» présente un cas intéressant de double lecture. Disposée sur le fol. 2v, col. b, inscrite dans le contexte de la revue des états laïques et cléricaux (colonne a et c) et du début de l'exposition de la figure allégorique de Fauvel (colonne c), la pièce peut faire allusion aux Mendiants, traditionnellement accusés de retourner au monde après l'avoir quitté, faisant alors écho aux vers 159-166 (colonne c), dédiés aux Cordeliers et Jacobins; elle peut également être lue, en dehors de toute référentialité, comme une exhortation tropologique à se détourner d'un monde corrompu par Fauvel, que le narrateur s'attache justement à décrire au livre I. L'adresse directe et injonctive du locuteur à l'interlocuteur résonne comme une sommation à tirer les fruits moraux du texte et à craindre la mort dans une réaction au règne de Fauvel inspirée par l'éthique du *contemptus mundi*:

Ad obitum  
Solicitum  
Si oculum  
Converteris,  
Oderis hos seculum  
In quo tenet baculum  
Fauvellus et anulum<sup>71</sup>. (PM 8, v. 10-16)

De même, la PM 51 «Inflammatu*s* invidia», motet consacré à la dénonciation morale de l'envie, adopte les codes rhétoriques de la prédication<sup>72</sup>: le *triplum* appuie son propos sur l'autorité des Écritures en proposant, dans une perspective typologique, l'exemple de figures de l'Ancien et du Nouveau Testament ayant commis des crimes par envie ou ayant

<sup>70</sup> DMF, s.v. «endroit». La locution n'est pas attestée dans: T-L, t. 3, col. 292, s.v. «endroit».

<sup>71</sup> Traduction: «Si vers une mort qui t'inquiète tu tournes tes yeux, alors tu haïras ce siècle dans lequel Fauvel tient le bâton et l'anneau.»

<sup>72</sup> Cf. Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir*, op. cit., p. 228-233.

été victimes de l'envie d'autrui (Adam et Ève, Caïn et Abel, Joseph, le Christ livré pour trente deniers); ces exemples bibliques débouchent sur une leçon morale: «Invidia detestari debet» (v. 13-14), accompagnée d'une exhortation directement adressée à l'interlocuteur, que l'instance d'énonciation interpelle à la 2<sup>e</sup> personne: «Precor quod hanc imitari / Non velitis sed ornari / Dei caritate pura.» (v. 16-18). Le *motetus* développe la leçon tropologique, développée sur la base d'une comparaison du quotidien: «Sicut de ligno parvulus / Generatur vermiculus / Qui post hoc idem comedit» (v. 19-21). Comme le *tripulum*, le *motetus* se conclut sur le mot *caritas*, qu'il s'agit de préférer à l'envie: «Quod valde dictum vicium / Caritati contrarium.» (v. 37-38)

Si la leçon morale du *Roman de Fauvel* se veut utile «a toute humanité» (v. 1266), il est certain que l'éloge du savoir comme voie d'accès à la vertu et l'affirmation de l'*utilitas* du texte trouvent leur actualisation ultime dans la fonction d'*admonitio* à destination du roi de France que prétend remplir le manuscrit français 146: alternant les exemples, les conseils et les mises en garde, le manuscrit est, au moins idéalement<sup>73</sup>, adressé au roi récemment couronné, Philippe V, afin de l'exhorter au bon gouvernement. La fonction d'*admonitio* du *Roman de Fauvel* est remplie de deux façons, négativement et positivement. Ainsi, sorte de *miroir au prince inversé*<sup>74</sup>, l'intention du *Fauvel* est d'abord, en présentant une image de tyran en guise de repoussoir, d'exhorter le roi de France à agir avec sagesse et justice. Fauvel, tel qu'il est représenté, à tête de cheval, assis en majesté sur le trône (miniature n° 17, fol. 11r, col. b), évoque inévitablement l'âne couronné de Jean de Salisbury<sup>75</sup> et constitue donc par excellence un

<sup>73</sup> Cf. p. 149-153.

<sup>74</sup> Nous nous appuyons sur la définition du genre du *miroir au prince* suivante: «Un “miroir au prince” est un traité écrit pour un prince – et en général dédié à lui – qui a pour objet principal de décrire le prince idéal, son comportement, son rôle et sa situation au monde.» Einar Már Jonsson, «La situation du *Speculum regale* dans la littérature occidentale», *Études germaniques*, 42 (1987), p. 391-408, ici p. 394. Pour une discussion critique de l'étiquette générique, voir: Einar Már Jonsson, «Les “miroirs aux princes” sont-ils un genre littéraire?», *Médiévales*, 51 (2006), p. 153-166.

<sup>75</sup> «rex illiteratus est quasi asinus coronatus», Jean de Salisbury, *Polycratici sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, éd. Clement C. J. Webb, Oxford, Clarendon Press, 1909, réimpr. Frankfurt, Minerva, 1965, t. i, p. 254: iv, 6.

contre-modèle royal : désemparé face à la violence de Fortune<sup>76</sup>, « Fauvel l'esbahi » (v. 4104) symbolise l'orgueil aveugle et la stupidité du prince ignorant et mal conseillé. À l'inverse, le *Roman de Fauvel* est truffé de leçons et exemples positifs destinés au roi de France : Nancy F. Regalado suggère ainsi que les deux couronnes portées par Fortune représentent la bonne et la mauvaise voie de gouvernement entre lesquelles Philippe V doit choisir<sup>77</sup>. Le destinataire royal est invité à écouter le conseil des hommes sages jusque dans la « glose » musicale : « O Phelippe, prelustris Francorum / [...] Consilio utere proborum »<sup>78</sup> (PM 33, v. 22-24). Ce n'est évidemment pas un hasard si l'auteur du *Roman de Fauvel*, qui, comme l'a analysé Jean-Claude Mühlethaler, exploite le modèle de la parole prophétique pour appuyer l'autorité de son discours<sup>79</sup>, a introduit dans le discours de Fortune l'exemple d'un prophète qui a su convaincre le prince d'amender son comportement :

Et aussi du roy Ezechie  
 A qui Diex dist par Ysaïe  
 Qu'il se mourroit hastivement  
 Et il se print lors tendrement  
 A plourer et a Dieu ourer,  
 Et Diex tantost sanz demourer  
 Aloigna au roy Ezechie  
 De quinze ans le cours de sa vie. (v. 2449-2456)

Signalons enfin un passage du premier livre du *Fauvel* présentant une modification intéressante dans la version remaniée du texte : parmi les « rois de tous païs » (v. 123) occupés à *torcher* Fauvel, un roi « qui est greigneur / Et entre les autres seigneur » (v. 125-126) – on comprend qu'il s'agit du roi de France – est plus longuement décrit. Voici le passage dans sa version originale :

<sup>76</sup> « Esperduz est, ne set que face. / En plourant mouilliee la face / Non sachant quel chemin tenir / Doie, n'a quel fin doit venir » (v. 4096-4099).

<sup>77</sup> Nancy F. Regalado, « Fortune's two crowns: images of kingship in the Paris, BnF MS fr. 146 *Roman de Fauvel* », dans *Tributes to Lucy Freeman Sandler. Studies in Illuminated Manuscripts*, éd. Kathryn A. Smith et Carol H. Krinsky, Londres, Harvey Miller, 2007, p. 125-140.

<sup>78</sup> Traduction : « Ô Philippe, illustre roi des Français, [...] écoute le conseil des hommes pleins de probité ».

<sup>79</sup> Cf. Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir*, op. cit., p. 146-156 et 187-199.

De conreer Fauvel s'avance :  
 De l'une main touse la crigne  
 Et o l'autre main tient le pigne ;  
 Mès il n'a point de miroer,  
 Il en devoit bien un louer :  
 Bien devoit mireor avoir,  
 Quer grant mestier a de savoir  
 A queil chief i porra venir  
 De Fauvel si a point tenir. (Långfors, v. 128-136)

Tandis que tous les états de la société s'abaissent à *torcher* Fauvel, le roi fait pire encore : il le peigne et le coiffe – ce pour quoi le narrateur affirme avec ironie qu'un miroir pourrait lui être utile, afin qu'il puisse traiter le cheval avec encore plus de déférence. Le texte joue évidemment sur la polysémie du mot *miroir*, à la fois objet réfléchissant (utile à l'art de la coiffure et lié à l'oisiveté)<sup>80</sup> et *speculum*, traité livresque (utile à l'acquisition d'un savoir), pour se moquer de l'attitude obséquieuse du roi à l'égard de Fauvel, qui cherche à flatter le cheval du mieux qu'il peut. Dans la version remaniée du manuscrit français 146, les deux derniers vers sont supprimés. Le passage s'achève donc ainsi : « Bien devoit miroer avoir, / Car grant mestier a de savoir. » (v. 133-134) Cette coupure dans le texte original invite le lecteur à exclure le sens « objet réfléchissant » et à interpréter le mot *miroer* au sens littéraire du terme : le roi a besoin du savoir, de la connaissance, non plus pour *torcher* Fauvel, mais au contraire pour en débarrasser le royaume de France. Charge satirique ironique et railleuse dans sa version originale, ce passage devient, dans la version remaniée du manuscrit français 146, une *admonitio* adressée au roi de France.

### *La nécessité de la patience et de l'espérance*

Observant la fin brutale apportée à l'épisode des Joutes dans le *Roman de Fauvel* remanié du manuscrit français 146, Armand Strubel considère qu'elle traduit un problème de cohérence entre la victoire des Vertus au tournoi et l'épilogue très sombre du texte :

Le triomphe des Vertus, inévitable sauf à transgresser le pacte de lecture allégorique, pourrait même laisser penser à une issue heureuse.

<sup>80</sup> Le miroir que porte Charnalité (miniature n° 18, fol. 12r) rappelle celui d'Oiseuse dans le *Roman de la Rose*.

Mais Fortune, maîtresse du jeu, en décide autrement (v. 5620 et suiv.): les dames victorieuses repartent, laissant Fauvel au pouvoir pour un temps, avec son engeance; qui plus est, Hérésie lui permet de prolonger son existence par la Fontaine de Jouvence. Ce dénouement un peu surprenant s'explique par le conflit entre la logique de ce nouveau motif allégorique de la *Psychomachia*, qui ne figure pas chez Gervais (la défaite des Vices devrait mettre un terme à l'influence de Fauvel), et la volonté de respecter la lettre et l'esprit du texte-source<sup>81</sup>.

Réduire la fin – en effet surprenante – de l'épisode des Joutes à une contradiction entre le schéma narratif de la psychomachie et l'esprit du *Fauvel* original, c'est négliger le fait que, dans la rédaction originale du livre II, Fauvel est rejeté et humilié par Fortune et que son règne se trouve donc déjà mis en cause et menacé – avant d'être réassuré par l'épilogue pessimiste du texte. Les deux mouvements contradictoires (menace et confirmation du règne de Fauvel) se trouvent donc simplement accentués dans le manuscrit français 146 – celle-là par la victoire des Vertus sur les Vices, celle-ci par le maléfice de la Fontaine de Jouvence –, mais la contradiction est déjà présente dans la version originale du second livre du *Roman de Fauvel*. En réalité, le renvoi brutal des Vertus par Fortune nous paraît concorder avec la fin de la section de texte assumée par le narrateur témoin direct et donc également avec la fin de l'interpolation des Noces de Fauvel et Vaine Gloire<sup>82</sup>: en même temps que se referme la fable, se produit un retour à la réalité et donc à la noirceur du livre I, consacré à la dénonciation de la situation bien réelle et présente du royaume de France, soumis au pouvoir des descendants de Fauvel. Plutôt que de le considérer comme étant dicté par l'intention de coller au texte-source (qui ne semble pas être l'ambition première du remanieur), le renvoi des Vertus nous paraît nécessaire à la refermeture de la fable allégorique et au retour à la réalité actuelle du royaume. Le triomphe des Vertus est écarté et le texte glisse vers la déploration sur l'état du Jardin de Douce France; le passage de l'un à l'autre – et donc le glissement d'une ambiance optimiste à une tonalité beaucoup plus sombre – est matérialisé par le rassemblement de la *mesnie* fauveline, qui, malgré sa défaite aux Joutes, oublie sa honte et fait la fête :

<sup>81</sup> *Le Roman de Fauvel*, éd. Armand Strubel, *op. cit.*, p. 35-36.

<sup>82</sup> Cf. p. 165-189.

Et leur vergoingne entroublierent  
 Plus courrouciez que il ne perent.  
 Ne que tant leur feste firent  
 N'onques puis ne se departirent. (v. 5723-5726)

Pour autant, il n'en demeure pas moins que le second livre du *Roman de Fauvel* soulève un problème de cohérence : comment réconcilier en effet le triomphe des Vertus à l'issue des Joutes et notre hypothèse de l'optimisme du texte avec la couleur sombre et pessimiste qu'adopte la déploration finale du narrateur ?

Cette contradiction apparente doit être expliquée par la dynamique interne du texte, plutôt que par le poids de modèles littéraires externes. En effet, la solution est donnée dans le texte même à plusieurs reprises, par l'intermédiaire de la voix de Fortune. Expliquant à Fauvel que les bienfaits dont elle l'a couvert appartiennent au plan divin, celle-ci affirme : « Bien est voir c'un poi regneras / Et ton vouloir gramment feras » (v. 4031-4032). De même, le narrateur révèle que l'interruption brutale des Joutes – qui empêche les Vertus d'écraser à mort leurs adversaires – est le fruit de la volonté de Fortune, c'est-à-dire de Dieu : « Et finalement, se ne feüst / Fortune, et ne li despleüst » (v. 5601-5602). Fortune prend alors la parole pour révéler aux Vertus la signification de son geste – ce que le narrateur glose dans les termes suivants :

Car Fortune, si com je sent,  
 Leur a de voir segnefié  
 Que, combien que soit detrié  
 De juger Fauvel longuement,  
 Si finera il laidement  
 Ou temps qui li ait destiné  
 – Mais avant avra machiné  
 Contre pluseurs et faiz escandes  
 Mainz, dont c'est damages grandes,  
 Et encore habondera  
 En richesces et resgnera – (v. 5616-5626)

Fauvel tombera quand son heure sera venue mais, en attendant, il continuera à régner et répandra le malheur autour de lui. L'optimisme du texte est donc à nuancer par le fait que, si la chute du cheval est garantie par la mécanique même des roues de Fortune, l'heure de sa chute n'est pas encore venue – « ne sai quant ce sera » (v. 5786), confesse le narrateur.

Ainsi, il s'agit bien dans le *Roman de Fauvel* remanié d'un optimisme de nature proleptique : la victoire des Vertus sur les Vices anticipe symboliquement, à l'occasion de la mise en scène festive des Joutes, la chute du pouvoir inique. Dans l'intervalle, se sachant désormais menacé, le cheval se montrera d'autant plus cruel et monstrueux<sup>83</sup>. Le narrateur l'explique clairement, conformément au rôle d'exégète de l'Histoire et de guide moral qu'il revendique :

Aussi vous di, pensis et mate,  
 Que cil faus qui touz par tout mate  
 Par son mal set bien que matez  
 Sera, si que comme enchatez.  
 Ainçois que pour matez se tieigne,  
 A empris que il se maintiengne  
 Assez plus bobancierement  
 Qu'il ne fist au commencement. (v. 4304-4311)

Une ambiance de fin de règne se dessine donc à la fin du texte, dans la déploration sur le Jardin de France : « Hurtee ont si la fleur de lis / Fauvel et Vainne Gloire ensemble, / Qu'elle chancelle, ce me semble. » (v. 5816-5818) L'optimisme nuancé du livre II se trouve très clairement explicité par l'emploi de la locution conjonctive *combien que* dans ces vers du narrateur, interpolés au début du récit des noces de Fauvel et Vaine Gloire :

Combien que dolenz, triste et morne  
 De ce que Fauvel tout bestorne,  
 La matire qu'ai pris ensivre  
 Vueil, et assez tost finer ce livre :  
 Trop souvent vait a l'iaue la cruche,  
 Que quassee a terre trebuche! (v. 4298-4303)

Malgré la peine et la tristesse que lui inflige le spectacle du règne de Fauvel, le narrateur veut poursuivre son ouvrage parce qu'il sait que, tôt ou tard,

<sup>83</sup> Le texte fournit deux raisons pour expliquer le délai de la punition de Fauvel. La première consiste en un stratagème divin à l'approche de la fin des temps : par un effet de répulsion, l'horreur d'un monde corrompu par le péché doit amener les hommes à la conversion (v. 3867-3877) ; la seconde, alléguée par Fortune, tient au fait que le monde est entré dans l'âge de la mélancolie, qui « est des complexions la pire » (v. 3977) et sème la cupidité dans le cœur des hommes (v. 3879-3995). En toute hypothèse, Dieu et la Providence gardent la main sur le cours de l'Histoire.

la cruche va se briser à force d'être allée à l'eau. D'ailleurs, la Fontaine de Jouvence, censée rajeunir les partisans de Fauvel et qui paraît si terrifiante, n'est-elle pas rien d'autre qu'une mystification ?

Tout ancien fait la son tret  
Et a jennesce venir cuide  
La fausse gent de tout bien vuide (v. 5776-5778)

Chacun *cuide*, croit retrouver la jeunesse en se baignant dans l'eau de la Fontaine de Jouvence, mais la retrouve-t-il vraiment ? La suite du texte paraît suggérer le contraire :

Celi fons gete une buee  
De la quelle chascun sa face  
Nestoie et sa viellesce efface. (v. 5780-5782)

Parce qu'il met l'accent sur la dimension visuelle du processus, le choix du verbe *effacer* – « tilgen, auslöschen, aufheben, verschwinden machen », *effacer*, *annuler*, *faire disparaître*, ou « faire disparaître qqc. », voire « annihiler, ruiner, détruire qqc. » dans son acception la plus forte<sup>84</sup> – peut être interprété comme un indice de la superficialité de l'action de la Fontaine : la *buee* qu'elle projette agit sur les stigmates visibles de l'âge, mais elle ne ramène pas les vieillards à la véritable jeunesse pour autant. Le pouvoir de la Fontaine se résume à une tricherie de surface, un mensonge, une ultime *deception* fomentée par Fauvel et les siens, qui manipulent les apparences mais n'ont aucun pouvoir sur l'essence des êtres : seul Dieu, c'est-à-dire Fortune – le premier mot du folio 42r, sur lequel est représentée la Fontaine (miniature n° 75) – possède une influence authentique sur l'intériorité des êtres. Or, quelle fonction peut bien avoir la Fontaine de Jouvence, en faisant croire à l'éternité du règne de Fauvel et de ses séides, si ce n'est d'épuiser les vertus chrétiennes de patience et d'espérance animant ceux qui attendent la chute du tyran ?

Dans le discours qu'elle adresse aux Vertus, Fortune affirme une ultime fois que Fauvel va tomber, mais que sa chute ne va pas se produire immédiatement. Entre-temps, ajoute-t-elle à l'intention des dames rassemblées, il faut supporter avec patience le règne de Fauvel (« Ce paciemment porterez », v. 5627) et dans l'espérance de la récompense finale :

<sup>84</sup> T-L, t. 3, col. 1037, *s.v.* « esfacier » ; DMF, *s.v.* « effacer ».

Com digne retribucion  
 En arez du grant roy celestre  
 Quant vous vous serrez a sa destre  
 En paradis, ou est ja pris  
 Vostre lieu, si com j'ai apris,  
 Si estes tres bien congneües  
 De Dieu (v. 5638-5644)

La patience, évoquant la Passion, induit une forme d'*imitatio Christi*, voie vers le salut. Quant à l'espérance, c'est la ville vers laquelle retournent les Vertus après que Fortune a disparu (cf. v. 5649-5653). Dans la topographie parisienne du *Fauvel*, la ville où résident les Vertus s'appelle Espérance, tandis que le palais de Fauvel est baptisé Désespoir – ce qui ne manque pas de confirmer que la problématique du pessimisme et de l'optimisme est un axe de lecture capital du *Roman de Fauvel*<sup>85</sup>. Or, le discours que Fortune adresse aux Vertus ne vaut pas seulement pour ces dames, mais aussi pour le narrataire, c'est-à-dire, comme l'indique clairement la PM 115 qui le précède, pour le peuple de France: «Plebs fidelis Francie / Laudat Deum glorie» (PM 115, v. 1-2). Tranchant nettement avec les PM 112-114 adressées aux Vertus – comme les mots «Pax vobis, ego sum, nolite timere» (PM 112) en témoignent, faisant écho à l'apparition soudaine de Fortune devant les Vertus –, la PM 115 que chante Fortune fait sauter le cadre de la diégèse par la référence au peuple de France et transforme le propos de Fortune en un discours actuel, profondément ancré dans le chronotope de l'auteur et du lecteur du *Roman de Fauvel*. En s'adressant aux Vertus, voire à la foule présente en masse pour célébrer leur victoire, Fortune s'adresse également, par métalepse, au narrataire: c'est le peuple de France qui doit prendre patience et agir vertueusement en attendant avec espoir la chute de Fauvel et son propre salut. À l'instant suspendu du miracle succède en effet, marqué sur le plan de la narration par la description du Jardin de France, le retour au temps historique: perçue dans une perspective eschatologique où l'approche de la fin du monde explique la

<sup>85</sup> Rappelons qu'Espérance et Desesperance sont les lieux de l'action dans le *Tournoiement Antechrist* de Huon de Méry. De même, dans le *Songe d'Enfer* de Raoul de Houdenc, Desesperance est l'avant-dernière étape franchie par le narrateur avant d'arriver en Enfer. Cf. Carine Giovénal, «Le Songe d'Enfer de Raoul de Houdenc: voie de l'au-delà ou chemin d'ici-bas?», *Questes*, 22 (2011), p. 65-77, ici p. 68.

dévastation progressive du Jardin, la fin du *Roman* rappelle la nécessité pour le chrétien de pratiquer les vertus de patience et d'espérance dans l'attente de son jugement à la fin de l'Histoire.

Glosant à l'intention de Fauvel la signification des deux couronnes comptant parmi ses attributs, Fortune assimile la couronne laide à la misère :

Tant a povre gent vie amere  
 Qu'a poi qu'el ne se desespere ;  
 Si feïst el, ne fust mon pere  
 Qui reconforte leur misere  
 Par un espoir qu'il leur envoie  
 D'avoir après douleur grant joie,  
 Car, s'il vivent en pacience,  
 Pour euls aront bone sentence :  
 Quant au grant jugement vendront,  
 Joie pardurable prendront,  
 Selon l'escriture divine  
 Qui les souffranz ainssi doctrine.  
 Et si ont touz jours esperance  
 De venir a meilleur chevanche (v. 2689-2702)

L'emploi répété des mots «desespere», «espoir» et «esperance» souligne l'importance de l'espérance, vertu théologique dont la conservation est précisément rendue possible par le rôle d'équilibrage de l'action de Fortune: pour les malheureux, c'est à la fois l'espérance d'un sort meilleur dans ce monde-ci et de l'accès au Royaume des Cieux au moment du Jugement dernier. S'ils «vivent en pacience» en effet – c'est-à-dire, au sens fort, en subissant avec résignation leur sort misérable et, au sens faible, en supportant l'attente de la consolation<sup>86</sup> –, ils trouveront la «joie pardurable»: «In paciencia vestra possidebitis animas vestras» (PM 49), citation de Lc 21.19 invoquée dans le texte narratif par les vers 2699-2700. C'est encore de la patience qui est réclamée de la part du narrataire lorsque Fortune évoque les souffrances qu'elle infligera à Fauvel et aux siens (cf. v. 4081-4085): «Omnia tempus habent» (PM 70). Pour le dire en des termes plus modernes, tout vient à point à qui sait attendre en faisant confiance à la Providence divine.

<sup>86</sup> T-L, t. 7, col. 6, s.v. «pacience»; DMF, s.v. «patience».

Cependant, le vulgaire, ignorant des voies du Seigneur, peut parfois s'égarer et perdre la patience et l'espérance. Le narrateur rapporte l'écho de ce jugement aveuglé, placé dans la bouche du peuple de Paris au début de l'interpolation des Noces de Fauvel :

Crie tout homme et ades crit :  
 « Du palais qu'a non Desespoir  
 Maint mal venra, si com j'espoir,  
 De ce que Fauvel se delite!  
 Dame du ciel, par quel merite  
 Est avilez ce que jadis  
 Ert nommez le douz paradis? [...] ]  
 N'est ce mie plus que meschief,  
 Quant de la ou la foi le chief  
 Doit manoir, Fauvel fait demeure,  
 Dont tout le monde brait et pleure  
 Maintenant quant tout y sejourne?  
 Hé! Fortune, trop souef tourne  
 Ta roe quant plus tost ne chiet  
 Sus lui! certes, c'est grant pechiet!» (v. 4268-4287)

Ce cri que le narrateur impute à « tout homme » et qui est assimilé au *braire* (« tout le monde brait et pleure ») afin d'en dévoiler la sottise<sup>87</sup>, c'est le cri du chrétien ayant perdu patience et reprochant à Fortune la lenteur de sa roue ; c'est le cri de l'aveuglé, insensible à la marque de la sagesse divine dans l'organisation du monde et du cours de l'Histoire<sup>88</sup>. La sagesse du clerc doit éclairer cet homme du commun – l'illettré – et lui révéler l'ordre divin de la Création, afin de lui faire prendre patience et de maintenir vivace l'espérance. Telle est la valeur d'édification du *Roman de Fauvel*, dont l'auteur, en bon clerc, se montre convaincu que le salut passe par le savoir et que c'est en expliquant l'incompréhensible que le réel peut être rendu supportable.

<sup>87</sup> Sur le verbe *braire*, voir nos remarques aux p. 272-277.

<sup>88</sup> Dans le *Livre des manières*, Étienne de Fougères reproche de même au vilain son aveuglement dans l'adversité, puisque celui-ci « ne prent rien en pacience, / aincois s'irest et ou Dé tence ». Étienne de Fougères, *Le livre des manières*, éd. et trad. Jacques T. E. Thomas, Louvain, Peeters, 2013, p. 64 : v. 713-714. Traduction : « [...] il ne supporte rien avec patience, se met plutôt en colère et s'en prend à Dieu. »

Dans l'épisode des Joutes, un détail de la diégèse, loin d'être insignifiant, éclaire l'intention morale du remanieur du *Fauvel*: à la demande d'Abstinence et Pitié, Humilité est remplacée *in extremis* par Patience pour combattre Orgueil.

[...] Absti-  
Nence et Pitié ont ja basti  
Que a Humilité le don  
Demanderont en guerredon  
Pour damoisele Pacience,  
Qu'elle ait congié et licence  
Que adont Orgueil joster aille  
Et, pour Dieu, que a ce ne faille.  
Humilité, pour leur priere  
Et pour ce aussi que sa baniere  
Portoit devant lui Pacience,  
L'a ottroiee en audience. (v. 5463-5474)

Dans le *Tournoiement Antechrist* de Huon de Méry, qui fournit le modèle de ce passage, c'est bien Humilité qui combat contre Orgueil – ainsi que contre Vanterie: «Quant orgueus mist frain abandon, / Contre madame hymelité» (v. 2814-2815); «Lors recommence li estris, / Quant humilité prist son tour, / Car vanterie en son retour / Encontre, qui porprent les places» (v. 2830-2833). Quant à Patience, elle affronte Boban: «Et bobenz par sa mesprison / Let aler contre pacience, / Et despiz contre obediéce» (v. 2822-2824)<sup>89</sup>. Le remanieur du *Fauvel* a donc manipulé sa source en remplaçant Humilité, adversaire naturelle d'Orgueil, par Patience: étant entendu que, conformément à l'annonce de Fortune, la chute de Fauvel est un fait avéré mais qu'elle n'advient pas dans l'immédiat, l'interversion des Vertus dans la psychomachie signifie, de façon transparente, que la patience seule pourra venir à bout de Fauvel, incarnation de l'orgueil<sup>90</sup>. En remotivant la signification d'un binôme canonique de l'allégorie morale, le remanieur du *Roman de Fauvel* invite son lecteur à lire avec attention

<sup>89</sup> *Li tornoiemenz Antecrit von Huon de Mery*, éd. Georg Wimmer, Marburg, Elwert, 1888, p. 92.

<sup>90</sup> Rappelons que Fauvel est représenté par un cheval ayant quitté son étable pour une salle d'apparat (v. 11-16) et que, dans la PM 71, il est comparé, par l'intermédiaire d'Enguerran de Marigny, à Aman, Icare et Phaeton.

et esprit critique un texte dont la fable se révèle moins stéréotypée qu'il apparaît au premier regard.

## LES INTERPOLATIONS AU LIVRE II DU MANUSCRIT FRANÇAIS 146 : LES PLAISIRS LITTÉRAIRES DE LA COUR

*Le Roman de Fauvel* du manuscrit français 146 est enrichi de deux grandes interpolations narratives au livre II : la Complainte amoureuse de Fauvel (v. 2927-3371), qui interrompt le discours didactique de Fortune, et les festivités données pour les Noces de Fauvel et Vaine Gloire (v. 4152-5726), composées de trois temps forts – le Banquet (v. 4514-4752), le Charivari (v. 4845-4940) et les Joutes (v. 5183-5608). Outre le fait qu'elles constituent les deux seules additions substantielles à la trame narrative originale du livre II, une autre caractéristique unit ces deux interpolations : chacune est liée à l'esthétique de la cour. Tandis que la Complainte compile un vaste répertoire de pièces de poésie lyrique courtoise et que le Charivari présente une longue pièce courtoise (le *Lai des Hellequines*) ainsi qu'un fatras composé sur la base d'un distique courtois (SC 1), le Banquet offre une description littéraire topique d'un festin à la cour et les Joutes introduisent la représentation du divertissement aristocratique par excellence que constitue un tournoi. Ainsi, il paraît pertinent d'analyser ensemble ces quatre épisodes ajoutés au *Fauvel* original et de les considérer comme autant de transpositions littéraires des plaisirs courtois et de témoignages poétiques de l'esthétique curiale au début du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>91</sup>.

La question principale qui se pose est celle du sens à donner à ces deux longues interpolations narratives : pourquoi le remanieur du manuscrit

<sup>91</sup> Considérant que le motif de la Fontaine de Jouvence (fol. 42r) est hérité de la tradition littéraire courtoise des romans antiques mettant en scène Alexandre, Martin Kauffmann voit dans la Fontaine «the climax to the mock-courtly sequence of courtship, wedding feast, and tournament», Martin Kauffmann, «Satire, Pictorial Genre, and the Illustrations in BN fr. 146», *op. cit.*, p. 303. Nous n'étudierons pas ici l'épisode de la Fontaine de Jouvence parce que nous l'avons déjà envisagé précédemment, mais la remarque de Martin Kauffmann confirme notre hypothèse d'extrême cohérence entre les additions au livre II, toutes liées à l'esthétique courtoise et à son éventuelle parodie, et valide donc le parti que nous prenons de les traiter simultanément.

français 146 les a-t-il intégrées au texte du *Roman de Fauvel* original? Faut-il y voir des morceaux de bravoure poétique, l'occasion d'un divertissement littéraire de clercs, basé sur des jeux d'emprunt, de reprise, de réécriture, bref des effets d'intertextualité? En effet, la compilation et l'insertion d'un corpus de pièces lyriques et l'actualisation des *topoi* courtois dans la Complainte, la litanie des mets et des vins, la représentation des réjouissances de la cour dans le Banquet, la description pittoresque d'un cortège grotesque dans le Charivari, l'inventaire des armes et armures des combattants dans les Joutes résonnent comme autant de jeux littéraires<sup>92</sup>. L'hypothèse de Roesner *et al.*, selon laquelle, pour la copie du *Fauvel* remanié, les éléments-clés du texte auraient été disposés au préalable sur les folios et le remanieur aurait ensuite sélectionné des pièces musicales et composé des vers « à la chaîne » pour combler les espaces vides<sup>93</sup>, fait, elle aussi, penser à quelque forme de performance poétique.

Faut-il voir plutôt, dans les interpolations narratives du *Roman de Fauvel*, des épisodes destinés à rencontrer les attentes et goûts du lectorat aristocratique auquel le manuscrit français 146 est destiné, amateur de lyrique courtoise et avide de la transposition littéraire des rites, des fêtes et de l'esthétique de la vie de cour? Plusieurs indices semblent l'indiquer. D'abord, ces interpolations font la description de festivités aristocratiques réelles. Ainsi, la célébration des noces de Fauvel et Vaine Gloire est inspirée par les fêtes données en 1313 pour l'adoubement des fils de

<sup>92</sup> « L'utilisation du thème courtois est lié au désir des compilateurs de montrer leur maîtrise des genres lyriques nouveaux ou renouvelés [...]. L'une des raisons de la présence des *pièces* lyriques dans le manuscrit 146 est donc à chercher dans une réflexion d'ordre poétique. Il s'agit d'adhérer aux nouveautés de la lyrique de la fin du Moyen Âge et à sa symbiose avec la musique, dont le 146 est le témoin essentiel. » Margherita Lecco, *Les lais du Roman de Fauvel*, *op. cit.*, p. 85 (les coquilles sont dues à l'auteur).

<sup>93</sup> « This degree of congruence can scarcely be the result of coincidence. It would seem to be possible only if Chaillou (or a scribe working under his direct supervision), instead of copying the *roman* straight through, proceeded by first entering key elements of the work (such as material that introduces sudden breaks or shifts in the flow of the *roman* or that is internally self-contained), placing them where he wanted them to appear in the manuscript, and only afterwards going back and filling in the rest of the material in the space left blank. » *Le Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chaillou de Pesstain*, *op. cit.*, p. 28.

Philippe le Bel<sup>94</sup>; le souvenir de ces fêtes étant probablement dans toutes les têtes dans la seconde moitié des années 1310, leur transposition littéraire répond au plaisir pour le lecteur de reconnaître dans la fable certains des éléments d'une vie mise en scène et ritualisée telle qu'elle est intimement connue par les membres de la cour. Les lecteurs du manuscrit français 146 attendent en effet ce genre de représentations festives, d'après Nancy F. Regalado :

Chaillou and the metrical chronicler were writing for an audience that delighted in copious descriptions of feasts. Members of the French court and wealthy Parisians are associated with an array of contemporary works that feature elaborate tableaux of celebration<sup>95</sup>.

Ainsi, le narrateur note-t-il, à propos de la description des armes des combattants prenant part aux Joutes: « Si vous en vuilliez deporter, / Si en dirai en general [...] » (v. 5154-5155), témoignant d'une conscience nette de l'horizon d'attente du lecteur, qui désire se délecter de représentations d'équipement militaire abondantes et colorées :

Both text and paintings of the tournament in Paris fr. 146 have a strongly chivalric cast. The description appeals to contemporary taste for heraldry and for fictional representations of tournaments (as well as for real tournaments costumed like romance). Overall, Chaillou devotes more than 600 verses – one-third of his narrative *addicions* to the *Roman de Fauvel* – to an account evenly divided between of the chivalric procession of Vices and Virtues and the jousts that follow. The various jousting protocols and encounters are recounted in detail as if to please a public experienced in knightly exercises<sup>96</sup>.

Les épisodes du Charivari et des Joutes sont illustrés par les miniatures les plus grandes et les plus remarquables du manuscrit, combinant à la vigueur de l'impression visuelle le plaisir esthétique de miniatures exécutées

<sup>94</sup> Cf. Elizabeth A.R. Brown et Nancy F. Regalado, « *La grant feste*: Philip the Fair's Celebration of the Knighting of His Sons in Paris at Pentecost of 1313 », dans *City and Spectacle In Medieval Europe*, éd. Barbara A. Hanawalt et Kathryn L. Reyerson, Minneapolis, University of Minnesota, 1994, p. 56-86.

<sup>95</sup> Nancy F. Regalado, « The *Chronique métrique* and the Moral Design of BN fr. 146 », *op. cit.*, p. 481.

<sup>96</sup> *Id.*, « Allegories of Power. The Tournament of Vices and Virtues in the *Roman de Fauvel* (BN MS Fr. 146) », *Gesta*, 32, 2 (1993), p. 135-146, ici p. 141.

avec luxe et virtuosité dans un manuscrit de prestige destiné à offrir à la contemplation le spectacle de festivités princières. Enfin, le remanieur fait un emploi abondant de la littérature vernaculaire dans la composition de ces interpolations, conformément aux attentes d'un lectorat laïque. Il convient de distinguer entre les épisodes enrichis de pièces musicales issues du répertoire musical vernaculaire (la Complainte et le Charivari) et ceux dont les pièces musicales sont tirées du répertoire musical latin, mais qui sont construits sur la base de larges emprunts à des œuvres littéraires vernaculaires (le Banquet et les Joutes). La Complainte et le Charivari sont les deux principaux passages concentrant les pièces en langue française au sein du *Roman de Fauvel* remanié : la Complainte intègre les PM 56-62 et 64, treize refrains et une composition semi-lyrique ; le Charivari présente quant à lui douze « sottès chansons » et la PM 90 ; soit à eux deux plus de la moitié du nombre total de pièces musicales françaises intégrées au *Fauvel* du manuscrit français 146 – parmi lesquelles les pièces lyriques courtoises, emblème par excellence de l'esthétique aristocratique, sont massivement représentées. Par ailleurs, le Banquet et les Joutes présentent de larges portions du texte narratif empruntées à deux œuvres précises : un succès de la littérature allégorique du XIII<sup>e</sup> siècle (le *Tournoiement Antechrist* de Huon de Méry)<sup>97</sup> et une œuvre contemporaine composée en 1316 à la Chancellerie royale et circulant dans le milieu de la Cour (le *Roman du Comte d'Anjou* de Jean Maillart)<sup>98</sup>. Nous proposons dans le tableau de synthèse ci-dessous la concordance de l'ensemble des passages

<sup>97</sup> Les études ayant signalé les emprunts du *Roman de Fauvel* remanié au *Tournoiement Antechrist* sont les suivantes : Gaston Paris, « Le Roman de Fauvel », *op. cit.*, p. 145 ; Robert Hess, *Der Roman de Fauvel. Studien zur Handschrift 146 der Nationalbibliothek zu Paris*, thèse de doctorat, Université Georg-August de Göttingen, 1909, p. 13-14 ; Gervais du Bus, *Le Roman de Fauvel*, éd. Arthur Långfors, *op. cit.*, p. 142-145 ; Nancy F. Regalado, « The *Chronique métrique* and the Moral Design of BN fr. 146 », *op. cit.*, p. 488, n. 79.

<sup>98</sup> Les études ayant signalé les emprunts du *Roman de Fauvel* remanié au *Roman du Comte d'Anjou* sont les suivantes : Gaston Paris, « Le Roman de Fauvel », *op. cit.*, p. 145-146 ; Gervais du Bus, *Le Roman de Fauvel*, éd. Arthur Långfors, *op. cit.*, p. 144 ; Mario Roques, « *La Comtesse d'Anjou*, Altfranzösischer Abenteuerroman zum ersten Male herausgegeben von Bruno Schumacher und Ewald Zubke, 1920 », *Romania*, 52 (1926), p. 196-199, ici p. 198 ; Mario Roques, « L'interpolation de *Fauvel* et le *Comte d'Anjou* », *Romania*, 55 (1929), p. 548-551 ; Nancy F. Regalado, « The *Chronique métrique* and the Moral Design of BN fr. 146 », *op. cit.*, p. 488, n. 78.

empruntés à l'une ou l'autre de ces deux œuvres. On voit ainsi se dessiner, chez le remanieur, des goûts de lecture, mais surtout une esthétique du collage, produisant des effets de sens induits par l'élaboration d'un réseau d'intertextualité, dont nous nous efforcerons de rendre compte<sup>99</sup>.

Tableau n° 5 – Concordance des passages du *Roman de Fauvel* remanié empruntés au *Tournoiement Antechrist*<sup>100</sup> et au *Roman du Comte d'Anjou*<sup>101</sup>

Långfors, Appendice	Strubel	Wimmer	Roques
BANQUET			
369-380	4518-4529		2353-2363
386-389	4535-4538		2364-2367
389-443	4538-4592		1107-1159
445-446	4594-4595		2369-2370
453-454	4602-4603	447-448	
465	4614	424	
467-468	4616-4617	415-416	
477	4626	444	
485	4634	441	
497-499	4646-4648	464-466	
501-502	4650-4651	461-462	
525-526	4674-4675	468-469	
538	4687		2371
547-550	4696-4699		2373-2376
555-560	4704-4709		2377-2382

<sup>99</sup> Pour une mise en perspective des emprunts du *Roman de Fauvel* à ses deux textes-sources, voir : Margherita Lecco, *Ricerche sul « Roman de Fauvel », op. cit.*, p. 86-96. Pour le *Roman du Comte d'Anjou* en particulier, voir aussi : Madeleine Jay, « Interpolation ou citation ? Le dialogue entre le *Roman du comte d'Anjou* de Jean Maillart et le *Roman de Fauvel* », dans *Le texte dans le texte. L'interpolation médiévale*, éd. Annie Combes et Michelle Szkilnik, avec la collaboration d'Anne-Catherine Werner, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 181-195.

<sup>100</sup> *Li torinoiemenz Antecrit*, éd. Georg Wimmer, *op. cit.*

<sup>101</sup> Jehan Maillart, *Le roman du comte d'Anjou*, éd. Mario Roques, Paris, Champion, 1931.

607-608	4755-4756		2887-2888
NUIT DE NOCES			
644-654	4810-4820		2896-2906
667-680	4833-4846		2907-2920
CHARIVARI			
732	4898		3010
750-751	4916-4917	686	
753-755	4919-4921	972-974	
757-758	4923-4924	975-976	
TOURNOI			
990	5164	1397	
1100-1101	5274-5275	1539	
1115-1118	5289-5292	1319-1322	
1120	5294	1219	
1166-1167	5340-5341	1014-1015	
1227	5401	987	
1229	5403	1040	
TRIOMPHE			
1529-1531	5703-5705		6399-6401
PRIÈRE FINALE			
1661-1766	5839-5943		877-1006 (moins 943-946 [résumés à 5905-5906] et 955-978)

Faut-il enfin trouver un sens plus profond aux interpolations narratives du *Roman de Fauvel* – ce qui n'est pas incompatible avec les deux hypothèses précédentes? En effet, au sein d'un texte où tout est orienté vers l'élaboration d'un sens complexe et subtil, il est difficile d'imaginer que les deux longues interpolations de la Complainte et des Noces de Fauvel obéissent aux seuls buts de la satisfaction du plaisir esthétique des lecteurs et de la pratique ludique de l'intertextualité. Nous souhaitons donc étudier les interpolations du *Roman de Fauvel* du manuscrit français 146 comme un ensemble homogène et cohérent, afin de proposer une

hypothèse de lecture globale qui permette de rendre compte de l'insertion de cette imposante masse textuelle au cœur du texte original.

### La Complainte de Fauvel, chanteur de la lyrique courtoise

La Complainte de Fauvel<sup>102</sup>, vaste excursus, long de plusieurs folios (fol. 24r-27v), venant interrompre le discours didactique de Fortune, est mise dans la bouche du cheval, repeint en amant exploré. Alternant les octosyllabes à rimes plates entrecoupés de refrains notés et les séquences organisées en sizains, cet ensemble est serti de pièces lyriques de différentes formes (ballades, virelai, rondeau) et d'un « motet enté », vaste composition semi-lyrique élaborée par éclatement et amplification d'une voix de motet<sup>103</sup>, elle-même composée sur la base d'un refrain courtois préexistant<sup>104</sup>. La présence de cette Complainte pose une question double : qu'est-ce que le fait de mettre en scène Fauvel chantant des chansons d'amour nous dit de Fauvel d'une part, des chansons d'amour d'autre part ? Le passage est en effet marqué par une ambivalence fondamentale : le texte et les pièces musicales sont-ils parodiques ou non ? la référence à la lyrique courtoise est-elle ironique ? la *fin'amor* est-elle soumise au questionnement seulement parce qu'elle est placée dans la bouche de Fauvel, le cheval menteur, ou bien est-elle critiquée en soi ?

#### Un chant parodique ?

Il est évident que la situation mise en scène dans l'épisode de la Complainte pousse le lecteur à lire les pièces musicales qui y sont intégrées comme des pièces parodiques. Par définition, Fauvel incarne la

<sup>102</sup> Armand Strubel, « Le pastiche à l'épreuve du manuscrit Paris, BnF, fr. 146 : le dépit amoureux de Fauvel », *Études françaises*, 46, 3 (2010), p. 123-142.

<sup>103</sup> « Briefly, it consists in a pre-existent fourteen-line motetus part that is split into consecutive fragments, each of which is used as a "refrain" at the end of a six-line strophe that amplifies, purely textually, each so-called "refrain". » Ardis Butterfield, *Poetry and Music in Medieval France, op. cit.*, p. 207-208. Étudiant la façon dont la frontière entre musique et poésie est explorée, voire brouillée dans la mise en page du manuscrit français 146, la musicologue souligne l'importance centrale de la composition semi-lyrique, forme hybride entre texte et musique, qui fait du *Roman de Fauvel* une étape de transition dans l'histoire de la constitution des formes fixes (cf. p. 200-214).

<sup>104</sup> Voir l'analyse de la SC 1, cf. p. 289-294.

fausseté, comme l'exposition allégorique du cheval faite par le narrateur au livre I l'a bien montré<sup>105</sup>, donc tous ses propos et actes sont faux. À l'inverse, l'amant de la lyrique courtoise est *a priori* considéré comme sincère: il exprime les troubles, espoirs, élans et blessures de son intériorité sentimentale et spirituelle. Ceux-ci se trouvent bien entendu fondus dans les moules stylistiques et culturels du chant, de l'expression et du comportement courtois, mais cela ne les empêche pas d'être revendiqués comme authentiques par l'amant. Il résulte de cet état de fait un décalage immense, écrasant entre Fauvel, faux chanteur courtois, et l'instance d'énonciation des pièces musicales intégrées au texte. Ce décalage fondateur s'actualise de deux façons au moins: la multiplication des formules soulignant la sincérité du sentiment amoureux, topiques dans la lyrique courtoise, devient grotesque dans la bouche de Fauvel<sup>106</sup>; le contraste entre l'orgueil de Fauvel évoquant ses projets de mariage devant son Conseil et l'humilité, voire l'humiliation de l'amant courtois face à la dame sans merci révèle l'absurdité de la situation<sup>107</sup>. Il y a donc une radicale incompatibilité entre l'*ethos* de Fauvel dans le texte narratif et l'*ethos* de l'amant courtois représenté par le *je* lyrique des pièces musicales mises dans la bouche du cheval. À ce titre, Fauvel chantant son amour constitue une actualisation particulière de la figure de l'âne à la lyre<sup>108</sup>; à l'image des animaux musiciens en général, il incarne la bêtise, la luxure et les séduc-

<sup>105</sup> L'«étymologie» du nom du cheval y est expliquée par rapprochement paronymique (Fauvel = «faus» et «vel», c'est-à-dire la «fauseté voilee», v. 241 [nous plaçons l'accent aigu]) et par décomposition littérale (Flatterie, Avarice, Vilenie, Variété, Envie, Lâcheté, cf. v. 243-254).

<sup>106</sup> Dans le seul dit à refrains, nous relevons les formules suivantes: «Ja n'aura en mon cuer faintise» (v. 2988), «J'amerai certes voirement» (v. 2998), «Se par mon loiaument amer» (v. 3282), «En vostre amour de cuer entier» (v. 3409), «De moy qui loiaument vous serf» (v. 3441), «Si com doit faire vrai amy» (v. 3471).

<sup>107</sup> Il suffit de comparer la certitude qu'a Fauvel d'être aimé de Fortune («Or ai je pensé d'autre part / Que Fortune qui tout depart, / Il ne puet estre qu'el ne m'aime / Quant si grans honneurs en moi seme [...] / Et croi, qui li em parleroit, / Que moult toust s'i acorderoit.», v. 1784-1795) avec la soumission de l'amant s'estimant indigne de la dame («Hé las! et j'ai droit, dire n'ose / Que soie de si haute chose / Digne, par moi ne mes desertes, / Se vous, de beaute lis et rose, / Par douceur qui en vous repose, / Ne m'en fesiez grace certes.», v. 3628-3633).

<sup>108</sup> Cf. François Garnier, *L'âne à la lyre. Sottisier d'iconographie médiévale*, Paris, Le Léopard d'Or, 1988, p. 17-26.

tions diaboliques. Le sort de cette longue plainte est d'ailleurs scellé en peu de mots<sup>109</sup>, par le narrateur comme par Fortune, qui traitent avec mépris et désinvolture le discours amoureux du cheval :

Quant Fauvel ot tout favelé,  
 Fortune [...]  
 A Fauvel tantost prent estrive  
 De li prier en tel maniere :  
 « Dit t'avoie ça en arriere  
 Que avoir a fame couvetas  
 Moy sanz achaison ; se brait as  
 Assez, si me lesse redire » (v. 3772-3782)

Le choix du verbe *faveler*, « parler ; bavarder, babiller »<sup>110</sup> mais aussi « flatter, cajoler »<sup>111</sup>, souligné par son homophonie presque parfaite avec le nom *Fauvel* et faisant écho au substantif *flavele*, « parole creuse, trompeuse »<sup>112</sup> employé par le cheval (« Que je ne serve fors de flavele », v. 3654)<sup>113</sup>, ne

<sup>109</sup> Voir à ce sujet notre article : Thibaut Radomme, « Satire et parodie dans la “Complainte” du *Roman de Fauvel* remanié de Chaillou de Pestain (Paris, BnF, fr. 146) : pourquoi et comment rit-on des puissants au xiv<sup>e</sup> siècle? », dans *Le rire : formes et fonctions du comique*, éd. Marta Caraion et Laurence Danguy, Fabula / Les colloques, 2017, ici § 22. <<https://www.fabula.org/colloques/document4637.php>>

<sup>110</sup> *DMF*, s.v. « faveler ».

<sup>111</sup> Godefroy, t. III, p. 737, col. a, s.v. « faveler ».

<sup>112</sup> *DMF*, s.v. « flavelle ».

<sup>113</sup> Le verbe *faveler* et le substantif *favelle* sont respectivement issus de *fabellari*, « dire, raconter » (*FEW*, t. III, p. 341, col. b) et de *fabella*, « histoire, récit » (*FEW*, t. III, p. 341, col. a). Les étymologies de *flavelle* et de *flaveler*, « parler de manière creuse », ne sont, quant à elles, pas certaines. Le verbe *flaveler* pourrait constituer un emploi figuré du verbe *flaveler*, « agiter la cliquette » (*DMF*, s.v. « flaveler »), issu de *flabellum*, « éventail » (*FEW*, t. III, p. 587, col. b), et signifierait donc « agiter l'éventail des paroles » ; dans cette hypothèse, le déverbal *flavelle* serait issu de *flaveler* par dérivation régressive. Une autre hypothèse consiste à faire remonter *flavelle* et *flaveler* à l'étymon *fabula* (*FEW*, t. III, p. 345, col. a), confirmant ainsi leur parenté étymologique avec la famille *favelle* – *faveler*. C'est l'hypothèse adoptée par les rédacteurs du DEAF, qui considèrent que les formes *favelle* et *flavelle* d'une part, *faveler* et *flaveler* d'autre part doivent être respectivement rattachées à l'étymon *fabella* et à l'étymon *fabellari* (*DEAFplus*, s.v. « favele » et « faveler », notices consultées le 8 avril 2019 <<http://deaf-server.adw.uni-heidelberg.de/lemme/favele/>> et <<http://deaf-server.adw.uni-heidelberg.de/lemme/flavele/>>). En tout cas, *flavele* et *faveler* sont phonétiquement proches et sémantiquement équivalents ; leur emploi par

laisse planer aucun doute quant au jugement porté par le narrateur sur les propos du cheval. De même, le verbe *braire* employé par Fortune se trouve frappé d'une connotation négative réduisant le discours amoureux de Fauvel au cri<sup>114</sup>, qui, par opposition à la parole articulée, a partie liée avec l'animalité – et dans lequel le sage reconnaît l'influence du diable<sup>115</sup>. En résumé, Fauvel est un faux amant courtois, un lecteur malhonnête de la lyrique courtoise employant un stratagème destiné à séduire Fortune pour s'assurer ses bonnes grâces. Il n'est pourtant pas anodin que le menteur Fauvel ait chanté l'amour courtois pour tenter de séduire Fortune; sans doute cela nous dit-il quelque chose de la lyrique courtoise elle-même.

La situation d'énonciation de la Complainte est grotesque; les pièces musicales qui y sont intégrées sont-elles parodiques pour autant? Avant d'aller plus loin, il est nécessaire de proposer une définition pratique du concept de parodie. La parodie constitue l'imitation et le détournement d'un modèle (texte ou discours) relevant d'une norme esthétique (langagière, stylistique, générique, etc.) propre à un domaine d'autorité particulier (littéraire, religieux, juridique, médical, etc.). Basée sur le principe ludique de la reconnaissance intertextuelle (ou inter-discursive), la parodie produit, par le mécanisme du dévoiement esthétique, un contre-texte (ou contre-discours), voire un anti-texte (ou anti-discours)<sup>116</sup>. Ainsi, la

---

Fauvel et le narrateur, à quelques dizaines de vers d'intervalle, pour désigner le discours du cheval – tantôt positivement par antiphrase, tantôt négativement au premier degré – est donc tout à fait significatif.

<sup>114</sup> «schreien, brüllen», c'est-à-dire *crier, rugir*, T-L, t. 1, col. 1114, s.v. «braire»; «Crier, hurler», à propos d'une personne ou d'un animal, *DMF*, s.v. «braire».

<sup>115</sup> Dans le *Bestiaire* de Pierre de Beauvais, les braiements de l'âne sauvage sont comparés aux cris de souffrance du Malin devant le spectacle de l'humanité sauvée par la foi en Dieu: «Et quant li poples qui maint en la nuit de cest monde se tient es oeuvres Dieu et se retraient des delis del monde, dont brait et crie li asnes salvages, que lors pert li sa pasture; c'est li Diabes qui crie et brait por ce qu'il voit que hom se reconoist, qu'il quida bien avoir pasture en lui», *Le Bestiaire, version longue attribuée à Pierre de Beauvais*, éd. Craig Baker, Paris, Champion, 2010, p. 199, lignes 15-20: XLV.

<sup>116</sup> Cf. Daniel Sangsue, *La parodie*, Paris, Hachette, 1994; *Dictionnaire des termes littéraires*, éd. Hendrik Van Gorp, Dirk Delabastita, Lieven D'Hulst, et al., Paris, Champion, 2001, s.v. «parodie», p. 355; Nelly Labère, *Littératures du Moyen Âge*, Paris, PUF, 2009, p. 50-51; Paul Aron, «Parodie», dans *Le dictionnaire du littéraire*, éd. Paul Aron, Denis Saint-Jacques et Alain Viala, Paris, PUF, 2010, p. 550-551. Sur la notion de «contre-texte» dans les domaines d'oc et d'oïl, voir:

parodie est, étymologiquement, un « *chant à côté*, palimpseste dans lequel jamais l'hypotexte ne se laisse oublier sous la réécriture dont le paradoxe est de le présenter sans cesse tout en le pervertissant, tout en remplaçant la convenance par la disconvenance. »<sup>117</sup>

Il existe, d'après Armand Strubel, des indices internes à la Complainte qui en trahissent le caractère parodique, à travers lesquels il est possible de percevoir « les dissonances, l'écart par rapport à un texte de même nature, au premier degré »<sup>118</sup>. Armand Strubel relève la complexité du montage des pièces lyriques et du texte narratif, la thématization excessive (et donc suspecte) des protestations de sincérité<sup>119</sup> et l'« hypertrophie pathologique » du discours amoureux<sup>120</sup>. Il conclut :

Sur plus de sept cents vers, à partir d'une structure complexe qui joue sur toutes les modalités de l'insertion lyrique, se déploie une interminable mélopée, toute de poncifs et de ressassements, souvent très malaisée à traduire, tant la syntaxe est emberlificotée. Répétition, redondance et tautologie, hyperbole à la limite de l'incongru, avalanche de diminutifs et clichés usés jusqu'à la corde (la bouche vermeille comme la cerise) caractérisent ces paroles [...] <sup>121</sup>

On le voit, les indices internes de parodie ne sont guère probants et, mise à part la répétition infinie du discours, les pièces courtoises intégrées au *Roman de Fauvel* ne semblent pas parodiques *per se* – comme le prouve d'ailleurs l'insertion sans altération de refrains tirés du répertoire

---

Pierre Bec, *Burlesque et obscénité chez les troubadours. Pour une approche du contre-texte médiéval*, Paris, Stock, 1984 ; *Texte et contre-texte pour la période pré-moderne*, éd. Nelly Labère, Bordeaux, Ausonius, 2013.

<sup>117</sup> « *Sottes chansons contre amours* ». *Parodie et burlesque au Moyen Âge*, éd. Eglal Doss-Quinby, Marie-Geneviève Grossel et Samuel N. Rosenberg, Paris, Champion, 2010, p. 25.

<sup>118</sup> Armand Strubel, « Le pastiche à l'épreuve du manuscrit Paris, BnF, fr. 146 », *op. cit.*, p. 129.

<sup>119</sup> Comme nous l'avons montré, c'est un élément dont la force provient pour l'essentiel de l'indice externe de parodie que constitue la situation paradoxale de Fauvel protestant de sa sincérité.

<sup>120</sup> Armand Strubel, « Le pastiche à l'épreuve du manuscrit Paris, BnF, fr. 146 », *op. cit.*, p. 129-135.

<sup>121</sup> *Le Roman de Fauvel*, éd. Armand Strubel, *op. cit.*, p. 427, n. 1.

traditionnel de la lyrique courtoise et connus par ailleurs<sup>122</sup>. Le corpus des pièces musicales chantées par Fauvel est très éloigné, par exemple, de la tradition des sottès chansons, pièces parodiques du grand chant courtois où les allusions sexuelles et scatologiques de l'amant, la laideur et la vulgarité de la dame portraiturée et l'ironie mordante du chant font inévitablement disjoncter le discours amoureux<sup>123</sup>. Ainsi, les pièces musicales intégrées au *Roman de Fauvel* ne constituent pas à proprement parler un « contre-texte » courtois. Dans une sorte de raisonnement circulaire, Armand Strubel prend argument de la situation narrative de la Complainte (Fauvel chantant des chansons d'amour) pour expliquer le fait que les pièces musicales ne soient pas formellement des chansons parodiques :

Inutile, dès lors, de trop « fauveliser » ce registre car la nature même du personnage qui en fait usage suffit à installer la méfiance : la reprise à peine modifiée d'un poème existant, ou le recours à l'imagerie stéréotypée de la requête ou de la complainte amoureuses, seront *a priori* perçus comme parodiques, ou au minimum comme un pastiche<sup>124</sup>.

Considérant à raison le chant d'amour de Fauvel comme l'imitation d'un « répertoire existant, transposé dans une situation incongrue, et modulé par une voix scandaleuse »<sup>125</sup>, Armand Strubel conclut : « La marque de l'hypocrisie est aussi la perfection de l'imitation, et son indice est peut-être la technique trop parfaite. »<sup>126</sup>

<sup>122</sup> « Fourteen of the fifteen *Fauvel* refrains are similar in form and content to the refrains found in other works ; in fact, seven of them occur elsewhere as well (refs. 1, 3, 4, 7, 10, 11, and 15) », *Le Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chaillou de Pesstain, op. cit.*, p. 18.

<sup>123</sup> « *Sottès chansons contre amours* », *op. cit.*, p. 17-70. Voir également : *Deux recueils de sottès chansons. Bodléienne E, Douce 308 et Bibliothèque nationale fr. 24432*, éd. Arthur Långfors, Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Kirjapaino, 1945.

<sup>124</sup> Armand Strubel, « Le pastiche à l'épreuve du manuscrit Paris, BnF, fr. 146 », *op. cit.*, p. 127.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>126</sup> *Le Roman de Fauvel*, éd. Armand Strubel, *op. cit.*, p. 449, n. 1. Margherita Lecco suit un raisonnement similaire : « La langue choisie n'appartient pas au registre comique ou "bas", mais se conforme à la plus noble lyrique courtoise, dont certaines pièces – qu'on pense aux *Lais* – sont des témoignages éminentes. La "lettre" du discours, pourtant, ne cèle pas le "sens" que le texte lui donne :

### Une critique de la poésie courtoise

Cette interprétation ne nous paraît pas satisfaisante car, si elle permet de justifier l'insertion de pièces musicales non parodiques, elle n'en décode pas la signification, ni ne justifie la prolifération remarquable du matériel lyrique. Nous voudrions donc prolonger cette discussion en prenant acte d'un paradoxe : contrairement à l'intuition commune, la parodie n'est pas une pratique poétique transgressive. En effet, située à mi-chemin entre la trahison et la transmission, la parodie est ambiguë par essence et procède simultanément de la contestation et de la consécration du discours qu'elle détourne. Par le fait même de l'avoir pris pour cible de sa caricature, toute parodie promeut au rang de référence son hypotexte : on ne parodie, pour ainsi dire, que ce qui mérite de l'être, c'est-à-dire ce qui fait autorité. Si la parodie représente un geste de désacralisation, encore faut-il qu'il y ait du sacré pour qu'elle puisse avoir lieu : la parodie sanctifie le modèle qu'elle détourne<sup>127</sup>. Ainsi, Paul Zumthor souligne le caractère non transgressif de la parodie : « La tradition médiévale est assez puissante pour intégrer sa propre contestation. La densité de ses réseaux associatifs permet en effet d'innombrables jeux de parodie qui constituent l'une de ses constantes : ce que l'on a nommé le Carnaval. »<sup>128</sup> Remarquant également que « toute idéologie dominante ne support[e] la subversion de l'écrit que dans la mesure où, par contre-coup, elle la sert et la confirme », Pierre Bec écrit : « Le code textuel endémique reste donc

---

comme ces pièces sont presque toujours placées dans la bouche de Fauvel qui fait la cour à Fortune, la thématique courtoise repose sur un fond de fausseté qui en déforme le signifié en offrant une utilisation parodique de l'énonciation lyrique. » Margherita Lecco, *Les lais du Roman de Fauvel*, *op. cit.*, p. 41 (les coquilles sont dues à l'auteur).

<sup>127</sup> À la suite d'Olga Freidenberg dans ses articles sur l'origine de la parodie (1925), Georges Minois affirme ainsi que la conception archaïque, antique et médiévale du sacré implique son double parodique, dans une vision mélangée du ridicule et du sublime : « La parodie, dans ce contexte, n'est pas qu'un pur simulacre ; elle renforce le contenu sacré. » Georges Minois, *Histoire du rire et de la dérision*, Paris, Fayard, 2000, p. 121.

<sup>128</sup> Paul Zumthor, *Essai de poésie médiévale*, Paris, Seuil, 1972, p. 104. Voir également la remarque suivante, formulée à propos de la tradition parodique des sottés chansons : « Nous restons dans le domaine de l'esthétique, la dérision de l'idéal lyrique ne saurait aboutir à la disparition de ce qui est parodié sans se condamner elle-même à ne plus rien signifier. » « *Sottes chansons contre amours* », *op. cit.*, p. 21.

bien l'indispensable référence, fonctionne toujours dans la plénitude de ses moyens, mais à contre-courant.»<sup>129</sup> Dès lors, le fait de mettre dans la bouche de Fauvel des pièces lyriques courtoises non parodiques paraît un geste plus transgressif, sur le plan littéraire, que celui consistant à parodier des pièces lyriques courtoises : en attribuant au cheval menteur des pièces non parodiques (plutôt que des pièces parodiques, comme on aurait pu s'y attendre), l'auteur ne met-il pas en cause la lyrique courtoise elle-même – l'associant et donc l'assimilant, dans sa forme canonique et non dans sa forme dévoyée, aux mensonges de Fauvel? Cette question, que la critique a posée sans y apporter de réponse circonstanciée<sup>130</sup>, mérite une enquête précise.

Il convient de souligner au préalable que, par le jeu d'écho entre les pièces musicales et le texte narratif, l'amour courtois est présenté, dans le *Roman de Fauvel* remanié, comme une folie, un égarement de l'esprit. Fauvel lui-même le révèle dès la PM 43 «Aÿ! Amours, tant me dure» (fol. 16, col. b – 17r, col. a), c'est-à-dire dès la première pièce de tonalité courtoise, par un de ces paradoxes éclatants dont le *Fauvel* a le secret et qui en font tout à la fois le sel et la densité. Le *je* lyrique se lamente en effet du désintéret de la dame qu'il aime, s'affligeant du comportement déraisonnable de celle qui ne se laisse pas aller à aimer celui dont elle est aimée, conformément à l'inclination naturelle des êtres :

L'en voit toute creature  
Naturellement encliner  
Par reson et par droicture  
A tout ce qui l'aime amer,  
Et vous que je n'os nommer,  
Hé las! de moi n'avez cure! (PM 43, v. 15-20)

<sup>129</sup> Pierre Bec, *Burlesque et obscénité chez les troubadours*, *op. cit.*, p. 8-9.

<sup>130</sup> Jean-Claude Mühlethaler note ainsi : «La thématique amoureuse qui domine dans le lai [des Hellequines] pose le problème d'une condamnation de l'*éthique courtoise* dans le *Roman de Fauvel*», et propose la solution suivante, sans toutefois l'argumenter : «La fin'amors relève du mensonge, la fontaine de Jouvence de l'hérésie». Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir*, *op. cit.*, p. 80, p. 82. Margherita Lecco adopte une position inverse : «Dans la nouvelle version [du manuscrit français 146], le thème amoureux est traité et inséré en profondeur, plaçant le *Roman de Fauvel* sous le code idéologique et culturel de l'amour courtois et procédant (*sic*) à un jugement de Fauvel sur ces fondements.» Margherita Lecco, *Les lais du Roman de Fauvel*, *op. cit.*, p. 85.

Le choix du lexique traduit la condamnation du refus de la dame selon un triple système de valeurs, naturel («naturellement»), rationnel («par reson») et moral («par droicture»): le comportement de la dame est inacceptable parce qu'il est contre-nature, déraisonnable et immoral. Cet éloge de la simplicité naturelle des sentiments est répété dans la demande en mariage de Fauvel:

Et fame est de si douce trainne  
 Qu'el ne puet haïr cil qui l'aime,  
 Ains est nature feminine  
 Douce de soi, tendre et encline  
 A celi oïr et amer  
 Qui la veut d'amour reclaimer. (v. 2095-2100)

Or, tout au long de son interminable Complainte, l'amant Fauvel va adopter le comportement miroir du comportement de Fortune (ne pas aimer qui l'aime), semblablement inacceptable: s'obstiner à aimer qui ne l'aime pas, conformément au schéma relationnel stéréotypé de la «belle dame sans merci», plutôt que d'aimer qui l'aime, comme il conviendrait. Ce n'est certainement pas un hasard si ces considérations sont placées dans la bouche de Fauvel dès la première pièce où se déploie le ton de la complainte amoureuse: la «glose» musicale nous renseigne ainsi sur la folie de l'amant courtois et sur l'égarement que constitue la *fin'amor*, passion contraire à la nature, déraisonnable et immorale. La chanson *inc. Quant la saisons del douz tanz s'asseüre* – jadis attribuée au Châtelain de Coucy, mais que son éditeur a réattribuée au Vidame de Chartres – exprime à merveille le thème de l'amour non réciproque. S'étant fait le douloureux reproche de s'obstiner à aimer celle qui ne le lui rend pas, le *je* lyrique se rebiffe pourtant et proclame qu'il a commis une folie en parlant ainsi, car l'amour ne doit pas connaître de mesure:

J'aim et desir ce qui de moi n'a cure;  
 Las, je li dis (amours le me fist faire),  
 Or me het pluz que nule creature,  
 Et as autres la voi si debonaire!  
 Diex! pour quoi l'aim, quant je ne li puis plaïre?  
 Or ai je dit folie sanz droiture,  
 Qu'en bien amer ne doit avoir mesure<sup>131</sup>.

<sup>131</sup> Châtelain de Coucy, *Chansons attribuées au Chastelain de Couci*, éd. Alain Lerond, Paris, Presses universitaires de France, 1964, p. 218: ch. xxxii, v. 8-14.

On voit donc qu'en désignant l'amour unilatéral comme une folie, le *Roman de Fauvel* prend l'exact contre-pied de la rhétorique courtoise de l'amant éploré – et donc aussi de l'éthique amoureuse qui la sous-tend.

À la lumière de ceci, plusieurs éléments de l'épisode de la Complainte nous semblent constituer les indices d'une critique absolue (plutôt que relative) de la lyrique courtoise considérée en soi. D'abord, Fauvel est le seul chanteur courtois, et, exception faite du *Lai des Hellequines*<sup>132</sup>, l'intégralité du répertoire courtois est donc assumée par lui au sein du *Roman de Fauvel*. Ainsi, le chant courtois est assimilé de fait à la parole mensongère de Fauvel. Nous remarquons d'ailleurs que, dans le cadre du dialogue de Fauvel et Fortune à Macrocosme (v. 1872-4151, fol. 16r-30v), Fauvel seul est présenté en chanteur. En effet, lorsqu'une pièce musicale insérée au texte est attribuée à la voix de Fauvel, les vers l'introduisant font, à une exception près, toujours référence au chant ou à la forme poétique de la chanson :

- La PM 55 est introduite par les vers suivants : « Lors a Fauvel ceste balade / Mise avant de cuer moult malade » (v. 2935-2936)
- La PM 56 est introduite par les vers suivants : « En soi complaignant derechief / Chante Fauvel enclin le chief » (v. 2937-2938)
- Les refrains 1, 6 et 8 sont respectivement introduits par les vers suivants : « D'amoureux desir chanterai » (v. 2997), « Chanter puis pour voir par ce tour » (v. 3171), « Chant, de vouloir abandonné » (v. 3265)
- La composition semi-lyrique est introduite par les vers suivants : « A faire mes complainz m'acorde / Par ce motet qu'ai retenu » (v. 3570-3571)
- Les PM 58-62 sont toutes introduites par les vers suivants : « Et par ardeur mon cuer m'enorte / Qu'atendant ma mort chanterai » (v. 3770-3771)
- La PM 64 est introduite par les vers suivants : « Mais combien que si dure vie / Traie, sui ge en merencolie / De ce lai en bonne esperance / Tramette a celle qui tel dance / Me fait mener, soue merci. » (v. 4036-4040)

<sup>132</sup> L'intégration du *Lai des Hellequines* – qui constitue d'ailleurs un *descort* courtois, et non, comme le corpus de la Complainte, l'expression lyrique d'un *fin'amant* – sera justifiée dans le cadre de notre analyse du Charivari, cf. p. 289-294.

- La PM 68 est introduite par les vers suivants: «Fauvel, pour chose que il oïe / Ne lesse, cui que il en oïe / Qu'il ne respoigne, en ceste guise / Com cil que pur orgueil atise» (v. 4066-4069) – c'est la seule exception à notre liste.
- La PM 71 est introduite par les vers suivants: Fauvel «Ha fait le motet qui s'ensuit, / Mes il n'i prent point deduit!» (v. 4100-4101)

À l'inverse, les pièces musicales insérées au texte et attribuées à la voix de Fortune sont d'une part nettement moins nombreuses, et d'autre part elles sont introduites par des vers où n'est faite aucune référence au chant :

- La PM 46 est introduite par les vers suivants: «Quant dant Fauvel ot fait silence / Fortune a respondre commence» (v. 2149-2150)
- La PM 69 est introduite par les vers suivants: «Mes Fortune a cui n'agree / Chose que il ait proposee / Par la resposse darreniere / Le rapaie en ceste manière» (v. 4070-4073)

Au sujet du *Lai de Fortune* (PM 46), notons le contraste significatif entre la rubrique qui l'introduit («Ci s'en suit un lay de Fortune contre Fauvel, ouquel elle le reprent de son orgueil et de sa fole emprinse, selonc la matire du roumans», fol. 19r, col. c) et celle introduisant le *Lai de Fauvel* (PM 44): «Comment Fauvel chante ce lay qui s'ensuit» (fol. 17r, col. a). Ainsi, le chant courtois est assimilé à la voix mensongère de Fauvel non seulement parce qu'il est courtois, mais aussi parce qu'il est chant, par opposition à la parole parlée de Fortune. Mettant volontiers en valeur son propre *chant* amoureux, Fauvel se prétend incapable de dire un mot raisonnable: «Ma dame, aiez pitié de mi / Si je di ne mot ne demi / Qui par raison vous doie plaire» (v. 2943-2945). À l'inverse, face aux braillements de son interlocuteur, Fortune se contente de *dire* et redire son propos: «Dit t'avoie ça en arriere / Que avoir a fame couvetas / Moy sanz achaison; se brait as / Assez, si me lesse redire» (v. 3779-3782). Le dialogue entre Fauvel et Fortune met donc en scène l'opposition entre la fausseté du chant sensuel propre au cheval et la véracité du discours rationnel de la déesse. Ainsi, les pièces musicales mises dans la bouche de Fauvel sont associées au vice de celui qui les chante, parce qu'il est le seul à les chanter et que, dans le dialogue qu'il entretient avec Fortune, il est même le seul à chanter dans l'absolu, par opposition au dire authentique de la déesse. À ce double titre, les pièces empruntées au répertoire de la lyrique courtoise renvoient, telles qu'elles sont intégrées au *Roman de Fauvel* remanié, l'image d'un corpus faux et mensonger par nature.

Le deuxième indice d'une critique de la lyrique courtoise dans la Complainte réside dans le fait que Fauvel chante un répertoire musical et une topique courtoise tout à fait inadaptés à la situation narrative: si le personnage de Fauvel ne colle pas, ainsi qu'il a déjà été dit, à la figure de l'amant courtois, il faut souligner que celui de Fortune ne colle pas non plus à la figure de la dame. Ainsi, dans la Complainte, Fauvel fait le portrait stéréotypé d'une dame belle et gracieuse, décrivant successivement le doux visage (v. 3070-3071), la face claire et vermeille (v. 3072-3074), la douce bouche couleur cerise (v. 3075-3081), les yeux rieurs (v. 3082), le doux regard (v. 3083). Ce portrait tranche avec le visage biparti de celle qu'il est censé décrire, Fortune, dont l'apparence hideuse avait été précédemment décrite par le narrateur :

Mes trop avoit hideus visage :  
 Je ne sai privé ne sauvage  
 Qui l'ait itel comme Fortune !  
 L'une face ot obscure et brune  
 Et a regarder trop hideuse,  
 Et l'autre bele et gracieuse,  
 Tendre, blanche, clere et rouvente. (v. 1940-1946)

Ainsi, l'insertion discordante de pièces courtoises dans la Complainte donne l'impression d'un discours inadapté et insincère, où le *fin'amant* ressasse des poncifs éculés et des formules artificielles, maladroitement appliqués à la situation réelle d'énonciation.

Le troisième indice d'une critique de la lyrique courtoise se déduit du fait que la longue Complainte n'a aucune espèce de conséquence sur le déroulement de la diégèse. Du point de vue narratologique, elle constitue en effet un excursus tout à fait circonscrit, indépendant de l'intrigue et des protagonistes, qui n'a aucune influence sur le cours du récit: Fortune reprend son discours comme si de rien n'était à l'issue du monologue amoureux de Fauvel. Intercalée entre les vers 2932 (« Fortune vent, a quoi tu bees») et 3784 (« Je sui Fortune la doutee») (= Långfors, v. 2892 et 2893), elle pourrait être écartée du texte sans que la diégèse s'en trouve modifiée. Par ailleurs, Fauvel ne cesse de répéter les mêmes mots, les mêmes motifs, faisant preuve d'une surdité, d'une imperméabilité aux récriminations de Fortune: à la Complainte proprement dite (fol. 24r-27v, soit quatre folios sur un total de 45 folios), s'ajoutent les PM 43-45 qui la préfigurent et la PM 68 qui en fournit l'écho, ainsi,

bien entendu, que les célèbres folios 28 *bis-ter*, dont l'addition ultérieure ne fait qu'accroître le décalage et la vacuité de l'interminable plainte de l'amant Fauvel<sup>133</sup>. Malgré son insuccès et les refus répétés de la dame, l'amant courtois s'obstine aveuglément sans aboutir à rien : les centaines de vers dits et chantés par Fauvel ont un effet strictement nul sur celle à qui ils sont adressés de même que sur le cours des événements – renvoyant l'image d'un corpus lyrique inutile et vain.

En définitive, nous proposons donc d'interpréter l'intégration d'un corpus courtois non parodique au *Roman de Fauvel* comme la preuve que le remanieur a voulu critiquer la lyrique courtoise, et ce pour trois raisons :

- elle porte un message mensonger, une fraude, qui est le résultat d'une volonté de tromper ;
- elle porte un message convenu, stéréotypé, artificiel, et donc nécessairement en décalage avec la réalité ;
- elle porte un message vain, autoréférentiel et n'ayant aucune conséquence sur la réalité.

Ainsi, ce ne sont pas seulement les manipulateurs malintentionnés de la lyrique courtoise qui sont dénoncés dans le *Roman de Fauvel*, mais bien la lyrique courtoise elle-même – ainsi que l'éthique de la *fin'amor*, passion déraisonnable dont elle se fait le véhicule –, accusée d'être mensongère, factice et vaine : elle est dépeinte comme un discours faux par nature, assumé par Fauvel, le cheval faussaire<sup>134</sup>. Ce faisant, le remanieur s'inscrit dans une longue tradition de critique du discours amoureux, volontiers soupçonné d'être fallacieux et insincère, depuis le *De amore* d'André le Chapelain – qui examine complaisamment les stratégies rhétoriques de la séduction – jusqu'au *Roman de la Rose* de Jean de Meun – qui dénonce avec ironie le caractère foncièrement hypocrite de la *fin'amor* –, en passant par le *Bestiaire d'amours* de Richard de Fournival – dans lequel le poète « met en évidence l'impuissance du discours de l'amour vrai à prouver sa vérité »<sup>135</sup>. En défini-

<sup>133</sup> Nous renvoyons à la proposition d'interprétation des folios 28 *bis-ter* faite par Emma Dillon, qui voit dans l'introduction inattendue du bifolio une matérialisation poétique du caractère interminable du chant amoureux, creux et répétitif, et retardant indéfiniment la résolution de la situation par le refus final de Fortune. Cf. Emma Dillon, « The Art of Interpolation », *op. cit.*, p. 236-258.

<sup>134</sup> Sur la question du vrai et du faux des discours, cf. p. 339-366.

<sup>135</sup> Gabriel Bianciotto, « Introduction », dans Richard de Fournival, *Le « Bestiaire*

tive, la présence si abondante de la lyrique courtoise au sein du *Roman de Fauvel* la fait apparaître aux yeux du lecteur comme une immense machine tournant à vide, une usine à gaz grotesque, et trahit sa condamnation en bloc et en détail par le remanieur du manuscrit français 146.

### Le Charivari, reflet dévoyé du chant de Fauvel

Épisode célébrissime occupant les folios 34r-36v du *Roman de Fauvel* remanié, le Charivari, encadré par deux très grandes miniatures d'ouverture et de fermeture (miniatures n° 61 et 64), présente un cortège bruyant et désordonné d'hommes déguisés, masqués, nus ou vêtus de peaux de bête, affublés de « barboeres » (v. 4907), masques à barbe rattachant la procession à l'animalité<sup>136</sup>. Ils poussent des cris, font des gestes obscènes, jettent des excréments et emploient toutes sortes d'ustensiles de cuisine et d'instruments à percussion (crécelles, claquoirs, etc.) pour faire un vacarme épouvantable. Aussi déroutante que pittoresque, la scène a depuis longtemps retenu la curiosité des lecteurs du manuscrit français 146.

Attesté principalement par des sources ecclésiastiques depuis les années 1320 jusqu'à la fin du xvi<sup>e</sup> siècle, le charivari historique constitue un rituel destiné à dénoncer les comportements déviants repérés dans le corps social et en particulier les mariages mal assortis – qu'il s'agisse de critiquer une différence d'âge trop importante entre les époux ou un remariage précipité après une période de veuvage jugée trop courte. La dénonciation passe par la mise en scène ritualisée du chaos et du bruit, censée représenter le désordre de l'union nouvelle. Longtemps, le charivari du *Roman de Fauvel* a intéressé les historiens et ethnologues dans une perspective culturelle et folkloriste<sup>137</sup>. Parmi d'autres, Jean-Claude Schmitt a souligné le lien rituellement établi entre les participants au cortège et le monde des morts – l'époux défunt en

---

*d'Amour* et la «*Response du Bestiaire*», éd. et trad. Gabriel Bianciotto, Paris, Champion, 2009, p. 35.

<sup>136</sup> Nancy F. Regalado, «*Masques réels dans le monde de l'imaginaire*», *op. cit.*, p. 118.

<sup>137</sup> Otto Driesen, *Der Ursprung des Harlekin. Ein kulturgeschichtliches Problem*, Berlin, Duncker, 1904; Paul Fortier-Beaulieu, «*Le charivari dans Le Roman de Fauvel*», *Revue de folklore français et de folklore colonial*, 11 (1940), p. 1-16; *Le charivari*, éd. Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt, Paris, EHESS, 1981. Signalons également : Michel Huglo, «*Le contexte folklorique et musical du charivari dans le Roman de Fauvel*», dans *Fauvel Studies*, *op. cit.*, p. 277-283.

particulier<sup>138</sup>. Henri Rey-Flaud a quant à lui décrit le charivari comme un rituel lié à la sexualité, à la circulation des femmes et à la procréation, en l'inscrivant dans l'héritage des mythes indo-européens<sup>139</sup>.

### Un cortège ambivalent

L'analyse décontextualisée du Charivari du *Roman de Fauvel*, que les anthropologues et folkloristes ont opérée en considérant le manuscrit français 146 comme un témoignage culturel, constitue pourtant une fausse piste. Nancy F. Regalado a été la première à le souligner clairement, en arguant du fait que le remanieur avait entremêlé aux échos du rite historique différentes traditions littéraires, mythologiques et folkloriques pour en faire un objet original :

Le *chalivali* est donc une composition, un ensemble hybride régi par un principe d'association thématique qui prend ses matériaux dans les livres, les images, l'iconographie théâtrale, et non uniquement dans le rite lui-même. Ses éléments relèvent de l'intertexte littéraire autant que du vaste fond de motifs et de comportements folkloriques. Il se forme, comme les rites folkloriques, à partir du répertoire toujours disponible des motifs signifiants et polysémiques de la culture : cortèges, masques, personnages, discours<sup>140</sup>.

Nancy F. Regalado a donc proposé une analyse interne du Charivari, suivie en cela par Elizabeth A. R. Brown<sup>141</sup>, Margherita

<sup>138</sup> Jean-Claude Schmitt, « Les masques, le diable, les morts dans l'Occident médiéval », *Razo*, 6 (1986), p. 87-119 ; *Id.*, *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, 1994, p. 191-196.

<sup>139</sup> Henri Rey-Flaud, *Le charivari. Les rituels fondamentaux de la sexualité*, Paris, Payot, 1985. Sur le charivari du *Roman de Fauvel*, voir en particulier les pages 104-112.

<sup>140</sup> Nancy F. Regalado, « Masques réels dans le monde de l'imaginaire », *op. cit.*, p. 123. Voir également : *Le Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chaillou de Pesstain*, *op. cit.*, p. 10-15.

<sup>141</sup> L'historienne américaine voit dans l'épisode du Charivari une allusion à l'affaire de la Tour de Nesle et identifie donc les personnages représentés dans les miniatures n° 61 et n° 64 aux fils de Philippe le Bel et à leurs épouses infidèles. Cf. Elizabeth A. R. Brown, « Diplomacy, Adultery, and Domestic Politics at the Court of Philip the Fair: Queen Isabella's Mission to France in 1314 », dans *Documenting the Past. Essays in Medieval History Presented to George Pedy Cutino*, éd. Jeffrey S. Hamilton et Patricia J. Bradley, Woodbridge, Boydell Press, 1989, p. 53-83.

Lecco<sup>142</sup> et Jean-Claude Mühlethaler, qui a souligné la nécessité d'une lecture syntagmatique plutôt que paradigmatique de l'épisode<sup>143</sup>. En effet, il convient d'étudier le Charivari pour ce qu'il est : un épisode narratif, inscrit dans un récit complexe et articulé où les jeux d'écho et de contraste sont porteurs de sens. Les pièces musicales intégrées à l'épisode, mises dans la bouche des participants au cortège sous la forme du Chant parallèle, présentent d'ailleurs un décalage remarquable avec le texte narratif environnant : contrairement aux paroles et chansons prononcées lors des charivaris historiquement attestés<sup>144</sup>, elles ne font aucune mention des jeunes époux, de leur mariage ou du tribut de vin, d'argent ou de nourriture dont le paiement est exigé des victimes pour que le chahut cesse<sup>145</sup> ; elles ne font pas même référence au charivari en tant que tel. Le remanieur ne s'est pas embarrassé du souvenir des pratiques rituelles authentiques pour compiler les pièces musicales qu'il a intégrées au récit. Dès lors, il apparaît clairement qu'au sein de l'objet littéraire polymorphe que constitue le Charivari, les douze « sottes chansons » et le *Lai des Hellequines* (PM 90) sont autant d'éléments signifiants à analyser dans la continuité du *Roman de Fauvel* remanié. À l'image de la démarche adoptée pour l'analyse des chansons courtoises de la Complainte de Fauvel, nous souhaitons donc étudier l'épisode du Charivari afin de comprendre ce que l'intégration de ces pièces musicales très contrastées dit non seulement du cortège qui les chante, mais aussi des chansons elles-mêmes.

Si l'on adopte un point de vue interne à la diégèse, le cortège du Charivari est profondément ambivalent. D'une part, il est associé au mal.

<sup>142</sup> Mettant l'accent sur l'interpolation de matériaux littéraires divers par Chaillou de Pesstain, la critique italienne voit dans l'épisode du charivari, plutôt qu'un moment de sanction du cheval, la mise en scène de l'opposition entre Charnalité et Chasteté. Cf. Margherita Lecco, *Ricerche sul « Roman de Fauvel », op. cit.*, p. 111-130.

<sup>143</sup> Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir, op. cit.*, p. 130-138.

<sup>144</sup> Le souvenir des charivaris historiques nous a été transmis par une douzaine de documents consistant essentiellement en des condamnations ecclésiastiques de cette pratique. Ces documents évoquent entre autres des « injurias, carmina, libellos diffamatorios contra eosdem sponso » (Meaux, 1365), cité d'après François Lebrun, « Le Charivari à travers les condamnations des autorités ecclésiastiques en France du XIV<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle », dans *Le charivari*, éd. Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt, Paris, EHESS, 1981, p. 221-228, ici p. 224-225.

<sup>145</sup> *Le Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chaillou de Pesstain, op. cit.*, p. 13.

Assimilé à la chasse sauvage de Hellequin<sup>146</sup>, porteur d'un chapeau ailé<sup>147</sup>, qui guide le cortège, le Charivari présente une dimension démoniaque propre à effrayer les bourgeois de Paris, que l'on voit représentés sur les côtés des miniatures n° 61 et 64 et qui marquent corporellement leur répulsion face au spectacle du cortège: « Deux gestes dominant: la main posée sur la poitrine et la main ouverte, avec la paume fortement rejetée en arrière. Traditionnellement, le premier geste exprime l'intensité d'une réaction thymique, le second le refus. »<sup>148</sup> D'autre part, le Charivari est associé au bien. Conformément à sa fonction folklorique, le cortège constitue une marque d'hostilité à l'égard de Fauvel et en particulier une dénonciation de son mariage avec Vaine Gloire: « Cil qui le font par tout se boutent: / Fauvel et sa gent point ne doutent » (v. 4855-4856). Les assimilations du Charivari au mal et au bien ne sont pas mutuellement incompatibles. En effet, le fait que le charivari représente le mal n'interdit pas qu'il soit une dénonciation du comportement de Fauvel, comme le suggère Jean-Claude Mühlethaler: « Le charivari dénonce Fauvel et le “bestournement” dont il est la cause en mettant en scène le renversement des valeurs dans un cortège qui, à l'intérieur du roman, constitue un récit spéculaire. »<sup>149</sup> En effet, dans le contexte du *Roman de Fauvel*, la critique du mariage – et du règne – de Fauvel semble passer par la reproduction, la mise en gestes et en mots du *bestournement* que provoque l'emprise du cheval sur la cour et sur le monde: les participants au Charivari n'imitent-ils pas le comportement déréglé de Fauvel pour mieux le dénoncer? Pour établir cette hypothèse de

<sup>146</sup> Hellequin, roi infernal, est le chef de la *Mesnie Hellequin*, chevauchée des âmes damnées attestée dès la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle dans l'*Historia Ecclesiastica* d'Orderic Vital. Voir à ce sujet: *Le Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chaillou de Pessain, op. cit.*, p. 12; Margherita Lecco, « Lo charivari del Roman de Fauvel e la tradizione della Mesnie Hellequin », *Mediaevistik*, 13 (2000), p. 55-85; *Id.*, *Il motivo della Mesnie Hellequin nella letteratura medievale*, Alessandria, Ed. dell'Orso, 2001; Karin Ueltschi, *La Mesnie Hellequin en conte et en rime. Mémoire mythique et poétique de la recomposition*, Paris, Champion, 2008.

<sup>147</sup> Voir les miniatures n° 62-63 au fol. 34v, col. b. Ce couvre-chef constitué de deux ailes d'oiseaux est habituellement chargé dans l'iconographie médiévale d'une connotation négative, voire diabolique. Cf. Ruth Mellinkoff, « Demonic Winged Headgear », *Viator*, 16 (1985), p. 367-405; François Garnier, *Le langage de l'image au Moyen Âge*, vol. 2, *Grammaire des gestes*, Paris, Le Léopard d'Or, 1989, p. 81-83.

<sup>148</sup> Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir, op. cit.*, p. 135.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 137.

lecture, il s'agit de rendre compte de la façon dont les « sottes chansons » et le *Lai des Hellequines* intégrés à l'épisode du Charivari s'inscrivent dans la dialectique de l'imitation et de la dénonciation du règne de Fauvel.

### *Une imitation du règne de Fauvel*

Les douze pièces musicales qualifiées de « sottes chansons » par les deux rubriques introductives<sup>150</sup> forment une compilation d'éléments poétiques et musicaux divers, analysée en détail par Patrice Uhl<sup>151</sup>. Les trois premières pièces (SC 1-3) se rattachent à la tradition de la poésie du non-sens<sup>152</sup>, représentée essentiellement par la fatrasie et le fatras<sup>153</sup>. Cette veine poétique se propose d'abolir le règne du sens et de la raison, entraînant, selon la typologie proposée par Paul Zumthor, un effet de non-sens relatif – provoqué par la juxtaposition de propositions syntaxiques non enchaînées logiquement – ou de non-sens absolu – basé sur la rupture du lien logique unissant le sujet au prédicat au sein même de la proposition (des rats composant de la poésie, un muet parlant, etc.)<sup>154</sup>. La quatrième chanson (SC 4), d'inspiration purement sonore, repose sur l'allitération /kēkēkē/, évoquant la cacophonie du charivari mais aussi l'effrayant vacarme produit par la chasse infernale d'Hellequin. Inscrites dans une veine folklorisante, les pièces suivantes (SC 5-9) cultivent la

<sup>150</sup> « Ci s'ensivent sottes chansons, que ceus qui font le chalivali chantent parmi les rues. » (fol. 34r, col. c); « Sotes chances de ceus qui font le chalivali. » (fol. 36v, col. b)

<sup>151</sup> Patrice Uhl, *La constellation poétique du non-sens au Moyen Âge (onze études sur la poésie fatrasique et ses environs)*, Paris, Université de La Réunion / L'Harmattan, 1999, p. 129-144.

<sup>152</sup> Lambert C. Porter, *La fatrasie et le fatras. Essai sur la poésie irrationnelle en France au Moyen Âge*, Genève, Droz, 1960; Paul Zumthor, « Fatrasie et Coq-à-l'âne (de Beaumanoir à Clément Marot) », dans *Fin du Moyen Âge et Renaissance. Mélanges de philologie française offerts à Robert Guiette*, Anvers, De Nederlandsche Boekhandel, 1961, p. 5-18; Patrice Uhl, *La constellation poétique du non-sens au Moyen Âge*, op. cit. Une édition récente est disponible: *Poésies du non-sens, XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, éd. Martijn Rus, 2 vol., Orléans, Paradigme, 2005-2010.

<sup>153</sup> Patrice Uhl, « "Fatras" et "Fatrasie": un imbroglio étymologique et typologique », *Expressions*, 17 (2001), p. 57-80.

<sup>154</sup> Paul Zumthor, *Langue et techniques poétiques à l'époque romane*, op. cit., p. 161-171.

thématique carnavalesque du « bas matériel et corporel »<sup>155</sup>, exploitant des motifs obscènes, scatologiques et sexuels qui font écho à certains des comportements rituels adoptés par les participants au Charivari : montrer son cul au vent (v. 4901), jeter des excréments au visage (v. 4905), etc. Enfin, les trois dernières pièces (SC 10-12) cultivent les tonalités festive ou satirique<sup>156</sup>.

Dans la mesure où ces chansons sont chantées par les participants au cortège du charivari, elles contribuent à l'imitation du *bestournement* du monde. En effet, elles représentent une forme particulière, carnavalesque<sup>157</sup>, de renversement de l'ordre, opposant aux deux critères linguistiques conditionnant la possibilité de toute communication apaisée (le langage se doit d'être rationnel et sensé d'une part, policé et respectueux d'autre part) une actualisation irrationnelle et obscène de la langue. Ce faisant, elles constituent une réplique de la parole mensongère et fautive de Fauvel. L'intégration en particulier de poésie du non-sens semble une façon de dénoncer un langage non communicant, à l'image du langage *embireliquoqué* de Fauvel<sup>158</sup>, à la fois entortillé, empêtré et trompeur, manipulateur, par opposition au langage clair et franc de Fortune : « Bien cuide par nuit a la lune / Embireliquoquier Fortune ! » (v. 2145-2146) L'indice le plus manifeste pour considérer que les participants au Charivari imitent Fauvel tout en appartenant au camp du bien réside dans le fait que, parmi les « sottises chansons » mises dans leurs bouches, se glisse une chanson satirique, dont le ton se rapproche de celui des chansons assu-

<sup>155</sup> Mikhaïl Bakhtine, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, trad. Andrée Robel, Paris, Gallimard, 1970, p. 9-67 et 366-432.

<sup>156</sup> Nous reprenons ce paragraphe de notre article : Thibaut Radomme, « L'optimisme du satiriste. Mise en forme et en espace du texte, de l'image et de la musique dans le *Roman de Fauvel* interpolé (Paris, BnF, français 146) », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 34, 2 (2017), p. 239-257, ici p. 247.

<sup>157</sup> « À l'opposé de la fête officielle, le carnaval était le triomphe d'une sorte d'affranchissement provisoire de la vérité dominante et du régime existant, d'abolition provisoire de tous les rapports hiérarchiques, privilèges, règles et tabous. » Mikhaïl Bakhtine, *L'Œuvre de François Rabelais, op. cit.*, p. 18.

<sup>158</sup> Sur le verbe *embireliquoquier* et son dérivé *emberlificoter*, voir : Leo Spitzer, « Français *s'emberluoquer*, *s'emberlificoter*, "s'empêtrer, s'entortiller" », *Romania*, 70 (1948), p. 523-526 ; Geneviève Massignon, « À propos d'Emberlificoter (Embireliquoquier, Emberluoquer) », dans *Mélanges de linguistique offerts à Albert Dauzat par ses élèves et amis*, Paris, D'Artrey, 1951, p. 209-213.

mées par la voix du narrateur externe, mais dans laquelle l'instance énonciative pourrait être assimilable à la voix de Fauvel: «Nous ferons des prelaz gorpiz et des larrons mestres!» (SC 11) Les chanteurs se glissent donc dans la peau de Fauvel, mais ils ne le font que pour dénoncer le vice de son comportement.

Les «sottes chansons» constituent en particulier une imitation parodique du chant courtois de Fauvel. Ce lien entre l'expression courtoise canonique (dénoncée parce qu'elle est mise dans la bouche de Fauvel) et la parodie courtoise (mise dans la bouche de ceux qui imitent Fauvel pour le dénoncer) est rendu apparent d'au moins trois façons. Premièrement, la SC 1 est un fatras d'inspiration courtoise<sup>159</sup>, c'est-à-dire qu'elle est composée sur la base d'un refrain courtois<sup>160</sup> («An Dieus ou pourrai je trover / Confors, secours n'alegement») *enté*, ou farci, d'un discours absurde:

*An Dieus ou pourrai je trover*  
 L'ome qui offri a prouver  
 Que Dieu n'a riens eu firmament  
 Ainz dist qu'il le fist estorer  
 Pour ses oes mettre couver  
 Si le tient Dieus mavesement  
 Sur ce jure que s'il ne li rent  
 Qu'il le fera tel atourner  
 A un cog qui a non Climent  
 Que nus ne li pourra donner  
*Confors, secours n'alegement.* (SC 1)

Or, le refrain servant d'hypotexte au fatras est très proche de celui qu'avait chanté Fauvel dans la composition semi-lyrique<sup>161</sup>, établissant de fait un écho entre la Complainte et le Charivari:

Han, Dieus, ou pourrai je trouver...  
 Han, Dieus! de tout le monde sire,  
 En quel rëaume, en quel empire [...]

<sup>159</sup> Sur les SC 1-2, voir: Anne Ibos-Augé, *Chanter et lire dans le récit médiéval. La fonction des insertions lyriques dans les œuvres narratives et didactiques d'oïl aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, Bern, Peter Lang, 2010, vol. 1, p. 323-324.

<sup>160</sup> Cf. Ardis Butterfield, «The Refrain and the Transformation of Genre in the *Roman de Fauvel*», *op. cit.*, p. 154, n° 42.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 146-147, n° 25.

Ou pourrai je trouver par querre  
 Conseil?  
 De quoi trouver conseil, confort  
 N'alegement? Si me confort  
 Amour (Composition semi-lyrique, v. 1-10)

Deuxièmement, Patrice Uhl a montré que la SC 2 « En non Dieu, agace, agace » était un fatras non seulement construit suivant l'un des schémas de rimes typiques de la *canço* courtoise, mais en plus que les six mots à la rime *a* de la pièce musicale (rime en *-ace*) figuraient à la rime *b* de la sotte chanson « Quant voi paroir la percelle on vert bleif » du manuscrit Oxford, Bodleian Library, Douce 308<sup>162</sup>. Patrice Uhl tire argument de ce lien formel entre la SC 2 et la sotte chanson du manuscrit bodléien pour expliquer le choix du rubricateur du manuscrit français 146. Il faut en effet rappeler à la suite de Paul Zumthor<sup>163</sup> que l'appellation « sotte chanson » employée dans les deux rubriques des folios 34r et 36v est impropre : elle ne correspond nullement à la forme des pièces musicales introduites (SC 1-12). Patrice Uhl suggère l'explication suivante : « ne sachant comment désigner les ritournelles du charivari, et les rimes de SC 2 lui ayant rappelé celles de l'anti-*canço* picarde [...], il aura, sans plus chercher, baptisé l'ensemble des pièces insérées en cet endroit du roman : "sotes chançons". »<sup>164</sup> Nous suggérons l'hypothèse – et c'est notre troisième argument – que ce n'est pas par indécision, mais précisément pour caractériser les chansons du charivari comme une parodie du chant courtois de Fauvel que, commettant à dessein une erreur d'étiquetage générique, le remanieur a désigné les pièces musicales comme des « sottes chansons », les rattachant ainsi à la tradition parodique par excellence de la lyrique courtoise. Ainsi, l'intégration d'un fatras composé sur la base d'un refrain chanté par Fauvel, celle d'un autre fatras décalquant les rimes d'une sotte chanson existante, le rassemblement enfin de l'ensemble des pièces musicales du Charivari sous l'étiquette erronée de « sotte chanson » tendent à confirmer l'hypothèse selon laquelle les chansons attribuées à la voix des

<sup>162</sup> Patrice Uhl, « Les "sotes chançons" du *Roman de Fauvel* (MS E) : la symptomatique indécision du rubricateur », *French Studies*, 45, 4 (1991), p. 385-402, ici p. 392-393. Voir aussi le correctif : Patrice Uhl, « Retour sur la "sote chançon" 2 du *Roman de Fauvel* », *French Studies Bulletin*, 17, 58 (1996), p. 11-12.

<sup>163</sup> Paul Zumthor, *Langue et techniques poétiques à l'époque romane*, *op. cit.*, p. 162.

<sup>164</sup> Patrice Uhl, « Les "sotes chançons" du *Roman de Fauvel* (MS E) », *op. cit.*, p. 393.

participants au cortège constitueraient une imitation dévoyée du chant courtois de Fauvel : obscènes comme l'est la parole flatteuse et mensongère du cheval, elles reproduisent la vanité, la vacuité, l'absurdité du chant courtois de l'amant<sup>165</sup>.

Ainsi, le Charivari imite Fauvel. Par leurs chants, par leurs gestes, affublés de masques et de déguisements, poussant des cris d'animaux<sup>166</sup> et jouant au *jeu de la civière*<sup>167</sup>, les participants au cortège reproduisent la bestialité de Fauvel et le *bestournement* de l'ordre divin du monde. L'imitation est soulignée par le texte narratif et les pièces musicales, comme nous l'avons montré, mais aussi par l'iconographie<sup>168</sup>. Plagiat

<sup>165</sup> La compréhension du terme *obscénité* suppose, d'après Nelly Labère, « la prise en compte de la double étymologie (ou des fausses étymologies) de l'obscène qui oriente vers des manifestations impures de la sexualité (*scaevus* et *caenum*) mais aussi vers la représentation de ce qui doit rester hors scène (*ob scaena*). » L'obscénité tient donc autant à la nature de la chose représentée qu'à sa représentation même : « signe d'une crise », elle est aussi « crise du signe ». Ainsi, le chant du cheval roux et celui des participants au Charivari relèvent tous deux de l'obscène dans la mesure où ils consistent en la mise en scène de ce qui devrait demeurer caché : le mensonge pour celui-là, la corporalité pour ceux-ci. Les « sottes chansons » du Charivari, « représentations intolérables de fonctions corporelles inconvenantes », révèlent en écho l'obscénité des flatteries de Fauvel par leur façon de « mettre en relation le mot et la chose en interrogeant l'espace qui les relie/relit ». Nelly Labère, « Anatomie de l'enfer », dans *Obscène Moyen Âge ?*, éd. *id.*, Paris, Champion, 2015, p. 11-39, ici p. 21-23.

<sup>166</sup> Les participants au Charivari poussent de hauts brais – et de hautes notes – (v. 4884), ils poussent des cris et des braillements (v. 4935) ; Hellequin va brailant dans le cortège du Charivari (v. 4914). Ces trois occurrences du braillement doivent être comparées avec celles qualifiant la parole de Fauvel : Fortune qualifie de braillement la Complainte (v. 3781) ; Fauvel s'est mis à braire dès la naissance (v. 3839).

<sup>167</sup> Les participants au Charivari sont assimilés aux brancardiers de la *civière* : « L'un boute avant et l'autre tire » (v. 4886) ; « Avec eus portoient deus bieres » (v. 4908). Ces deux vers doivent être comparés avec celui évoquant le *métier de la civière* offert au monde par Fauvel : « L'un trait avant, et l'autre arriere. » (v. 1133) Voir à ce sujet les p. 217-224.

<sup>168</sup> « Un élément iconographique supplémentaire confirme à la fois la valorisation négative du charivari et ses liens avec Fauvel ; au milieu du second compartiment de la miniature n° 61 se trouve un personnage caché par les autres et dont on ne voit que la tête représentée de face. Ce personnage porte le chapeau pointu qui, dans l'art médiéval sert à caractériser les non-chrétiens, juifs ou païens ; c'est le chapeau qu'arbore Fauvel dans la miniature n° 7 où, séducteur maléfique, il fait figure d'anti-destinateur opposé à Dieu. » Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir*, *op. cit.*, p. 135.

grotesque des actes et des paroles de Fauvel, le Charivari fournit la mise en scène effrayante et brutale du monde fauvelin, dont on peut supposer qu'elle soit destinée à provoquer, chez le narrataire, un réflexe de répulsion et de rejet, à l'image de celui qu'il peut observer chez les bourgeois présents dans les grandes miniatures.

### *Hellequin et les Hellequines*

La figure de Hellequin constitue un ajout remarquable du remanieur et l'une des principales originalités du Charivari du *Roman de Fauvel*. Comme le note Nancy F. Regalado : « [...] le ms. fr. 146 demeure la seule composition littéraire et le seul document connu où Hellequin soit associé au charivari, convoqué en cette occasion unique par le besoin de trouver des motifs littéraires pour représenter un motif rituel non-écrit. »<sup>169</sup> En effet, du caractère unique de son insertion dans une scène de charivari, on peut déduire que sa présence dans le *Fauvel* remanié est signifiante et s'inscrit dans une relation dialogique avec le texte. En plus d'incarner traditionnellement une figure diabolique, Hellequin est un personnage intrigant, manipulant une étrange machine :

Puis menoient un chariot ;  
 Dedens le chariot si ot  
 Un engin de roes de charettes,  
 Fors, reddes et moult tres bien faites  
 Et au tourner qu'eles fesoient  
 Sis bastons de fer encontroient  
 Dedens les moieux bien cloez  
 Et boen atachiez ; or m'oez :  
 Si grant son et si variable,  
 Si let et si espoentable  
 A l'encontrer fesoient donner  
 Que l'en n'oïst pas Dieu tonner. (v. 4887-4898)

Précédant immédiatement ces vers, une miniature disposée en haut de la colonne centrale du folio 34v (miniature n° 62) représente un certain nombre de personnages de petite taille, montés sur un chariot ou s'agitant autour de lui, manipulant les roues embarquées à son bord ou frappant

<sup>169</sup> Nancy F. Regalado, « Masques réels dans le monde de l'imaginaire », *op. cit.*, p. 122.

un tambourin. Un dernier personnage de très grande taille contrôle le mécanisme des roues : il s'agit du géant Hellequin. Ce chariot à roues ne peut manquer de rappeler deux éléments distincts du texte : d'une part le chariot poussé par Fauvel (« Mais Fauvel a tant fauvelé / Et son chariot roolé », v. 467-468), d'autre part les roues manipulées par Fortune (« Deus roes out devant Fortune / Qui touz jours tournient », v. 1966-1967). Ainsi, à l'instar des autres participants au cortège du Charivari, Hellequin est non seulement un imitateur de Fauvel, mais il offre également un écho inversé à la figure de Fortune<sup>170</sup>. À la rotation régulière des roues de Fortune, répond le tintamarre provoqué par la manipulation des roues de Hellequin : alors que Fortune, ordonnant les sphères et les destinées, est la garante de l'harmonie universelle, Hellequin est celui qui produit, avec sa machine infernale, une cacophonie, une « anti-musique », comme le note Henri Rey-Flaud, une « inversion de la musique céleste »<sup>171</sup>, c'est-à-dire le désordre. Notons d'ailleurs que les « sottes chansons » du Charivari, pendant musical au vacarme du chariot de Hellequin, n'ont pas été enregistrées dans la table des pièces musicales placée au début du manuscrit français 146 – comme s'il fallait comprendre qu'elles ne sont pas vraiment de la musique mais plutôt du bruit. La musique étant, conformément à la théorie antique et médiévale<sup>172</sup>, considérée comme le fruit du mouvement harmonieux des sphères célestes réglé par Fortune, l'anti-musique est celui de la disharmonie, du chaos provoqué par Hellequin à l'imitation de Fauvel<sup>173</sup>. Interprétée dans cette perspective, la figure de Hellequin en double de Fortune confirme la lecture positive du Charivari : plutôt que d'être la mise en scène au premier degré du mal, comme l'est la Complainte, il représente, à l'instar du Banquet et des Joutes que nous étudierons ensuite, l'opposition entre le mal et le bien. La proximité

<sup>170</sup> Sur la proximité entre Hellequin et Fortune, voir : Nancy F. Regalado, « Masques réels dans le monde de l'imaginaire », *op. cit.*, p. 124. ; Patrice Uhl, « Hellequin et Fortune : le trajet d'un couple emblématique », *Perspectives médiévales*, 15 (1989), p. 85-89 ; Jean-Claude Mühlethaler, « Quand Fortune, ce sont les hommes », *op. cit.*, p. 193.

<sup>171</sup> Henri Rey-Flaud, *Le charivari*, *op. cit.*, p. 110.

<sup>172</sup> Cf. Michela Garda, « Esthétique. Petite histoire des conceptions du beau musical », dans *Musiques. Une encyclopédie pour le XXI<sup>e</sup> siècle*, éd. Jean-Jacques Nattiez, t. II, *Les savoirs musicaux*, Arles, Actes Sud, 2004, p. 649-671.

<sup>173</sup> Pour une analyse plus détaillée de la comparaison entre Fortune et Hellequin, voir notre article : Thibaut Radomme, « L'optimisme du satiriste », *op. cit.*, p. 252-253.

axiologique entre le Charivari d'une part et le Banquet et les Joutes d'autre part se trouve d'ailleurs confirmée par le fait qu'une exploitation commune du *Tournoiement Antechrist* et du *Roman du Comte d'Anjou* unit, sur le plan formel et intertextuel, ces trois épisodes narratifs et les distingue de la *Complainte*<sup>174</sup>. En effet, le Charivari s'inscrit dans la continuité des additions décrivant les noces de Fauvel et Vaine Gloire, par lesquelles le mal est montré pour être dénoncé, et auquel s'opposent, là, les Vertus, ici, les participants au Charivari – Hellequin y compris. Meneur des charivaristes, qui imitent de façon grotesque le comportement de Fauvel pour mieux le rejeter, Hellequin fait, à l'instar de Fortune, la leçon au cheval en manipulant son chariot à roues et lui rappelle que le temps passe et que la roue tourne.

Le *Lai des Hellequines* « En ce dous temps d'esté, tout droit ou mois de may » (PM 90) demeure un élément extrêmement énigmatique dans l'épisode du Charivari. Ce long lai courtois de 120 vers (fol. 34v, col. c-fol. 36v, col. b) chanté par les compagnes de Hellequin rapporte un débat de casuistique amoureuse que mènent diverses dames et demoiselles : l'amour est-il une bonne ou une mauvaise chose ? Comme l'avait déjà noté Gaston Paris<sup>175</sup>, le contraste est saisissant entre la couleur courtoise du lai et l'obscénité, la vulgarité, la violence des « sottes chansons » du Charivari – même si la forme conflictuelle du débat peut éventuellement rappeler la dissonance des « sottes chansons »<sup>176</sup>. L'intégration de cette pièce courtoise au cœur du cortège du Charivari ne saurait donc manquer d'interroger. Nancy F. Regalado y voit un élément de spectacularité enrichissant la fonction d'*admonitio* du manuscrit français 146 :

Ce beau lai lyrique, étranger au rite populaire et qui détonne dans le *chalivali*, est pourtant l'élément clé qui transforme sa fonction dans le *Roman*. Car le chant convertit le cortège rituel en un spectacle comparable aux *entremets* de festins ou aux *faïeries* des grandes fêtes urbaines. Il change ainsi la valeur des motifs et des accessoires

<sup>174</sup> Voir la liste des emprunts (tableau n° 5), cf. p. 270-271.

<sup>175</sup> « Il est clair que ce "descort" galant n'a rien à faire ici. » Gaston Paris, « Le Roman de Fauvel », *op. cit.*, p. 148.

<sup>176</sup> « Certains liens thématiques pourraient justifier la présence du lai ; telle la notion de dissonance, car ce lai est un *descort*, et est ainsi dénommé dans ses strophes. » Nancy F. Regalado, « Masques réels dans le monde de l'imaginaire », *op. cit.*, p. 124.

rituels : ceux qui font le *chalivali* ne sont pas des morts ou des démons, mais des personnes masquées qui jouent, qui dansent, qui chantent la fête royale. [...] Écrit dans le *Fauvel* et orné d'une des pièces les plus importantes du recueil, le *chalivali* détourne le rite du charivari de son objectif historique (sanctionner les secondes noces) tout en conservant sa force morale et justicière pour la diriger contre le mauvais roi Fauvel et sa *mesnie* de faux conseillers. Mais c'est la mise en musique qui en fait un splendide spectacle pour plaire au monarque qu'on instruit<sup>177</sup>.

Cette hypothèse ne nous paraît pas satisfaisante car elle ne permet pas d'expliquer la présence des « sottes chansons » dans le Charivari : on voit mal en effet comment des pièces obscènes et scatologiques pourraient trouver leur place dans un « splendide spectacle », une « fête royale ». Par ailleurs, elle ne tient pas compte de la valorisation pour le moins ambiguë de la lyrique courtoise au sein du *Roman de Fauvel*. En effet, c'est bien au regard de son rapport à l'idéologie courtoise que le *Lai des Hellequines* nous semble devoir être interprété : il confirme l'hypothèse selon laquelle le Charivari constituerait une « imitation dénonciatrice » des actes et paroles de Fauvel, puisqu'en chantant ce lai, les Hellequines imitent la voix courtoise du cheval entendue dans le cadre de la Complainte. Ce lien unissant Fauvel, l'amour courtois et le chant des Hellequines se trouve renforcé par la mention de la Fontaine de Jouvence dans le Lai : « Dame est de la fontaine que l'en dit de Jouvent. » (PM 90, v. 50) L'interprétation peut être poussée plus loin : si Hellequin constitue un double de Fortune, alors les Hellequines correspondent à Vaine Gloire. Accompagnant Hellequin comme Vaine Gloire accompagne Fortune, les Hellequines sont celles qui, comme Vaine Gloire, peuvent séduire Fauvel et le distraire de sa chute à venir. Faisant miroiter au cheval les attraits et douceurs de l'amour – dans une pièce dont le caractère feutré tranche avec l'agressivité des « sottes chansons » –, les Hellequines distraient Fauvel de son sort en lui occupant l'esprit par un débat : est-ce sagesse ou folie que d'aimer ? La conclusion du *descort* penche naturellement en faveur de l'amour, alimentant l'erreur de Fauvel au sujet des sentiments que Fortune nourrirait à son égard. La tentation de l'amour incarnée par le *Lai des Hellequines* fournit un équivalent à la *decevante* tentation des biens et des honneurs mondains symbolisée par Vaine Gloire. Une leçon morale se fait donc jour à destination du narrataire : à l'image des plaisirs terrestres, l'amour courtois est

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 125.

une distraction vaine et folle qui, comme elle distrait Fauvel de sa chute, distrait l'homme de la menace de la mort et de la damnation éternelle. La poésie courtoise donc doit être condamnée et rejetée non seulement parce qu'elle est mensongère, artificielle et vaine, mais aussi parce que l'éthique courtoise dont elle se fait le véhicule est déraisonnable et dangereuse pour le salut des âmes. Ainsi, ce n'est pas seulement la lyrique courtoise mais aussi l'idéologie de la *fin'amor* qui sont dénoncées dans le *Roman de Fauvel* remanié du manuscrit français 146.

### **Le Banquet et les Joutes, mises en scène allégoriques de la lutte du bien et du mal**

Mettant en scène des festivités curiales et des comportements régis par le code moral aristocratique, les épisodes du Banquet et des Joutes représentent des moments de sociabilité courtoise. Signalons en particulier les Vices saluant « courtoisement » Dame Vaine Gloire (v. 4322-4323), les moments de musique égayant le festin (v. 4701-4709), ou bien encore la carole – danse emblématique de la courtoisie depuis le premier *Roman de la Rose* – à laquelle les convives prennent part (v. 4717-4727). Par ailleurs, les épisodes du Banquet et des Joutes s'inscrivent en rupture avec la sociabilité courtoise et partagent un certain nombre de caractéristiques communes qui les éloignent du divertissement littéraire à destination aristocratique : l'opposition allégorique du bien et du mal, une ambiance de sacralité, et un discours d'édification chrétienne. Nous étudions ces trois éléments dans les sections suivantes.

#### *De l'opposition symbolique à la lutte armée entre le bien et le mal*

Deux remarques préliminaires doivent être faites. D'une part, les scènes de festivités aristocratiques fournissent un cadre narratif idéal pour des énumérations à valeur allégorique : « Feasts, together with journeys and battles, are among the commonest allegorical themes of narrative satire; they offer the satirist a framework to organize proliferating descriptions easily invested with symbolic meanings. »<sup>178</sup> D'autre part, il y a une gradation très nette entre les deux épisodes – de l'opposition symbolique

<sup>178</sup> *Id.*, « The *Chronique métrique* and the Moral Design of BN fr. 146 », *op. cit.*, p. 481.

à la lutte armée entre les Vertus et les Vices –, séparés par la nuit de noces et le Charivari. Ainsi, le Banquet et les Joutes constituent, au second degré de lecture, des scènes allégoriques représentant le conflit plus ou moins violent du bien et du mal dans le monde.

a) Le Banquet : l'opposition symbolique entre les Vertus et les Vices

Le Banquet met en scène les réjouissances gastronomiques, bachiques et musicales auxquelles s'adonnent Fauvel et ses convives, les Vices. Les Vertus, ces « Dames opposites aus vices » (v. 4653), assistent également au festin mais elles se tiennent à distance des impies et refusent de prendre part aux festivités : elles « sont estranges, / Qui leur cuer ont a Dieu et as anges » (v. 4722-4723). À la joie brutale de la *mesnie fauveline*, répond la sobriété des Vertus : les convives mangent et boivent avec gloutonnerie et démesure (v. 4595-4597, 4613-4615, 4642-4644), alors que les Vertus se comportent avec sagesse (v. 4510-4512, 4655-4658), se gardent de consommer l'entremets (v. 4666-4668) et que la nourriture leur est servie par Abstinence, Sobriété, Atempérance, Neteté et Mesure (v. 4670-4672) ; ils jouent de la musique et prennent part à la carole, alors qu'elles se tiennent à l'écart (v. 4717-4727). L'enthousiasme de Fauvel, qui invite ses hôtes à la gaieté, au rire et au chant (v. 4517-4526), tranche nettement avec les lamentations des Vertus, qui ne peuvent se résoudre à chanter (v. 4531-4533). Le contraste est syntaxiquement souligné par l'emploi de la conjonction adversative *mais* :

« Chascuns se jeit et esbanie  
Et demaint joliete vie,  
Rie, chante et face joie ! »  
De ce faire trop fort les proie :  
Touz et toutes le saluerent  
Gentement et l'en mercierent.  
Mes les Vertus dirent entr'elles :  
« Lasses, comment chanteront celes  
Qui cheües sont en orphenté ?  
Or soit pose qu'aions chanté ! » (v. 4524-4533)

Le refus du chant par les Vertus, qui se tiennent volontairement à l'écart des festivités du Banquet, concorde avec la consubstantialité de la musique et de la joie, soulignée par Guillaume de Machaut dans son *Prologue* :

Et musique est une science  
 Qui vuet qu'on rie et chante et dance.  
 Cure n'a de merencolie,  
 Ne d'homme qui merencolie  
 A chose qui ne puet valoir,  
 Eins met tels gens en nonchaloir.  
 Partout ou elle est, joie y porte;  
 Les desconfortez reconforte,  
 Et nès seulement de l'oïr  
 Fait elle les gens resjoïr<sup>179</sup>.

Pour autant, les Vertus ne vont pas se retenir de chanter (PM 78), mais le ton sombre et violent de leur chant – redoublé par celui du narrateur (PM 79-82), dont la voix se confond significativement avec celle des Vertus dans une dénonciation commune du vice<sup>180</sup> – marque un contraste très net avec l'ambiance du Banquet :

Once again, the voices of the disciples of Christ are heard in judgment, this time embodied in the Virtues [...] In effect they drive out demons; they ensure the destruction of Fauvel and his crew at what would seem to be one of his moments of triumph, his (hollow) marriage to Vaine Gloire<sup>181</sup>.

Située au moindre degré de violence dans la gradation du conflit entre le bien et le mal, la fracture entre les Vertus et les participants au Banquet traduit une opposition d'ordre moral entre un comportement valorisé, fait de mesure et de sobriété, et un comportement dévalorisé – qui se révèle d'autant plus choquant qu'il est le propre de « gent de grant noblesce » (v. 4698), qui devraient montrer l'exemple de la vertu et sont en réalité les plus vicieux. Comme nous l'avons déjà signalé, l'opposition symbolique entre la sobriété des unes et la gloutonnerie des autres est visuellement résumée par la succession étagée des trois miniatures aux folios 32v-33r<sup>182</sup>.

<sup>179</sup> Guillaume de Machaut, *Œuvres*, éd. Ernest Hoepffner, Paris, SATF, 1908-1921, t. I, p. 9: v. 85-94.

<sup>180</sup> Voir nos considérations à ce sujet aux p. 167-177.

<sup>181</sup> Edward H. Roesner, « Labouring in the Midst of Wolves », *op. cit.*, p. 225.

<sup>182</sup> Cf. Nancy F. Regalado, « The *Chronique métrique* and the Moral Design of BN fr. 146 », *op. cit.*, p. 488-489.

## b) Les Joutes : la lutte armée des Vertus et des Vices

Le contraste entre les Vertus et les Vices mis en scène au Banquet est amplifié en lutte armée dans l'épisode des Joutes, à la faveur de l'exploitation du schéma allégorique topique de la psychomachie. La densité signifiante de la scène est assurée par le jeu intertextuel avec un modèle littéraire à la fois ancien (la *Psychomachia* de Prudence) et récent (le *Tournoiment Antechrist* de Huon de Méry), dont le code allégorique est immédiatement révélé :

Or vous diré je mon cuider  
 Des armes que les Vices ont.  
 De mauvese volenté sont :  
 Tuit d'un acort font un mestier,  
 C'est mal faire et mal traitier ;  
 Tuit se maintiennent en ordure,  
 Si que par raison et droiture  
 Ors paremens doivent avoir,  
 Combien qu'aient assez avoir. (v. 5200-5208)

La difformité morale des Vices est signifiée par la laideur de leurs armes – dont le narrateur, en exégète, donne une description moralisante : « Leurs banieres sont de diffame » (v. 5212). L'opposition des Vices, chevaliers du mal, et les Vertus, chevaliers du bien, revêt, dans le contexte narratif de la psychomachie, une solennité et une sacralité nouvelles, que la « glose » musicale contribue à souligner. Ainsi, la PM 77 « Confortamini in Domino », qui accompagne l'arrivée des Vertus chez leur hôte et la préparation de leurs armures et chevaux en vue des Joutes, associe le camp des Vertus à Dieu et celui des Vices au diable : « Induite vos armatura Dei, ut possitis stare adversus insidias diaboli. »<sup>183</sup> La pièce musicale contribue à réactualiser le schéma de la psychomachie dans sa forme la plus sacrée qui soit, et en fournit l'exposition allégorique : le tournoi opposant les Vertus et les Vices symbolise le combat des forces du bien et des forces du mal. Le motif du conflit entre les légions de Dieu et les armées du diable est répété à foison tout au long du texte ; il est donc certainement inutile de signaler ici davantage que quelques exemples parmi les plus significatifs. Les Vices sont associés au diable : « Il paroît que dyable amenez / Les eüst

<sup>183</sup> Traduction : « Revêtez-vous des armes de Dieu, afin de pouvoir résister aux ruses du diable. »

en cele pourprise!» (v. 4982-4983) Les Anges et Archanges exhortent les Vertus à lutter contre le diable : «Estote fortes in bello et pugnate cum antiquo serpente» (PM 92). Au moment du Triomphe des Vertus, Fortune promet un châtement exemplaire pour Fauvel : «cum principe demonium perpetuo passurus» (PM 113). La conflictualité du bien et du mal – et la promesse de la défaite des partisans du mal – est, encore une fois, visuellement soulignée par la miniature n° 69 (fol. 38r, col. c), où Fauvel observe l'arrivée des Vertus du haut d'une tour, qui se trouve dessinée en dehors du cadre de la miniature et de la justification du folio : «C'est la seule fois que Fauvel ne trouve pas place à l'intérieur de la miniature même : visuellement et symboliquement, le voilà rejeté dans le néant du hors-texte, espace de silence où s'abolit sa puissance.»<sup>184</sup>

### *Prières, miracles et sacralité*

Deux stratégies textuelles en particulier permettent d'introduire une tonalité sacrée dans l'œuvre à l'occasion de la narration allégorique de la psychomachie : l'intégration abondante de pièces musicales d'origine (pseudo-)liturgique (antiennes, versets, répons), et l'interpolation des deux apparitions miraculeuses auxquelles assiste le narrateur témoin direct le matin des Joutes. Par l'ambiance religieuse dont elles imprègnent la diégèse, ces manœuvres de réécriture du *Roman de Fauvel* induisent un processus d'allégorèse chrétienne de la fable des Noces de Fauvel et Vaine Gloire.

Alors que la Complainte et le Charivari exploitaient un fonds vernaculaire courtois – ou sa version dévoyée, obscène ou absurde – chanté par Fauvel et ses imitateurs, le Banquet et les Joutes mettent en scène un fonds liturgique ou pseudo-liturgique latin, chanté par les Vertus ou par le narrateur. Le contraste entre les deux répertoires correspond bien au fait que, tandis que la Complainte et le Charivari consistent en une représentation du mal et en son imitation, le Banquet et les Joutes constituent une mise en scène du conflit entre le bien et le mal. Ainsi, les Vertus «devotes» (v. 4790) chantent des prières et des actions de grâce durant la Veillée des Joutes afin de préparer le combat. Elles dénoncent l'iniquité de leurs adversaires (PM 83 : «Qui cogitaverunt supplantare gressus nostros, iniquitates meditati sunt in corde tota die constituentes prelia.») ; elles remercient le

<sup>184</sup> Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir*, op. cit., p. 343.

Seigneur pour la sollicitude de l'hôte qui les a accueillies (PM 88); elles réclament «le secours et l'aide» (v. 4775) de Dieu (PM 84, Répons, Prière, PM 86), de la Vierge Marie (PM 85) et du Christ (PM 87). La PM 85 «In hac valle miserie» est l'adaptation d'une séquence attribuée à Adam de Saint-Victor :

In hac valle miserie  
 Mater succurrat filiae;  
 Hic caelestes excubiae  
 Nobiscum stent in acie.  
 Mundus, caro, daemonia  
 Diversa movent praelia;  
 Incursu tot phantasmatum  
 Turbatur cordis sabbatum<sup>185</sup>.

La réécriture mérite un examen attentif. La pièce a d'abord été *fauvelisée* de façon manifeste par le remplacement des deux derniers vers et l'ajout des noms de Fauvel et Vaine Gloire: «Fauvel et Vana Gloria / Parant nobis contraria.» (PM 85, v. 8-9) Par ailleurs, l'instance d'énonciation de la pièce originale a été subtilement modifiée. Alors que, dans le texte d'Adam de Saint-Victor, une voix collective (*nobiscum*) prie pour que la Vierge Marie vienne en aide à sa fille, dans la version remaniée, le référent du *nous* change, et l'adresse à la Vierge est désormais directe :

In hac valle miserie  
 Nobis succurras hodie,  
 Mater misericordie,  
 Nam hostes sunt in acie<sup>186</sup>. (PM 85, v. 1-4)

Ainsi modifiée, la pièce musicale concorde parfaitement avec la situation diégétique à laquelle elle est intégrée: les Vertus chantent (*nobis succurras*) et prient la Vierge Marie (*Mater misericordie*) pour qu'elle les protège de leurs adversaires (*hostes*) aux Joutes (*in acie*). Ainsi, les chants de prière placés dans la bouche des Vertus sont omniprésents sur le folio 33v (PM 83-88), contrastant très nettement avec les pages précédentes décrivant le Banquet infernal et les pages suivantes consacrées au Charivari. Les prières et actions de grâce des Vertus sont encore répétées dans l'épisode

<sup>185</sup> Texte cité dans: Emilie Dahnk, *L'hérésie de Fauvel, op. cit.*, p. 181.

<sup>186</sup> Traduction: «Dans cette vallée de misère nous te supplions de nous secourir aujourd'hui, Mère de miséricorde car les ennemis sont sur le champ de bataille.»

même des Joutes, au moment de s'équiper avant le début des combats (PM 102 et PM 104-107) ; les prières à Dieu, au Christ, à la Vierge Marie des Vertus sont accompagnées par la voix du narrateur témoin direct, qui prie la Sainte Vierge : PM 103 « Sancta et immaculata virginitas ».

L'épisode des Joutes intègre deux apparitions miraculeuses, dont le narrateur interne est le témoin le matin même des combats : l'échelle céleste gravie par des Anges et Archanges – inspirée de la vision de Jacob (Gn 28.11-17) – (fol. 37r), et le pavillon de la Vierge entourée des saints et offrant le pain et le vin aux Vertus (fol. 37v-38r). Ces apparitions constituent la réponse aux prières des Vertus, qui avaient invoqué le secours de Dieu et de la Vierge durant la veillée des Joutes. Le double miracle est l'occasion d'une nouvelle efflorescence de pièces musicales d'inspiration liturgique. Les Anges et Archanges chantent les PM 91-92 pour reconforter les Vertus (« Filie Jherusalem, nolite timere », PM 91) et les exhorter au combat (« Estote fortes in bello », PM 92), ainsi que la PM 93, séquence non liturgique, directement adressée aux dames : « Virgines egregie, / Virgines sacrate, / Coram vestri facie / Sponsi coronate ! » (PM 93, v. 1-4) Les Vertus se mettent à chanter des louanges en retour, afin de remercier la Vierge de son apparition (PM 95-97) : « Dignare nos laudare te, virgo sacrata » (PM 96).

L'apparition de la Vierge fournit également l'occasion de mettre en scène une célébration eucharistique fictionnalisée, à travers l'offrande miraculeuse du pain et du vin – identifiés par le narrateur comme le corps et le sang du Christ (v. 5099-5120) – et leur consommation par les Vertus (v. 5121-5136). La scène est inscrite en antagonisme avec celle du Banquet des noces de Fauvel et Vaine Gloire, opposant la nourriture diabolique à la nourriture céleste. L'offrande des espèces est précédée par la pièce liturgique PM 98, chantée par la Voix céleste, qui atteste de la sacralité des nourritures miraculeusement apparues. Leur consommation est quant à elle précédée par la pièce liturgique PM 99, dans laquelle est mis en abyme le chant du *Gloria*, transformant la scène en pastiche de messe. De manière générale, les pièces musicales d'inspiration liturgique remplissent une fonction essentielle en préparant et en autorisant le moment de la performance eucharistique : « In fact, the ensemble of these chants (and pseudo-chants) incorporates the surprising spectacle of a religious service, even an entire liturgical office, in the midst of this secular narrative. »<sup>187</sup>

<sup>187</sup> Michelle Bolduc, « Musical Multilingualism », *op. cit.*, p. 307.

L'ambiance de sacralité créée par la double apparition miraculeuse invite, de fait, à une allégorèse christianisante du récit des Noces de Fauvel, dont la « glose » musicale fournit les clés de lecture. Le thème qui ressort principalement des pièces musicales est en effet celui de l'Incarnation du Christ<sup>188</sup>. La présence abondante de pièces liturgiques tirées de l'Avent (PM 109, 110), du Cycle de la Nativité (PM 91, 97, 99, 100, 101, 103, 108) ou de l'Épiphanie (PM 98)<sup>189</sup> trouve sa justification dans cette perspective, puisqu'elles désignent l'avènement du Christ venu sauver l'humanité. La PM 100 « *Verbum caro factum est et habitavit in nobis, cujus gloriam vidimus, quasi unigeniti a patre, plenum graciae et veritatis* », commentaire à l'offrande du pain et du vin, se trouve exactement au milieu du fol. 38r, visuellement mise en valeur en plein centre du texte, comme mérite de l'être le dogme fondamental de la foi chrétienne. La PM 101 « *Dum ortus fuerit sol de celo* » annonce la venue du Christ, alors que le texte narratif entame le récit des Joutes: « *Li solaus qui terre enlumine / Droitement sus tierce chemine* » (v. 5163-5164). Conformément à l'assimilation traditionnelle du Christ à la lumière du soleil<sup>190</sup>, la pièce musicale fournit la clé de lecture pour comprendre la psychomachie dans toute sa densité allégorique: le soleil qui ouvre les Joutes et annonce donc le triomphe des Vertus, c'est le Christ – qui est venu sauver le monde au moment de l'Incarnation, et reviendra le juger à la Parousie. La

<sup>188</sup> Ce thème est également très représenté dans le corpus des gloses à l'*Ovide moralisé*, cf. p. 564-565 entre autres.

<sup>189</sup> « [...] pieces drawn from the liturgy of Advent and Christmas allowed the collected Virtues to express their expectation of the arrival of their saviour (or trust in him) during the preparations for the joust (p.mus. 91-110, *passim*). » Susan Rankin, « The "*alleluyes, antenes, respons, ygnes et verssez*" in BN fr. 146 », *op. cit.*, p. 423. Voir les p. 445-456 pour les pièces musicales concernées.

<sup>190</sup> L'assimilation du Christ au soleil et à sa lumière se fonde sur plusieurs passages bibliques. Le prophète Malachie annonce ainsi que « se lèvera le soleil de la justice » (« et orietur vobis timentibus nomen meum sol iustitiae », Mal 4.2). À l'occasion de la Présentation de Jésus au Temple, le vieillard Symeon reconnaît en l'enfant la « lumière pour éclairer les nations païennes » (« lumen ad revelationem gentium et gloriam plebis tuae Israel », Lc 2.32). L'hymne *Iam, Christe, sol iustitiae* (x<sup>e</sup> siècle) reprend cette métaphore, de même que l'auteur de l'*Ovide moralisé* dans l'allégorèse de la fable de Daphné et Apollon: « [...] Jhesus, ou tous biens habonde, / Li Filz Dieu, lumiere dou monde, / Solauz qui tout home enlumine », *L'Ovide moralisé. Livre 1*, éd. Craig Baker, Marianne Besseyre, Mattia Cavagna, *et al.*, Paris, SATF, 2018, t. II, p. 172: v. 3221-3223.

tonalité prophétique de la voix (le texte est tiré de Jon 4.8), l'emploi du temps futur pour annoncer la venue du Christ, l'intégration de la pièce au moment de l'ouverture des Joutes – ce sont là autant d'éléments qui contribuent à renforcer l'impression d'optimisme se dégageant du texte : après son Incarnation, la seconde venue du Christ fera tomber Fauvel, fourrier de l'Antéchrist, dont le règne est perçu – dans une vision eschatologique de l'histoire – comme annonciateur de la fin des temps. Cette lecture est confirmée par la PM 115, chantée par Fortune au moment de son apparition devant les Vertus :

Plebs fidelis Francie  
 Laudat Deum glorie,  
 Mundi redemptorem,  
 Qui dat [...]  
 Et se contra scelera  
 Falvellique federa  
 Prebet deffensorem<sup>191</sup>. (PM 115, v. 1-9)

La «glose» musicale contribue donc à placer l'histoire de Fauvel dans la perspective grandiose et éclairante de l'histoire chrétienne : l'Incarnation et la Passion du Christ ont servi à lutter contre tous les Fauvel en rachetant l'humanité du Pêché originel – un tel enseignement anagogique étant déjà présenté, dès le livre 1, par la PM 15, où est développée l'image du clou, *clavus* – évoquant la Passion – qui devient la clé, *clavis* ouvrant à l'homme les portes du Royaume éternel : «Clavus in clavem vertitur» (PM 15, v. 24). De même qu'il est poussé hors-champ par les Vertus (miniature n° 69, fol. 38r, col. c), Fauvel se trouve complètement exclu de la scène miraculeuse d'apparition de la Vierge (v. 5065-5142) : son nom n'apparaît plus, les pièces musicales ne sont pas *fauvelisées*. Il est chassé du livre, comme il va l'être du royaume de France. Seules l'intervention de la Vierge, l'Incarnation du Christ peuvent permettre d'abattre Fauvel. Le *Roman de Fauvel* du manuscrit français 146 s'efforce de le rappeler, en plaçant la ferveur de la foi au cœur de la quête du Salut collectif et individuel.

<sup>191</sup> Traduction : «Le peuple fidèle de France célèbre le Dieu de gloire, Le rédempteur du monde qui lui donne [...] et qui s'offre lui-même, contre les crimes et les alliances de Fauvel comme son défenseur.»

### Un texte d'édification chrétienne

La Complainte et le Charivari ne sont pas à proprement parler des épisodes allégoriques : quoiqu'ils mettent évidemment en scène la figure allégorique de Fauvel, ils ne présentent pas de signification seconde et peuvent être lus au premier degré dans le cadre de la fable allégorique du second livre du *Roman de Fauvel*. Par ailleurs, ils ne comportent pas un enseignement moral bien défini, si ce n'est la dénonciation du cheval par le spectacle grotesque de ses mensonges. Le Banquet et les Joutes, en revanche, sont des scènes proprement allégoriques, qui recèlent une *senefiance* cachée (la lutte du Bien et du Mal, de Dieu et du diable) et nécessitent une exégèse permettant de mettre au jour l'enseignement moral du texte.

Si l'énumération complaisante des mets et des vins peut pousser à lire la scène du Banquet comme un exercice de style ou une célébration des plaisirs de la vie de cour, la profusion même des aliments nous semble confirmer qu'elle consiste plutôt en une dénonciation morale de la glotonnerie, de l'ivresse et, de manière générale, de la démesure et de la satisfaction dérégulée des sens<sup>192</sup> : de même que l'hypertrophie lyrique du chant de Fauvel trahit sa fausseté et marque le rejet dont la poésie courtoise fait l'objet, l'hypertrophie gastronomique du Banquet révèle le caractère vicieux d'un tel festin et implique sa condamnation par le narrateur<sup>193</sup>. Ainsi, dans la partie moralisée de la description du festin (v. 4594-4651), le narrateur note, à propos de plats rappelant les mets servis au banquet donné par Satan dans le *Songe d'Enfer* de Raoul de Houdenc :

Tel viande doivent menger  
Gent qui servent de losenger :  
Tel sont et de trop pire guise  
Ceus qui par [liege?<sup>194</sup>] ont mestrise. (v. 4622-4625)

<sup>192</sup> Sur le péché de *gula* et ses liens avec l'animalité, voir : Bruno Laurioux, *Manger au Moyen Âge. Pratiques et discours alimentaires en Europe aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, Paris, Hachette, 2002, p. 126-129.

<sup>193</sup> L'ambiguïté du texte s'inscrit ainsi subtilement dans la logique du « déniement complaisant » : « Le moyen le moins risqué de faire place aux plaisirs de bouche reste encore ce que l'on pourrait appeler le déniement complaisant : les plaisirs en question y sont convoqués pour être mieux condamnés, *gula* est vaincue au final, mais après avoir eu tout le temps de s'exprimer. » *Ibid.*, p. 149.

<sup>194</sup> « Dans le manuscrit, le mot a été gratté, et une main qui n'a rien à voir avec celle qui a écrit le reste du vers a réécrit par-dessus un mot quasi illisible de quatre lettres

À la fin du premier livre déjà, le narrateur condamne l'excès des fêtes et des fastes de la noblesse, au regard de l'avènement du Jugement dernier et de la menace de la mort éternelle :

Trop pouvre est l'orgueil de ce monde  
 Car c'est la vatee parfonde  
 De meschief plainne et de douleur :  
 N'i doit avoir boban ne feste  
 Fors qu'a ceus qui torchent la beste  
 Qui toute est de fauve couleur (v. 1119-1124)

À l'opposé des Vices, la conduite qu'adoptent les Vertus assistant au Banquet (v. 4652-4679) fournit le modèle du comportement que tout chrétien devrait adopter face aux tentations du monde :

N'orent cure d'autres espices  
 Fors que des habondans delices  
 Qu'elles orent a Dieu penser :  
 De ce ne les puet nuls tenses! (v. 4676-4679)

Tel est le premier enseignement tropologique du texte : adopter le comportement des Vertus, c'est-à-dire se détacher des biens matériels (dans la tradition du *contemptus mundi*) et s'absorber dans la contemplation du monde céleste.

L'épisode des Joutes fournit, quant à lui, d'abord l'occasion d'enseigner que la virginité est la première des vertus nécessaires au salut du chrétien. Ainsi, la PM 93 « Virgines egregie », chantée par les Anges et Archanges à l'intention des Vertus, décale le propos du texte narratif. Plutôt que de « conforter » (v. 5007) les Vertus, les Anges et Archanges, s'adressant aux « virgines », font l'éloge de la virginité :

Flore pudicie  
 Vestre reservato,  
 Carnalis lascivie  
 Motu refrenato,  
 Debito mundicie  
 Premio donato,

---

(*leige*?) que Langfors lit comme *liege*; ce terme intervient au v. 1650 et au v. 4171, désignant une quantité négligeable. » *Le Roman de Fauvel*, éd. Armand Strubel, *op. cit.*, p. 565, n. 1.

Assidetis socie  
 Virginali nato<sup>195</sup>. (PM 93, v. 17-24)

Ce décalage peut être interprété comme une préfiguration de l'apparition miraculeuse de la Sainte Vierge quelques vers plus loin (*cf.* v. 5065 *sqq.*) ou comme la mise en lumière de la primauté de Virginité parmi les Vertus – c'est pour consoler Virginité en particulier que la Vierge Marie apparaît (v. 5072-5075)<sup>196</sup>. Il peut également être interprété au second degré, sur le plan de l'épaisseur allégorique du texte. Ainsi, alors que Virginité est *littéralement* en train de vaincre Charnalité dans les Joutes, la PM 111 donne-t-elle la clé de lecture allégorique de la psychomachie : « Virgineus sensus qui superat / Et bene sensus carnales superat »<sup>197</sup>. En glissant du niveau de la fable (combat des chevaliers Virginité et Charnalité) au niveau topologique (lutte du sentiment virginal et des sens de la chair), la pièce musicale éclaire la densité morale de la scène, au sens où la psychomachie est, dès le modèle antique de Prudence, à la fois combat de l'âme et combat pour l'âme, c'est-à-dire rivalité pour le Salut du chrétien.

La lecture allégorique de l'épisode des Joutes se trouve encouragée par la « glose » musicale, qui opère avant le texte narratif une distinction importante. Après avoir décrit les armes de Virginité, le narrateur entreprend de décrire celles des autres Vertus (*li* au vers 5316 renvoie à Virginité) :

De ces armes armées furent  
 O li, si que tous l'aperçurent :  
 Chasteté et Religion,  
 Repentance, Confession,  
 Penitance et Abstinence,  
 Honesté et Benivolence  
 Et environ cent virges vroies (v. 5315-5321)

<sup>195</sup> Traduction : « En conservant la fleur de votre chasteté et en réfrénant l'impulsion de la lasciveté de la chair, vous recevez la récompense due à la pureté et vous siègez comme compagnes de celui qui est né d'une vierge. »

<sup>196</sup> Le lien particulier entre la Vierge Marie et Virginité avait déjà été souligné précédemment : « C'est a savoir Virginité / Qui est de si grant dignité / Que par cele Diex aombrier / En la Vierge pour descombrer / Nous de la peine pardurable / Se vout par maniere mirable. » (v. 4358-4363)

<sup>197</sup> Traduction : « Le sentiment virginal qui l'emporte / Sans difficultés triomphe des sens de la chair ».

La discrimination entre Vertus et vierges, faite pour la première au v. 5321 (fol. 39r, col. b) dans le texte narratif, est présentée plus tôt dans l'apparat musical. Ainsi, les rubriques du folio 38v, colonne b différencient les unes des autres : « Vertuz parlent » (introduisant la PM 102) et « Les vierges parlent » (introduisant les PM 104-107). Le chant des Vertus – qui s'apprêtent à lutter contre les Vices – est plus directement lié à la fable : « Esto nobis Domine, turris fortudinis a facie inimici »<sup>198</sup> (PM 102). À l'inverse, le chant des Vierges en est plus éloigné, consistant essentiellement en un commentaire sur leur statut d'épouses du Christ : « Adoremus Dominum, quia ipse est sponsus et salvator noster » (PM 104). Ayant noté que les PM 104-107 sont toutes directement ou indirectement tirées de l'Office de sainte Agnès, Susan Rankin conclut :

To find material for the virgins to sing, the Fauvel composer had turned to one of the best-known offices for a virgin; in a straightforward sense this office provided material suitable for the virgins of the *Fauvel* story to sing, dwelling on their chastity in this world and anticipation of their Lord's arrival as a bridegroom<sup>199</sup>.

La distance entre la lettre de la fable et les pièces musicales attribuées aux vierges traduit la fonction d'allégorèse que remplissent ces dernières au sein de l'épisode des Joutes : la présence des vierges matérialise l'enseignement tropologique que le narrataire doit tirer du combat chevaleresque des Vertus.

Ainsi, l'apparat musical élabore un double discours, en parallèle à la narration des Joutes : la mise en valeur de la virginité des Vertus et la distinction entre les Vertus et les vierges. Remplissant une fonction péritextuelle de commentaire, la « glose » musicale oriente clairement le lecteur – souvent avant que le texte narratif ne le fasse – vers une lecture au second degré de la fable, nécessaire au décodage de la *sententia* allégorique et donc à l'*utilitas* morale du texte : la virginité est la clé du salut de l'âme. Le narrateur le précise finalement, au moment du Triomphe des Vertus : « ces dames qui jousté ont / Sont celles [...] sanz leq queles nul qui vive / A voie de sauvement n'arrive » (v. 5677-5682). Au folio précédent (fol. 41r), la PM 115 l'annonçait déjà par la bouche de Fortune :

<sup>198</sup> Traduction : « Sois pour nous, Seigneur, une tour puissante face à l'ennemi. »

<sup>199</sup> Susan Rankin, « The “*alleluyes, antenes, respons, ygues et verssez*” in BN fr. 146 », *op. cit.*, p. 451.

Plebs fidelis Francie  
 Laudat Deum glorie,  
 Mundi redemptorem,  
 Qui dat ei munera  
 Ad sananda vulnera  
 Virginum splendorem<sup>200</sup> (PM 115, v. 1-6)

Ce n'est naturellement pas un hasard si Vaine Gloire a causé la perte des cinq vierges folles (*cf.* v. 4114-4117) : l'opposition des vierges folles et sages (voir aussi la PM 21, v. 4-5) s'inscrit dans la mise en tension générale des justes et de Fauvel, de Dieu et du diable, du bien et du mal.

Au sein de l'épisode des Joutes, la double apparition miraculeuse fournit enfin l'occasion d'un enseignement capital : elle dit en effet que les prières des justes sont exaucées puisque les Vertus, qui, à la veille du tournoi, avaient demandé l'aide de Dieu et l'intercession de la Vierge, ont bénéficié, le matin des combats, du réconfort des Anges et Archanges et de l'offrande du pain et du vin par la Sainte Vierge. Le commentateur extradiégétique du narrateur souligne le rôle de Dieu dans la victoire des Vertus : « Nam Deus hinc aderat. »<sup>201</sup> (PM 111, v. 3) Or, dans l'économie globale du *Roman de Fauvel* interpolé, les prières des Vertus font écho à la prière que le narrateur adresse à la Vierge Marie et à Dieu à la fin du livre II, après sa déploration finale sur l'état du Jardin de France. La réponse apportée par Dieu et Marie aux prières des Vertus, qui leur permet d'emporter la victoire contre les Vices au cours des Joutes, suggère donc que les prières du narrateur obtiendront, elles aussi, une réponse favorable : l'issue heureuse des événements intradiégétiques (la défaite des Vices), assurée par la prière des Vertus, préfigure celle des événements extradiégétiques (la chute de Fauvel), demandée par la prière du narrateur. Par ailleurs, le *Roman de Fauvel* remanié présente une cohérence très aboutie : aux prières de la fin du second livre, répondent la prière à l'Esprit Saint de la fin du premier livre. Alors que les prières à Dieu et à la Vierge Marie garantissent le triomphe des Vertus sur les Vices et nourrissent

<sup>200</sup> Traduction : « Le peuple fidèle de France célèbre le Dieu de gloire, le rédempteur du monde qui lui donne en guise de remède pour soigner ses blessures la splendeur des vierges ». Sur la métaphore de la guérison et les liens entre registre satirique, consolation philosophique et fonction « médicale » du texte, voir : Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir, op. cit.*, p. 222-225.

<sup>201</sup> Traduction : « Car Dieu, en l'occasion, a prêté assistance. »

l'espoir d'une victoire des justes sur la *mesnie fauveline*, la prière au Saint-Esprit soutient l'inspiration du narrateur, qui peut ainsi accomplir sa tâche de conseiller pour éclairer le prince et garantir le salut du royaume. L'esprit d'optimisme du *Roman de Fauvel* remanié confère donc son unité d'ensemble à l'œuvre.

Dans les épisodes du Banquet et des Joutes, le *Roman de Fauvel* déploie un discours allégorique explorant d'une part l'histoire chrétienne et la façon dont elle peut éclairer – dans les deux sens du terme : expliquer et illuminer – la destinée du royaume de France, fournissant d'autre part des injonctions d'ordre tropologique destinées à assurer le salut individuel du chrétien. Le *Roman de Fauvel* remanié se pare donc d'une dimension d'édification chrétienne, par laquelle le lecteur est invité à lire le texte infiniment au-delà du voile de la fable, comme une allégorie riche d'un sens à décrypter à la lumière de la Révélation chrétienne. La rupture est nette avec la critique contre Fauvel – qui constitue le cœur du *Roman de Fauvel* original – et tient probablement à l'emploi significatif que le remanieur a fait, dans l'interpolation des Noces de Fauvel, de textes littéraires vernaculaires.

### Dénonciation de la poésie courtoise, promotion de la poésie philosophique et morale

Dans les deux longues interpolations narratives qu'il a composées, le remanieur du *Roman de Fauvel* fait un usage ambivalent du répertoire lyrique courtois. S'inscrivant dans une relation de pastiche et non de parodie – c'est-à-dire, conformément à la typologie proposée par Gérard Genette<sup>202</sup>, d'imitation plutôt que de transformation –, l'intégration du répertoire lyrique dans le *Fauvel* remanié pourrait s'apparenter d'une part à un divertissement poétique de clercs, d'autre part à la satisfaction de l'attente d'un lectorat aristocratique. Les clercs se nourrissent de leurs lectures pour entremêler dans leur œuvre, transformée en compilation multiple et polymorphe, des corpus poétiques d'origines diverses et pour les entrelacer par une sorte d'exercice de pure virtuosité littéraire. Quant aux lecteurs aristocratiques du *Roman de Fauvel*, ils sont férus de lyrique courtoise – qui appartient par excellence à la culture des gens de cour – et

<sup>202</sup> Gérard Genette, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982, p. 37.

trouvent sans doute un plaisir esthétique à la reconnaissance intertextuelle de thèmes et motifs familiers, tout en désirant probablement la présence de ce répertoire spécifique dans un texte à interpolation musicale, à l'exemple du *Roman de Guillaume de Dole* de Jean Renart. Cependant, précisément parce que l'expression poétique courtoise du *Roman de Fauvel* relève du pastiche plutôt que de la parodie, nous avons suggéré qu'en associant la *fin'amor* aux forces du mal (Complainte de Fauvel) ou à ceux qui l'imitent (Charivari), le remanieur entend dénoncer l'éthique courtoise et condamner la poésie lyrique qu'elle nourrit. L'intégration de pièces musicales courtoises dans le *Roman de Fauvel* constitue donc principalement une critique de la courtoisie. Ainsi, l'intégration grossière d'un répertoire lyrique décalé et inadapté fait éclater le dispositif textuel, parce que, mise en scène comme une fraude dans la bouche d'un tricheur, la lyrique courtoise se trouve dénoncée elle-même comme une fraude.

La critique de la poésie courtoise ne saurait cependant être une fin en soi. Elle débouche sur la promotion d'une poésie philosophique qui puisse la remplacer et dont l'épisode des Noces de Fauvel fournit un exemple concret, enrichi par l'exploitation d'une littérature vernaculaire à haute valeur morale : le remanieur se refuse à proposer une poésie uniquement vouée au plaisir et au divertissement, incarnée de façon emblématique par la lyrique courtoise, mais veut au contraire offrir à son lecteur une poésie porteuse de sens, inscrite dans l'héritage de la littérature allégorique chrétienne (*Tournoiement Antechrist* de Huon de Méry) ou du roman «réaliste» d'inspiration morale (*Roman du Comte d'Anjou* de Jean Maillart). Réécriture du schéma allégorique de la psychomachie mettant en scène le combat entre l'armée de Dieu (composée des Vertus, des Archanges et de la chevalerie arthurienne) et celle de l'Antéchrist (composée des Vices, des dieux païens et de paysans), le *Tournoiement Antechrist* trouve une conclusion tropologique individuelle : la flèche décochée par Vénus contre Virginité, que celle-ci évite en s'abritant dans une abbaye avec Chasteté, vient frapper le narrateur à l'œil ; ce dernier confie donc que c'est pour échapper aux dangers de l'amour qu'il a pris les habits de religion<sup>203</sup>. Avatar du conte de la « fille aux mains coupées »<sup>204</sup>,

<sup>203</sup> Cf. Sylvie Lefèvre, «Huon de Méry», dans *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Âge*, éd. Geneviève Hasenohr et Michel Zink, *op. cit.*, p. 707-708.

<sup>204</sup> Sur ce conte-type, aussi connu sous l'étiquette de la « fille sans mains », voir : Antti Aarne et Stith Thompson, *The Types of the Folktale. A Classification and*

le *Roman du Comte d'Anjou* narre l'histoire prétendument véritable d'une jeune fille menacée par le désir incestueux de son père. La vérité du récit tient pourtant surtout à la leçon tropologique qui y est délivrée, portant sur l'inconstance de la fortune et la valeur de l'espérance en Dieu, et fournissant au lecteur un modèle de comportement chrétien en la personne de la jeune héroïne<sup>205</sup>. Signalons d'ailleurs qu'on trouve, dans le prologue du *Roman du Comte d'Anjou*<sup>206</sup>, une critique de la poésie de divertissement parfaitement semblable à celle que nous décelons dans le remaniement du *Roman de Fauvel*. Le narrateur y dénonce d'abord les fables des romans de chevalerie :

Maint ont mis leur temps et leurs cures  
 En fables dire et aventures ;  
 Li uns dit bourdes, l'autre voir,  
 Si com il sevent concevoir ;  
 Li uns de Gauvain nous raconte,  
 L'autre de Tristan fet son conte (v. 1-6)

Dans un même mouvement de critique, il rejette les chansons d'amour et la lyrique courtoise :

Chascun selonc s'entencion,  
 Lais d'amours, descors et balades,  
 Pour esbatre ces genz malades. (v. 16-18)

Il blâme la vacuité de cette littérature dont la seule intention est le plaisir et l'égaiement du lecteur :

---

*Bibliography* [1928], Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1961, type 706 ; Paul Delarue et Marie-Louise Tenèze, *Le conte populaire français. Catalogue raisonné des versions de France et des pays de langue française d'outre-mer: Canada, Louisiane, Îlots français des États-Unis, Antilles Françaises, Haïti, Île Maurice, La Réunion*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1957-1985, t. II, p. 618.

<sup>205</sup> Cf. Catherine Rollier-Paulian, *L'esthétique de Jean Maillart. De la courtoisie au souci de l'humaine condition dans Le Roman du Comte d'Anjou*, Orléans, Paradigme, 2007 (sur l'intention morale et religieuse de l'auteur, voir en particulier la troisième partie de l'étude).

<sup>206</sup> Jehan Maillart, *Le roman du comte d'Anjou*, éd. Mario Roques, *op. cit.*, p. 1-3. Sur le prologue du *Roman du comte d'Anjou*, voir : Madeleine Jeay, *Le commerce des mots*, *op. cit.*, p. 149-156 ; Marion Vuagnoux-Uhlig, *Le couple en herbe. Galeran de Bretagne et l'escoufle à la lumière du roman idyllique médiéval*, Genève, Droz, 2009, p. 284-286.

En ties truffes leur temps despendent,  
 Qu'a nule autre chose n'entendent;  
 Et non pour quant son apeléz,  
 Es grans liex, et bien osteléz,  
 Comment qu'à l'ame rienz ne facent  
 Fors que l'anui des cuers enchacent  
 Par leurs contes et par leurs fables (v. 19-25)

Il promet au contraire une littérature « profitable » sur le plan moral, qui conduise le lecteur à la vertu :

Mez en doit chosez pourfitables,  
 Et qui lez cuers des genz esmuevent  
 A bien fere, quant il les truevent,  
 Plus deligemment escouter  
 Pour soi en bonnes meurs monter (v. 26-30)

Il condamne enfin le caractère fictif de la fable mensongère et valorise la véracité de son propre récit, doté d'une valeur exemplaire :

Quer, avec le bon exemplaire  
 Qu'en i ot, doit miex aussi plaire  
 Chose qui est vraie prouee  
 C'unne mençonge controuee.  
 Pour ce m'est il volenté prise  
 Que je vous compte et vous devise,  
 En lieu de mençonge et de fable,  
 Une aventure veritable  
 Molt estrange et molt merueilleuse. (v. 31-39)

Dans l'introduction à son édition, Mario Roques analyse en ces termes l'intention morale de l'œuvre de Jean Maillart :

Son roman est, dans son intention, une histoire probante, un « exemplaire » (v. 31 et 3526) profitable et qui doit émouvoir les cœurs à bien faire. La leçon principale est que : « [...] Qui en Dieu met sa fiance / De tout en tout, sanz esperance, / Comment qu'aucune foiz aviengne / Que courous ou paine soustiengne, / Ja Dieu faillant ne li sera » (v. 8033-37), et le modèle est la jeune comtesse, chaste, simple et résignée. Pour que la leçon porte ses fruits, il faut que l'histoire soit « véritable », c'est-à-dire, je pense, à la fois vraisemblable et pénétrée de réalité<sup>207</sup>.

<sup>207</sup> Jehan Maillart, *Le roman du comte d'Anjou*, éd. Mario Roques, *op. cit.*, p. xiv.

À l'instar de son confrère Jean Maillart, clerc à la Chancellerie comme lui, le remanieur du *Roman de Fauvel* entend donc composer une poésie philosophique et morale. Issus du même milieu, clercs tous deux employés au service de l'aristocratie dirigeante, ils partagent un même esprit anti-courtois, se traduisant par la critique de la frivolité de la littérature féodale<sup>208</sup>. Dans le *Roman de Fauvel*, l'apparat musical redouble la controverse littéraire par l'opposition de la lyrique courtoise, chantée par Fauvel, et du chant liturgique, porté par les Vertus. Par ailleurs, l'intégration de pièces musicales (pseudo-)liturgiques contribue à éclairer le sens de la poésie philosophique du *Fauvel*, en ce qu'elle permet de placer l'action de la diégèse allégorique en perspective avec l'histoire chrétienne, matière de l'allégorèse. Dans la déploration finale, la prière à Dieu du narrateur s'ouvre sur une sorte de long *Credo* (v. 5839-5943), repris *in extenso* du *Roman du Comte d'Anjou*. Ce passage, qui constitue le couronnement du texte, en fournit également l'interprétation finale : l'histoire de l'humanité pécheresse sauvée par le Christ sacrifié constitue un référent allégorique à partir duquel lire et penser, de façon téléologique, le problème posé aux gouvernants du royaume de France par le règne métaphorique de Fauvel. Cet ultime emprunt au roman de Jean Maillart confirme de manière transparente l'intention du remanieur de composer une œuvre littéraire à la fois signifiante et utile, c'est-à-dire philosophique et morale.

\*  
\* \*

L'ensemble des épisodes interpolés dans le *Roman de Fauvel* du manuscrit français 146 sont donc profondément ambigus. Ils constituent d'une part une célébration des réjouissances festives et des plaisirs littéraires de la cour et, d'autre part, ils déjouent l'horizon d'attente du lecteur en problématisant cette célébration, soit qu'elle constitue en réalité une dénonciation des plaisirs de la cour, soit qu'elle propose une lecture allégorique chrétienne des fastueux tableaux littéraires proposés au lecteur. Ainsi, la présence de la lyrique courtoise dans la Complainte sert à sa

<sup>208</sup> Nous prolongeons l'étude de cette critique de la littérature courtoise dans le chapitre suivant, en l'abordant du point de vue de l'identité cléricale du remanieur du *Roman de Fauvel*, cf. p. 351-366. Pour une critique semblable dans l'*Ovide moralisé*, cf. p. 667-670. Voir également nos remarques aux p. 110-113.

condamnation ; la liste des mets du Banquet alimente la dénonciation morale des appétits terrestres, par opposition à l'éloge du pain et du vin célestes ; la description pittoresque du Charivari questionne le rire carnavalesque de ceux qui, pour dénoncer Fauvel, entreprennent de l'imiter ; enfin, la description des armes dans les Joutes sert à élaborer une psychomachie teintée de sacralité, support d'un enseignement tropologique (la lutte du bien et du mal) et eschatologique (la venue du Christ à la fin des temps). En intégrant à son texte les plaisirs littéraires de la cour qu'il dénonce par ailleurs, le remanieur du *Roman de Fauvel* joue un jeu subtil – un numéro d'équilibriste entre *delectatio* et *utilitas* – et compose une œuvre lisible à deux degrés, oscillant entre la satisfaction et la déception des attentes de son lectorat. Glissant de la fable (la dénonciation de Fauvel) au sens (la dénonciation des genres poétiques appréciés à la cour), la lecture profonde des deux vastes interpolations du manuscrit français 146 requiert une compétence et une attention toutes particulières de la part du lecteur : l'augmentation du profit moral qu'il peut tirer de la lecture suppose en effet que le lecteur puisse dépasser le simple attrait de la fable et explorer le texte dans ses mystères cachés<sup>209</sup>. Nous consacrons donc la section suivante à l'étude des indices disséminés par le remanieur du *Roman de Fauvel* et des stratagèmes textuels élaborés pour guider le lecteur sur la piste du sens véritable de son œuvre.

## SÉDUCTION DE LA FABLE ET VÉRITÉ DE L'ALLÉGORIE : LA LECTURE AU SECOND DEGRÉ

En ce qu'elles constituent une sorte de glose au sens large du terme, les pièces musicales intégrées au *Roman de Fauvel* sont le résultat matériel d'un acte de lecture critique du texte original. Elles participent du processus de remaniement que constituent l'interpolation du *Fauvel* original et sa compilation dans le manuscrit français 146. Interposant une sorte de filtre entre le texte et le lecteur, elles contribuent à éclairer et enrichir la lecture du *Fauvel* original selon trois axes majeurs : en problématisant l'illusion et la séduction de la fable ; en interrogeant le médium allégorique et sa vocation à véhiculer des messages de vérité ; en engageant

<sup>209</sup> Cette lecture à deux degrés du *Roman de Fauvel* relève par excellence des effets d'hermétisme que nous étudions au chapitre VII (p. 417 *sqq.*).

le lecteur à élaborer une méthode de lecture critique des textes, applicable à la lecture du *Roman de Fauvel* et d'autres textes littéraires, mais aussi à la réception de tout type de discours.

### La mise à distance de l'illusion de la fable

La première caractéristique de la «glose» musicale qu'il nous faut souligner est celle de sa fonction proleptique<sup>210</sup>. Par essence, en rompant la linéarité chronologique de la diégèse, la prolepse que constituent les pièces musicales déconstruit tout suspense, tout effet d'attente en élaborant une connivence unissant le narrateur et le narrataire. L'attrait de la fable s'en trouve problématisé et mis à distance: ce n'est plus le plaisir du récit qui est recherché (puisque le plaisir de la narration tient précisément aux effets de suspension qu'elle engendre), mais son utilité. Le système de prolepse va d'ailleurs plus loin encore que ce que nous avons analysé précédemment. Ainsi, la PM 55 «Providence la senee» (fol. 23v, col. c), ballade insérée par laquelle Fauvel reprend la parole après la fin de la première partie du discours de Fortune (v. 2934), consiste en une lamentation du cheval sur son outrecuidance («C'est merveilles a conter / De ce qu'envaÿt / L'osai», v. 29-31), lui qui se rend compte des sentiments de Fortune à son égard («Cele en est vers moi iree», v. 33) et qui prend conscience que son heure a sonné («Dont je voi que sui finé; / Toute m'honneur est finee», v. 10). Fauvel révèle là une conscience et une lucidité tout à fait remarquables, alors qu'il s'apprête par ailleurs à entamer, au folio suivant, sa Complainte: pour la première fois – et alors que Fortune ne le lui dira très explicitement qu'après la Complainte, v. 3772 *sqq.* –, il comprend le sort qui va lui être réservé. Il est même capable de prophéties:

Fortune, par mon desroy  
Si m'a enhaï,  
Ne veult que soie mes roy:  
Fate m'a trahi!  
Vainne Gloire m'out donnee (PM 55, v. 5-9)

Ainsi, plus de mille vers et sept folios avant que Fortune ne le lui annonce (v. 4102, fol. 30r, col. c), Fauvel sait – dans la «glose» musicale – que Vaine Gloire va lui être proposée en mariage. Non seulement Fauvel n'est

<sup>210</sup> Cf. p. 224-242.

plus la dupe de la connivence du narrateur et du narrataire puisque, tout dupé qu'il soit, il sait par avance qu'il va être l'objet de railleries, mais surtout sa prescience des événements à venir fait exploser la cohérence du système narratif: la voix de Fauvel devient, comme celle du narrateur, une instance d'énonciation métadiégétique. Placée comme elle l'est à l'ouverture de la première grande interpolation du livre II, à côté du passage où sont nommés les auteurs du *Roman de Fauvel* (v. 2919-2926, fol. 23v, col. a) en une forme de clin d'œil métalittéraire à la scène de nomination des auteurs dans le *Roman de la Rose*<sup>211</sup>, la PM 55 contribue donc à déconstruire l'illusion de la fable et pousse le lecteur à chercher un sens second derrière la surface textuelle. Dans la même perspective, la PM 36 «Carnalitas, Luxuria in Falvelli palacio», déjà analysée précédemment, met en scène son propre fonctionnement proleptique:

In fine vana gloria, varia gloria  
 Visu Fortune previo  
 Jungitur matrimonio  
 Cum Fauvello cui nuncia  
 Vox sit<sup>212</sup>. (PM 36, v. 29-33)

L'aboutissement de la fable («in fine»), à savoir le mariage de Fauvel et Vaine Gloire, est connu par une vision anticipée de Fortune («visu Fortune previo»). Ce mariage – du fait même du nom de l'épousée – devrait être pour Fauvel un avertissement («nuncia») du sort qui l'attend; on sait pourtant la joie qui sera celle du cheval quand Fortune lui offrira la main de Vaine Gloire (v. 4136-4139). La PM 36 propose donc au lecteur un commentaire métatextuel sur la fonction proleptique de la «glose» musicale; ce faisant, elle met au jour la mécanique du texte et invite le lecteur à mettre à distance la fable et ses séductions.

D'autres effets provoqués par la «glose» musicale contribuent à déconstruire la fable allégorique. Ainsi, la PM 40 «Inter membra singula», commentaire au vice de Gloutonnie, exclut complètement la référence à Fauvel: ce faisant, elle révèle la fonction métaphorique de la figure allégorique et invite le lecteur à regarder au-delà de l'image pour décoder le

<sup>211</sup> Cf. Kevin Brownlee, «Authorial Self-Representation», *op. cit.*, p. 74-80.

<sup>212</sup> Traduction: «En fin de compte, Vaine Gloire, par une vision anticipée de Fortune, est unie par le mariage à Fauvel, pour lequel ce nom devrait être un avertissement.»

sens, c'est-à-dire la leçon politique sur la nécessité du roi nourricier<sup>213</sup>. Le *triplum* de la PM 41 fait entendre la voix du Conseil de Fauvel, mais en soulignant son hypocrisie et son insincérité. Alors que le texte narratif se contente d'une très brève introduction («Sanz regarder reson ne loy / Respont le conseil sans deloy», v. 1820-1821) pour présenter le propos du Conseil au discours direct (v. 1822-1871), la pièce musicale encadre le propos (PM 41, v. 12-22) d'un commentaire (PM 41, v. 1-11 et 23-28) assumé par le narrateur : «La mesnie fauveline / Qui a mau fere s'encline / [...] Si a dit de voiz commune / Pour plus a son seigneur plere» (PM 41, v. 1-11). Les motivations sous-jacentes du Conseil de Fauvel sont ainsi soulignées beaucoup plus abondamment dans la pièce musicale que dans le texte narratif, induisant une mise à distance critique du discours des conseillers flatteurs – laquelle est encore renforcée par la polyphonie du motet, qui permet la conjonction du discours proleptique de Fortune au *tenor* : «Mes je li dirai a une / Et si cler com luist la lune / Li moustrerai que sui dame!» (PM 41, v. 48-50)

Souvent, la «glose» musicale nourrit une dimension autoréflexive, où le texte se donne à voir comme texte et où le *Roman de Fauvel* est mis en abyme. Ainsi, dès la première colonne du premier folio, la PM 1 «Favellandi vicium» fournit une espèce de résumé en miniature de tout le *Roman* : la dénonciation satirique du règne de Fauvel (v. 1-8, 13-15) – le cœur du livre I –, la violence du ton (v. 9-12), qui préfigure les insultes de Fortune au livre II, et la prière à Dieu (v. 16-17), annonçant les prières de la fin des livres I et II. Les vers 29-31 («C'est merveilles a conter / De ce qu'envaÿr / L'osai») de la PM 55, analysée ci-dessus, résonnent comme un clin d'œil au *Roman*, qui *conte* la merveille des aventures conjugales de Fauvel. Quant à la PM 128 «Zelus familie», intégrée aux prières finales du narrateur, elle semble devoir décrire le programme du texte :

Regentes perifice,  
Nocentes dejice,  
Nos ipse refice<sup>214</sup> (PM 128 v. 14-16)

Instruire les rois par l'*admonitio*, dénoncer les impies par la satire, redonner de la force et de l'espoir à chacun par l'espérance, la connaissance et la

<sup>213</sup> Voir notre analyse de la pièce musicale à la p. 211.

<sup>214</sup> Traduction : «Ceux qui gouvernent, rends-les parfaits, chasse les nuisibles, redonne-nous des forces».

rière : n'est-ce pas là la triple ambition du *Roman de Fauvel* remanié, que la PM 128 viendrait éclairer au moment de sa clôture ?

Parfois enfin, la « glose » musicale se joue du texte et ruine la cohérence logique de la fable. Nous ne relèverons que deux exemples. Ayant rappelé plus tôt que c'est par la faute d'Envie que le sage Boèce fut victime d'une trahison et tomba (v. 2476-2488), le narrateur semble condamner le péché capital de l'envie, qui est excité chez les uns à la vue du succès rapide et spectaculaire des autres :

Lors vient envie qui s'esveille  
A parler comment ce puet estre  
Que tel soit si tost si grant mestre... (v. 2732-2734)

C'est une prise de position surprenante de la part du narrateur, qui entend précisément dénoncer l'ascension fulgurante et imméritée de Fauvel. Le propos est en effet corrigé dans les vers qui suivent :

Ou puet estre que verité  
Qui se deult quant iniquité  
Est essauciee et avant mise  
En fait parler en bonne guise  
Et plaindre que tiex soit montez  
Qui n'a en soi nulles bontez (v. 2735-2740)

Ainsi, ce n'est pas l'envie, péché curial par excellence<sup>215</sup>, que le narrateur condamne ici, mais le succès inique des flatteurs et des ambitieux, faune caractéristique de la cour elle aussi : la critique des arrivistes, provoquée par le souci de la vérité et non par l'envie, est légitime («verité [...] en fait parler en bonne guise»). Or, le remanieur intègre, après le vers 2734 (fol. 21v, col. c), deux pièces musicales (PM 50-51) dédiées à la condamnation de l'envie, qui couvrent trois colonnes et diffèrent d'autant la résolution de la suspension amenée par le vers 2735 (fol. 22r, col. c). Le remanieur s'amuse avec la fable et en révèle les coutures, la mécanique : en plaçant les PM 50-51 là où il les a intégrées, il allonge démesurément l'effet de surprise prévu dans la version originale du texte. L'autre exemple concerne le cas célèbre des PM 71, 120 et 129, formant un cycle uni par la référence à la figure historique d'Enguerran de Marigny. Il a

<sup>215</sup> Cf. Carla Casagrande et Silvana Vecchio, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge* [2002], trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Aubier, 2009, p. 67-92.

depuis longtemps été observé que ces pièces suivent un ordre chronologique inverse: tandis que les PM 71 et 120 évoquent la pendaison de Marigny au gibet de Montfaucon, la PM 129 décrit le règne, présenté comme actuel, du renard dévorant le troupeau de brebis à l'insu du lion aveugle – allusion à Philippe le Bel<sup>216</sup>. Ainsi, la situation d'énonciation de la PM 129 précède chronologiquement celle des PM 71 et 120. Margaret Bent a proposé d'analyser ce renversement comme une métaphore de l'action des roues de Fortune – dont, précise le texte, la petite roue intérieure tourne à contresens de la roue principale (cf. v. 2721-2724):

The emphasis on Fortuna's wheels in the text suggests why *Fauvel* presents us with different chronological tracks. The *Roman de Fauvel* is unfolded in a main wheel, while the little wheel, the historical narrative, goes against it in the opposite direction. This notion is echoed in musical and verbal palindromes, in superimposed motet texts, and in the arrangement of the *Roman* itself. [...] Soon after Fortuna has described her wheels the effect is manifested: Fauvel feels the reversal of his own fortunes. The motets are placed in the «correct» historical order until the effect of Fortuna's wheels is felt at *Aman novi / Heu Fortuna*<sup>217</sup>.

Le *Roman de Fauvel* remanié obéirait donc à une logique calligrammatique, imprimant dans l'organisation de la matière textuelle l'effet des personifications et objets allégoriques qui y sont décrits. Un autre effet calligrammatique a été décrit par la critique: celui du *bestournement* provoqué par le règne de Fauvel, qui vient bouleverser les éléments textuels en les mettant sens dessus dessous: «[...] the reversals of the natural order that are a central theme of the *Roman*: the act of currying Fauvel leads to a *bestournement* or perversion of order, *devant-derrriere*.»<sup>218</sup> La célèbre représentation de la Fontaine de Jouvence (miniature n° 75, fol. 42r) fournit un exemple très fort de cette hypothèse puisque la Fontaine, objet diabolique symbolisant par excellence le *bestournement* de l'ordre divin, brise le cadre de la miniature et pénètre dans le texte musical qui la surplombe, venant bouleverser la disposition des portées sur la page du manuscrit.

<sup>216</sup> Cf. Jean-Claude Mühlethaler, «*Leo cecatus* ou le triomphe de Renart courtisan. L'emploi d'un motif comme indice référentiel?», *Reinardus*, 3 (1990), p. 113-125.

<sup>217</sup> Margaret Bent, «Fauvel and Marigny: which came first?», *op. cit.*, p. 41-43.

<sup>218</sup> Margaret Bent et Andrew Wathey, «Introduction», *op. cit.*, p. 8.

Deux instances de mouvement et de renversement symboliques sont donc mises en scène dans les pages du *Roman de Fauvel* remanié, d'après la critique: Fauvel *bestournant* le monde de façon subversive, et Fortune le faisant alterner conformément aux desseins divins<sup>219</sup>. Si nous souscrivons entièrement à l'idée que le *Roman de Fauvel* du manuscrit français 146 serait un texte partiellement calligrammatique<sup>220</sup>, il nous semble que l'ordre chronologique inverse des PM 71, 120 et 129 peut aussi être envisagé, au regard des pièces musicales proleptiques, comme une sorte de « contre-prolepse » destinée à renforcer l'effet de mise à distance critique du texte: comment être dupe en effet d'une fable présentant deux chronologies contradictoires – et ce d'autant plus, comme nous l'avons déjà souligné, que la PM 71, attribuée par le texte narratif à la voix de Fauvel, présente un commentaire à la troisième personne sur le sort d'Enguerran de Marigny, c'est-à-dire Fauvel?

Ainsi, par le truchement d'une diversité d'effets qu'engendre sa confrontation avec le texte narratif, l'apparat musical provoque une mise à distance critique de la fable: prolepses, commentaires extradiégétiques, perspectives métatextuelles, mises en abyme du texte sont autant d'éléments qui invitent le lecteur à ne pas se laisser séduire par les attraits de la fable. En produisant un discours métatextuel, la « glose » musicale révèle l'artificialité du texte comme objet *poétique* – c'est-à-dire au sens propre fabriqué. Elle affûte donc le regard du lecteur sur le texte, en lui montrant que la fable est factice et que, sous son voile, une vérité doit être recherchée. Déconstruite, la diégèse ne peut plus servir le seul plaisir du lecteur mais doit receler, sous la lettre des aventures de Fauvel, un sens à déchiffrer, utile et profitable. C'est sans doute dans cette perspective qu'il faut lire la Complainte de Fauvel, conçue comme un passage pédagogique: « Le “faux voile” est trop transparent, et personne, ni le locuteur, ni Fortune, ni le lecteur ne risque de se laisser prendre au simulacre, tant la rupture entre le langage et la situation est consommée dès le départ, ne laissant pas de marge pour une quelconque ambiguïté. »<sup>221</sup> La fracture entre le chant amoureux et la personne du chanteur est si manifeste qu'il

<sup>219</sup> Cf. Margherita Lecco, *Ricerche sul « Roman de Fauvel », op. cit.*, p. 18-36.

<sup>220</sup> Nous défendons cette hypothèse dans l'article: Thibaut Radomme, « Jeux de lettres, jeu du texte », *op. cit.*

<sup>221</sup> Armand Strubel, « Le pastiche à l'épreuve du manuscrit Paris, BnF, fr. 146 », *op. cit.*, p. 140.

est impossible que Fortune ou le narrataire se laissent séduire ou duper. À la faveur de l'interpolation de la Complainte, le remanieur favorise donc l'émergence chez le lecteur d'un réflexe de mise à distance critique du texte. À charge du lecteur d'extrapoler ce réflexe et de l'étendre à l'ensemble de la fable allégorique.

### Une réflexion métatextuelle sur l'allégorie

S'inscrivant dans une tendance croissante soulignée par Virginie Minet-Mahy<sup>222</sup>, le *Roman de Fauvel* semble, dès la rédaction originale, hésiter entre l'allégorie et l'allégorèse: il offre la description d'un certain nombre de figures allégoriques – au premier rang desquelles Fauvel au livre I et Fortune au livre II –, dont il fait ensuite un commentaire destiné à en fournir l'interprétation. Les débuts des deux livres du *Fauvel* se retrouvent ainsi élaborés de manière parallèle, faisant se suivre la présentation de la figure allégorique (Fauvel *torché*; Fortune à Macrocosme) et l'*exposition* de ladite figure: couleur de la robe de Fauvel et étude de son nom (*faus vel* et F.A.U.V.E.L.), *cf.* v. 169-258; signification des noms de Fortune (Providence, Destinée ou Fate, Cas d'Aventure, Fortune, Redoutable), *cf.* v. 2289-2353, et de ses attributs (ses deux roues et contre-roues, ses deux couronnes), *cf.* v. 2601-2806. D'autres motifs allégoriques sont encore expliqués par le narrateur: les métaphores de la nacelle (v. 381-382), de la lune et du soleil (v. 422-428), ou l'interprétation morale de la figure de Vaine Gloire (v. 4108-4129).

Conformément à la typologie des instances narratives du satiriste élaborée par Jean-Claude Mühlethaler, cette tendance à l'allégorèse s'inscrit

<sup>222</sup> «L'étude du rapport entre l'allégorie (terme sous lequel on entend le phénomène de création de fiction, de description, de dialogue allégoriques) et l'allégorèse (phénomène d'interprétation) permet, dans une certaine mesure, de pallier le manque [de théorisation médiévale du terme *allégorie*]. On a tendance à distinguer trop catégoriquement ces deux formes d'expression. En réalité, il s'agit bien de deux faces d'une même réalité. Les textes rattachés à la "pure allégorèse", l'*Ovide moralisé*, l'*Épître Othea*, le *Livre des échecs amoureux*... comportent des éléments de fiction très importants de portée signifiante réelle, tandis que les créations allégoriques souvent, et de plus en plus au fur et à mesure de la tradition, connaissent un développement de gloses internes souvent dues à l'auteur sur sa propre production.» Virginie Minet-Mahy, «Quelques traces d'une "théorie du texte" dans l'allégorèse en moyen français. La fiction, moteur de la quête du sens?», *Le Moyen Âge*, 110 (2004), p. 595-626, ici p. 595-596.

dans l'activité du narrateur-philosophe<sup>223</sup>, qui prend pour point de départ un objet naturel ou culturel, qu'il analyse et dont il expose la signification afin d'en dégager une grille d'interprétation et d'évaluation morale applicable au monde contemporain. C'est dans cette perspective que le critique analyse la PM 15 «*Clavus pungens acumine*» comme exemplaire de la posture du narrateur-philosophe, où l'instance d'énonciation de la pièce musicale explique la symbolique du clou de la Passion devenant la clé du Royaume des cieux<sup>224</sup>. Ainsi, la démonstration de la capacité interprétative du narrateur et la norme morale que cette activité a permis de dégager appuient l'autorité de l'injonction tropologique qu'il adresse au destinataire du discours satirique : l'allégorèse de la figure de Fauvel sert à dénoncer le *bestournement* moral d'un monde gouverné par le mensonge qu'incarne le cheval, et l'allégorèse de la figure de Fortune sert à détourner les hommes des valeurs mondaines, dont la nature éphémère et changeante est révélée (*contemptus mundi*), afin de les exhorter à l'adoration des valeurs célestes, qui sont, quant à elles, fermes et éternelles.

Parfois, le narrateur propose une sorte de moyen terme entre l'allégorie et l'allégorèse en faisant se rencontrer les niveaux de discours. Ainsi écrit-il, à propos des chanoines cupides : «*A Fauvel sont filz ou neveux.*» (v. 783) Cela donne donc un référent concret à la figure allégorique des petits fauveaux, nés du mariage de Fauvel et Vaine Gloire à la fin du livre II. C'est un stade intermédiaire entre la pure allégorie (la descendance de Fauvel ruine le jardin de France, livre II) et la pure allégorèse (la figure de Fauvel signifie le mensonge et la flatterie, livre I). En d'autres mots : les êtres cupides (allégorèse) sont les enfants de Fauvel (allégorie).

Dans la perspective de la nature double du *Roman de Fauvel*, une attention particulière est portée par le narrateur aux procédés et outils de l'allégorie. Le début du propos que Fortune consacre à l'explication de ses attributs est remarquable à ce titre :

Et pour ce veulent aucuns dire  
 Pour moi plus clerement descrire  
 Qu'en ma main deuz couronnes porte  
 Dont j'eslesce et desconforte  
 Chascun si comme il me puet plere (v. 2599-2603)

<sup>223</sup> Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir*, *op. cit.*, p. 164-167. Voir nos remarques aux p. 422-429.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 206.

Dans ces quelques vers, le narrateur révèle, de manière métadiscursive, le principe même et les codes du fonctionnement de la personnification allégorique: les attributs de la personnification, objets concrets à interpréter, représentent des sous-éléments du concept abstrait que l'on veut représenter. Fortune ne dit d'ailleurs pas qu'elle possède réellement ces attributs, mais que certains la décrivent avec ces attributs afin d'éclairer sa signification. En d'autres mots, le *Roman de Fauvel* ne décrit pas la prosopopée rencontrant Fauvel à Macrocosme, mais la Fortune héritée d'une tradition iconographique dont le présent passage souligne le caractère topique. Le texte se poursuit :

Mes c'est par figure et mistere,  
 Car ce n'est que similitude  
 Pour miex enfourmer engin rude  
 Qui moi entendre ne saroit  
 Se gros essample n'i paroît. (v. 2604-2608)

Tout le principe didactique de l'allégorie est exposé ici: des images simples proposées aux esprits grossiers afin d'exprimer des réalités complexes. Ainsi, au moment de décrire ses attributs, Fortune exhorte son interlocuteur, Fauvel – et à travers lui, le narrataire – à lire la fable au second degré: en révélant le caractère factice de la personnification allégorique, elle l'invite à décoder la *figure*, le *mistère*, et à comprendre la relation de *similitude* unissant la métaphore et la réalité à laquelle elle renvoie. Cette mise en scène de la mécanique allégorique est prolongée dans les vers suivants, où Fortune emploie un lexique (*entendement*, *sentence*, *senefier*) propre à la littérature d'allégorèse:

Et aussi est il des deus roes  
 Qu'on di que je tourne: si oés  
 L'entendement et la sentence  
 Qui sont senefiez en ce (v. 2609-2612)

Dans l'épisode des Joutes, décrivant les armes d'Avoutire, le narrateur note encore: «D'armes fu il bien assenez / Assez ordes, qu'il est raison.» (v. 5394-5395) Il souligne ainsi la dimension symbolique de l'allégorie, et la relation de nécessité signifiante unissant l'objet concret à la notion abstraite qu'il représente: Adultère a des armes laides parce qu'elle est la personnification d'une action laide, «comme il est logique».

Le texte narratif est donc le théâtre d'une hésitation, d'une oscillation constante entre l'adhésion à la fiction allégorique et sa déconstruction

critique à des fins d'allégorèse. Parmi les indices d'adhésion, signalons l'omniprésence de la référence à Fauvel, cheval *torché*, dans le premier livre. La métaphore allégorique est réinvoquée sans cesse, tout au long de la revue des états, et le satiriste souligne à chaque fois le rôle que le cheval joue dans la corruption des personnages critiqués: «Fauvel ne le veut autrement: / Liez est quant tout va folement!» (v. 841-842). Au second livre, notons l'essor sans précédent de la fable allégorique, fournissant l'occasion d'exploiter quelques schémas narratifs topiques (le débat, le mariage et le combat de personnifications). À l'inverse, parmi les indices de déconstruction, comptons les expositions des figures de Fauvel et de Fortune aux livres I et II, de même qu'une tendance générale à l'allégorèse, ou bien encore un glissement, opéré à l'une ou l'autre occasion, du niveau allégorique au niveau référentiel: ainsi, Charnalité devient «ce pechié» (v. 1470), et les prélats sont accusés de mener une «vie de vaine gloire» (v. 1476).

À la différence du texte narratif, les pièces musicales intégrées au *Roman de Fauvel* du manuscrit français 146 tendent à rejeter l'adhésion à la fable allégorique pour ne se consacrer qu'à sa déconstruction, renforçant ainsi nettement la dimension d'allégorèse du texte original. Pour le premier livre, citons l'incipit de la PM 1, qui le montre clairement dès le premier folio du *Roman*:

Favellandi vicium  
 Et fex avaricie  
 Optinent nunc solium  
 Summumque locum curie<sup>225</sup>. (PM 1, v. 1-4)

En disant «favellandi vicium», l'instance énonciative du motet démantèle la fable allégorique en réduisant Fauvel à ce qu'il est: une image, un symbole, la métaphore d'un vice. De même, bien avant la première mention de la France dans le texte narratif (v. 1158), la «glose» musicale souligne le fait que le narrateur parle des Français: «de Fransci genere» (PM 9, v. 13). Cette inscription référentielle permet non seulement de situer la satire dans l'espace et le temps, mais elle brise en outre l'illusion allégorique en invitant le lecteur à reconnaître derrière la fable de Fauvel des allusions concrètes à la situation historique de la France. Au contraire

<sup>225</sup> Traduction: «Le vice de la “favellerie” et la lie de la cupidité tiennent fermement aujourd'hui le trône et le rang le plus élevé de la Cour.»

du texte narratif, la référence directe à Fauvel est relativement peu présente dans les pièces musicales du premier livre – ce qui s’explique par le fait que toutes les pièces empruntées ailleurs ne sont pas nécessairement *fauvelisées*. L’écart existant nécessairement entre la diégèse du *Roman de Fauvel* et les pièces empruntées qui y ont été intégrées contribue d’ailleurs également à élargir l’interprétation de la fable : le décalage créé par la « glose » musicale favorise une lecture plus ouverte, qui dépasse la fable allégorique tout en en révélant la nature d’artifice littéraire.

Au second livre, la PM 36 « Carnalitas, Luxuria » opère un glissement par rapport au texte narratif, d’une revue des Vices à une litanie des vices. Les Vices, représentés dans le texte comme des personnifications – dont le comportement, l’accoutrement et les attributs sont détaillés –, c’est-à-dire comme des figures allégoriques animées<sup>226</sup>, sont décrits dans la PM 36 comme des vices, faiblement personnifiés – dont l’évocation est d’ailleurs débarrassée de toute description de leurs vêtements ou attributs :

Post procedit invidia,  
In prosperis afflictio,  
Detractio et odia,  
Nocensque susurratio,  
De proximi injuria  
Jocunda exultatio<sup>227</sup> (PM 36, v. 7-12)

La « glose » musicale contribue donc une nouvelle fois à la déconstruction du dispositif allégorique, en signalant à l’intention du lecteur le fait que, derrière les personnifications composant la Cour de Fauvel, il convient de voir des vices bien réels, symboliquement associés au cheval. La chose est plus frappante encore dans la PM 37, qui accompagne la description de l’Envie dans le texte narratif (v. 1527-1542) mais dont le *triplum* et le *motetus* s’attachent à caractériser l’envieux :

<sup>226</sup> Il faut nuancer cette affirmation à la lumière des vers 1469-1471, où Charnalité est assimilée à un péché : « Prelaz et grant gent entechié / Sont trop vilment de ce pechié : / N’ainment fors leurs charniex amis! »

<sup>227</sup> Traduction : « Ensuite s’avancent en procession l’envie, l’affliction dans la prospérité, la calomnie et la haine, les murmures pernicieux, pour un tort subi par un proche les délicieux transports de joie ». (L’absence de majuscules relève du choix d’Armand Strubel, qui semble avoir également ressenti le plus faible degré de personnification des vices repris dans la PM 36.)

Facilius a nobis vitatur  
 Invidia, si bene noscatur.  
 Nam invidi sunt intersignia:  
 Vultus minax, tremor per labia<sup>228</sup> (PM 37, v. 1-4)

Quia unde sapiens proficit,  
 Inde homo invidus deficit<sup>229</sup> (PM 37, v. 20-21)

Dès la PM 77 « Confortamini in domino », la « glose » musicale fournit l'exposition morale des Joutes en tant que psychomachie, c'est-à-dire le combat opposant les forces du bien et du mal: « Induite vos armatura Dei, ut possitis stare adversus insidias diaboli » (PM 77)<sup>230</sup>. De même, l'oscillation entre les Vertus et les Vierges, analysée précédemment dans l'apparat musical, fournit également une clé de lecture tropologique du texte.

Le traitement du matériau allégorique est donc différent entre le texte narratif et les pièces musicales. Alors que celui-là oscille entre allégorie et allégorèse, celles-ci soulèvent, dès le premier folio du *Roman*, le voile de la fable: elles soulignent non seulement le fait que Fauvel est une métaphore, mais elles guident également le regard du lecteur vers les personnes, vices et concepts réels, référentiellement ancrés, qui se trouvent cachés derrière les figures allégoriques. Elles invitent donc le lecteur à mettre en place une démarche d'allégorèse systématique afin de décoder le sens profond des figures et de la diégèse allégoriques. Nous voudrions d'ailleurs suggérer l'hypothèse que le *Fauvel* remanié fournisse *in extenso* la clé de sa propre interprétation allégorique. Comme rappelé précédemment, on trouve à la fin du *Fauvel*, inscrite au cœur de la déploration finale du narrateur, une longue prière à Dieu (v. 5839-5962), empruntée au *Roman du Comte d'Anjou* et qui résonne, dans sa première partie, comme une sorte de *Credo* rappelant les étapes-clés de l'histoire chrétienne. Comment expliquer sa présence démesurée parmi les prières – beaucoup plus courtes – à la Vierge Marie et au Christ (v. 5829-5838 et 5963-5976)? Nous proposons d'y voir une indication fournie au lecteur que la fable de Fauvel doit

<sup>228</sup> Traduction: « Il nous est plus facile d'éviter l'envie, si on en a bonne connaissance. Les signes caractéristiques de l'envieux, en effet, sont les suivants: Un visage menaçant, le tremblement des lèvres ».

<sup>229</sup> Traduction: « Parce que ce qui profite au sage est déficient chez l'homme envieux »

<sup>230</sup> Cf. p. 298-302.

être lue comme une transposition de l'histoire chrétienne, et qu'elle doit donc être interprétée à la lumière de la promesse du Salut.

En effet, il a déjà été signalé par plusieurs chercheuses que l'interpolation des noces de Fauvel d'une part, la distribution des pièces musicales tout au long du texte d'autre part devaient être analysées dans la perspective de la mise en scène symbolique du temps liturgique au sein du *Fauvel* remanié. Ainsi, Susan Rankin a montré que deux cycles liturgiques distincts étaient élaborés : le premier, qui apparaît non seulement dans l'apparat musical mais aussi dans le texte narratif, va de la Pentecôte (évoquée à la fin du livre I) à la Fête de la Trinité (évoquée à la fin du livre II) ; le second cycle, constitué par les pièces liturgiques intégrées à l'épisode des Joutes, suit l'Avent, la Nativité, Pâques et la Fête de la Trinité, allant de l'Incarnation à la Résurrection du Christ<sup>231</sup>. De même, ayant rappelé que la structure tripartite du *Tournoiement Antechrist* est calquée sur celle de la semaine sainte<sup>232</sup>, Emma Dillon estime que le *Roman de Fauvel* emprunte cette structure ternaire (Banquet – Joutes – Triomphe) à Huon de Méry et la souligne par l'intégration de pièces musicales (la PM 71, dont le *tenor* mêle des chants pour le Jeudi Saint et pour l'Office des morts ; la PM 121, chant pour le Samedi Saint). Cependant, le remanieur du *Roman de Fauvel* détourne le cycle liturgique de Pâques en remplaçant les pièces attendues pour le Vendredi Saint (les Joutes) par un ensemble de pièces liées à la Nativité : « We are led to expect a Good Friday chant on the day of Fauvel's tournament, but hear instead chants for the Nativity, which thus usurp the place of Good Friday in a perverted Easter cycle. »<sup>233</sup> Ainsi, la présence des chants de Noël est particulièrement soulignée par le fait qu'elles viennent briser un cycle liturgique standard ;

<sup>231</sup> « This second liturgical cycle cannot be understood as representative of real time. It is not the span of the liturgical year that matters so much as what it represents, what the feasts alluded to through liturgical quotation celebrate : the birth, passion, and resurrection of Christ, completed by the symbol of God as Father, Son, and Holy Spirit, the central dogma of Christian theology. » Susan Rankin, « The Divine Truth of Scripture », *op. cit.*, p. 238 (voir les pages 235-238).

<sup>232</sup> « Margaret Bender demonstrates how Huon's original narrative shadows a Triduum structure: Maundy Thursday – Antichrist's banquet, a parody of the Last Supper; Good Friday – the battle of Virtue and Vice; and Holy Saturday – victory and the celestial banquet. » Emma Dillon, « The Profile of Philip V in the Music of *Fauvel* », *op. cit.*, p. 225.

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 225.

nous avons suggéré, dans la section précédente, que cette rupture devait servir à mettre en lumière le rôle de l'Incarnation du Christ dans le salut de l'humanité.

Nous inscrivant dans les pas des musicologues Susan Rankin et Emma Dillon, nous considérons que le *Credo* final – qui rappelle l'histoire chrétienne de l'humanité et, en particulier, l'histoire du Christ, de son Incarnation pour le salut du monde, de sa Passion et de sa mort, de son passage aux Enfers, de sa Résurrection et de son Ascension – fournit la clé de lecture allégorique de l'interpolation des Noces de Fauvel. Le Banquet équivaut à la Dernière Cène, présentée dans une version *bestournée* mettant en scène, à la manière d'un Huon de Méry, l'opposition de Fauvel et des Vertus. La nuit de noces et le Charivari coïncident avec la mort et la descente aux Enfers du Christ – d'où l'apparition d'un personnage infernal tel qu'Hellequin. Les Joutes correspondent au moment où le Christ revient d'entre les morts après avoir éclairé les Enfers :

Bien furent deables esbahiz [...]  
 Quant leur Enfer virent reluire  
 Et leur caverne tenebreuse  
 Qui onques mais ne fu joieuse,  
 Replandir de si grans clartez. (v. 5915-5921)

Cela n'est pas sans rappeler l'assimilation du Christ au soleil (*cf.* PM 101), de même que le rôle salvateur du Christ, hôte des Enfers (v. 5922-5930), rappelle celui de l'hôte des Vertus, qui a permis leur victoire sur les Vices. La joie du Paradis (v. 5932) fait écho, quant à elle, à la joie qui gagne la foule au moment de porter les Vertus en triomphe; c'est la joie de l'Ascension du Christ, qui quitte la terre pour accéder au Ciel. La fin brutale de l'épisode des Joutes et l'ouverture de la déploration finale sur le Jardin de France – qui sonne comme un retour glaçant au ton et à l'ambiance très sombres du premier livre du *Roman de Fauvel*<sup>234</sup> – correspondent donc à l'histoire de l'humanité après l'Ascension : la corruption du monde s'accroît à mesure qu'il approche de la fin des temps. Enfin, les multiples prophéties de la chute de Fauvel correspondent à la promesse

<sup>234</sup> L'idée que la fin du livre II correspond à un retour à la description de l'état actuel des choses, à laquelle était consacré le livre I, permet de rendre compte de la présence d'une pièce liturgique liée à la Pentecôte à la fin du livre I : le livre I et la fin du livre II viennent après l'Ascension du Christ à la fin du récit des Joutes, de même que, dans le temps liturgique, la Pentecôte a lieu dix jours après l'Ascension.

de la Parousie, et donc à la fin de l'histoire de l'humanité, définitivement sauvée (ce qui concorde avec l'annonce répétée, dans le *Roman de Fauvel*, de l'approche de la fin des temps et les allusions nombreuses au Jugement dernier). Ainsi, le *Roman de Fauvel* inscrit chronologiquement son récit allégorique entre l'Ascension du Christ au Ciel et sa réapparition sur terre à la fin des temps : le règne de Fauvel signifie la corruption du monde par le vice qui caractérise cette période de l'histoire humaine. La clé de lecture de la principale interpolation de la fable (les Noces de Fauvel) serait donc offerte par le rappel de l'histoire chrétienne aux folios 43r-44v, agissant comme une ultime invitation faite au lecteur à lire la fable allégorique au second degré.

### Un guide de lecture critique du *Roman de Fauvel*

La métaphore du livre de la nature est connue depuis l'Antiquité mais, d'après Dominique Poirel, « il semble que ce soit Hugues de Saint-Victor, chanoine régulier et maître à Paris dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle, qui l'ait thématifiée, développée et popularisée »<sup>235</sup> dans un passage du *De tribus diebus* :

Uniuersus enim mundus iste sensilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei, hoc est uirtute diuina creatus, et singulae creaturae quasi figurae quedam sunt, non humano placito inuentae, sed diuino arbitrio institutae ad manifestandam et quasi quodammodo significandam inuisibilem Dei sapientiam<sup>236</sup>.

Or, poursuit le Victorin, que la sagesse de Dieu soit perçue ou non derrière les figures, la Création ne peut manquer de susciter l'admiration : « Et ideo nemo est cui opera Dei mirabilia non sint, dum in eis et insipientes solam miratur speciem, sapiens autem per id quod foris uidet, profundam

<sup>235</sup> Dominique Poirel, « Lire l'univers visible : le sens d'une métaphore chez Hugues de Saint-Victor », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 95 (2011), p. 363-382, p. 364.

<sup>236</sup> *Hugonis de Sancto Victore opera*, t. II, *De tribus diebus*, éd. Dominique Poirel, Turnhout, Brepols, 2002, p. 9-10. Traduction : « Tout cet univers sensible est pareil à un livre écrit du doigt de Dieu, c'est-à-dire créé par la force divine, et chaque créature est comme une figure, non pas imaginée au goût des hommes, mais établie selon le choix de Dieu pour manifester et, pour ainsi dire, signifier d'une certaine manière sa sagesse invisible. » Dominique Poirel, « Lire l'univers visible », *op. cit.*, p. 363.

rimatur diuinae sapientiae cogitationem »<sup>237</sup>. Commentant la notion d'admiration, Dominique Poirel écrit :

La nature est admirable, car il y a plus dans la nature que la nature elle-même ; mais ce même caractère admirable de la nature peut séduire ou conduire, il peut fasciner le regard, ou le relancer jusqu'à ce qu'il parvienne à son terme. La nature est admirable parce qu'elle nous parle de Dieu ; mais elle nous en parle si admirablement qu'elle le masquerait presque par sa beauté, si elle n'était surprenante en même temps que belle. La beauté de la nature est un signe splendide, tellement splendide en lui-même qu'il peut en cesser d'être signe<sup>238</sup>

Le *Roman de Fauvel* est à l'image du livre de la nature – à la différence près que Dieu a écrit son « livre » *ex nihilo*<sup>239</sup> – : rehaussé par les chatoiements de la peinture et du chant, il peut séduire et fasciner le regard du lecteur ; comme le miroir de Charnalité (miniature n° 18, fol. 12r, col. b), la fable de Fauvel peut capturer l'œil du lecteur par l'éclat de sa lettre et les charmes d'une narration pittoresque. Or, le *Roman de Fauvel* ne saurait être réduit au plaisir que procure sa diégèse, si enlevée fût-elle, du Banquet aux Joutes en passant par le cortège bigarré du Charivari. L'idée est ancienne et commune, de la *Poétique* d'Aristote au *Commentaire sur l'Énéide* de Bernard Silvestre, en passant par l'*Art poétique* d'Horace : lorsqu'il écrit, le poète peut avoir deux intentions distinctes, plaire et être

<sup>237</sup> *Ibid.* Traduction (D. Poirel) : « Aussi n'y a-t-il personne qui ne trouve admirable les œuvres de Dieu, puisqu'en elles l'insensé lui-même admire l'apparence seule et que le sage, à travers ce qu'il voit au-dehors, admire la pensée de la sagesse divine. »

<sup>238</sup> *Id.*, « Lire l'univers visible », *op. cit.*, p. 380.

<sup>239</sup> Le manuscrit Rouen, Bibliothèque municipale, ms. O.4 (fol. 16v, col. a) de l'*Ovide moralisé* présente une miniature à deux compartiments établissant une remarquable analogie entre le Créateur divin et le créateur humain : à gauche, Dieu mesure une sphère à l'aide d'un compas ; à droite, l'auteur écrit dans un livre, un autre livre étant ouvert sur son pupitre devant lui. Marc-René Jung analyse la scène : « Le message poétologique de cette représentation me semble très clair : si Dieu crée *ex nihilo*, l'auteur de l'*Ovide moralisé* a besoin d'une matière préexistante, d'un *prejacent mairien*, qui est en l'occurrence le texte d'Ovide. » Marc-René Jung, « Ovide, texte, traducteur et gloses dans les manuscrits de l'*Ovide moralisé* », dans *The Medieval Opus. Imitation, Rewriting, and Transmission in the French Tradition*, éd. Douglas Kelly, Amsterdam / Atlanta, Rodopi, 1996, p. 75-98, ici p. 94. Voir également : Françoise Clier-Colombani, *Images et imaginaire dans l'Ovide moralisé*, Paris, Champion, 2017, p. 32.

utile en fournissant un exemple<sup>240</sup>. Comme il est évident que la figure du cheval ne peut constituer un exemple si elle est prise au premier degré, il convient donc de se méfier du caractère séduisant de la fable et de lire avec une « vive reson » (v. 1362) le *Roman de Fauvel*, de soulever le voile plaisant de l'allégorie pour trouver l'utilité, c'est-à-dire l'injonction à repousser le contre-modèle de Fauvel et à adopter le modèle de la vérité chrétienne. Ainsi, à l'instar du lecteur de l'*Ovide moralisé*, le lecteur du *Fauvel* est exhorté à rechercher le sens sous la lettre, la vérité sous l'*integumentum*<sup>241</sup>, et à décoder, sous l'attrait du *placère*, la vérité du *docère*.

Un discours de vérité se trouve, redisons-le, caché derrière la fable allégorique séduisante mais trompeuse de Fauvel – c'est-à-dire d'une part la leçon tropologique fournie par l'exemple de l'orgueil puni et d'autre part l'exhortation à la patience et à l'espérance nourrie par la connaissance du mystère chrétien de la Rédemption, inscrit au cœur de la fable par le récit métaphorique de la lutte des forces du bien et du mal. Comme le livre de la nature, le *Roman de Fauvel* est admirable à la fois parce que son apparence est belle et parce qu'il recèle, sous le signe, un supplément de vérité. Or, comment relancer le regard du lecteur et le conduire jusqu'à la contemplation de cette vérité cachée sous le voile de la fable, si ce n'est

<sup>240</sup> Cf. Tony Hunt, « *Prodesse et delectare*. Metaphors of Pleasure and Instruction in Old French », *Neuphilologische Mitteilungen*, 80 (1975), p. 17-35.

<sup>241</sup> Nous faisons ici référence à la théorie médiévale de l'*integumentum* (ou *involutum*) et de la lecture allégorique, telle qu'exposée dans l'introduction au *Commentaire sur l'Énéide* de Bernard Silvestre: « *Integumentum est genus demonstrationis (sic) sub fabulosa narratione veritatis involvens intellectum, unde etiam dicitur involutum. Utilitatem vero capit homo ex hoc opere, scilicet sui cognitionem; homini enim magna est utilitas, ut ait Macrobius, se ipsum cognoscere.* » *The Commentary on the First Six Books of the Aeneid of Vergil Commonly Attributed to Bernardus Silvestris*, éd. Julian W. Jones et Elizabeth F. Jones, Lincoln / London, University of Nebraska Press, 1977, p. 3, lignes 14-17. Notre traduction: « L'*integumentum* est une sorte de démonstration enveloppant la compréhension de la vérité sous un récit fabuleux, c'est pourquoi on l'appelle aussi "couverture". L'homme tire un profit d'un tel ouvrage, à savoir la connaissance de soi; il est en effet d'une grande utilité à l'homme de se connaître, comme dit Macrobe. » Sur cette théorie herméneutique développée par l'école de Chartres au xii<sup>e</sup> siècle, voir: Marie-Dominique Chenu, « *Involutum*. Le mythe selon les théologiens médiévaux », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 22 (1955), p. 75-79; Édouard Jauneau, « L'usage de la notion d'*integumentum* à travers les gloses de Guillaume de Conches », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 24 (1957), p. 35-100, ici p. 36-43.

par la surprise? De même que le caractère surprenant du livre de la nature invite l'observateur à décoder les figures de la Création pour y trouver la trace de la sagesse divine, le remanieur du manuscrit français 146 a rendu le *Roman de Fauvel* surprenant par l'adjonction d'un apparat musical: en brisant l'illusion fictionnelle, en mettant à distance la séduction de la fable, en approfondissant le mouvement d'allégorèse des symboles, la «glose» musicale crée un effet de surprise et de distorsion signalant la nécessité d'une lecture approfondie, d'une exégèse du texte. Ainsi, les pièces musicales relancent le regard du lecteur afin que, dépassant la beauté extérieure de la fable et découvrant la sagesse de son agencement intérieur, il pénètre jusqu'à la *senefiance* allégorique cachée sous le voile: la Révélation chrétienne, source de l'*utilitas* morale du texte. Le *motetus* de la PM 35 ne consiste-t-il pas en une condamnation des juifs et de leur lecture littéraliste des Écritures saintes: «litteram legis amplecteris / Et litere medullam deseris»<sup>242</sup> (PM 35, v. 26-27)? Placé sur le bifolio 11v-12r, c'est-à-dire au début du second livre du *Roman*, le motet PM 35 semble devoir fournir un guide d'interprétation allégorique, au moment où, abandonnant la revue statique des états de la société – dans laquelle le décodage allégorique nécessaire se résumait à l'interprétation de la personnification du cheval et de la métaphore du *torche-Fauvel* –, le texte devient un authentique récit allégorique dynamique exigeant du lecteur une compétence exégétique supérieure<sup>243</sup>.

En exhortant son lecteur à la distance critique, le remanieur du manuscrit français 146 fait la promotion d'une lecture au second degré des textes et des discours: il s'agit de déjouer les séductions et les manipulations de la fable comme celles de la parole du Prince. Il y a là une dimension éthique à la promotion de la «bonne» lecture, de l'aptitude à «bien» lire les livres et à ne pas se laisser aveugler par leurs attraits – laquelle fait écho au rejet de la vaine littérature courtoise, pure séduction, et à la valorisation d'une littérature philosophique porteuse de sens. En effet, comme le souligne Nancy F. Regalado, la contradiction se trouve au cœur du *Fauvel* remanié:

<sup>242</sup> Traduction: «[...] en n'embrassant par ta pensée que la lettre et en délaissant la moelle qui est sous le sens littéral.» Nous proposons une traduction plus proche du texte latin: «tu ne t'attaches qu'à la lettre de la Loi et tu abandonnes la moelle de la lettre.»

<sup>243</sup> Sur ces questions, voir notre article: Thibaut Radomme, «Jeux de lettres, jeu du texte», *op. cit.*, p. 10-24. Nous y tentons en particulier de rendre compte de la disposition des différentes voix de la PM 35 sur la double page fol. 11v-12r.

Paradoxically too, the celebration of wicked Fauvel is represented as a model of liberal princely feasting; Chaillou's narrator cries out to Fortune in protest at such a moral contradiction: « Fortune, comment sueffre tu / Que ce larron soit revestu / De tel bien et de tel noblesce? » (Långfors App., vv. 1643-5)<sup>244</sup>.

Il faut voir dans l'interpolation des Noces de Fauvel non seulement une condamnation morale des plaisirs excessifs de la cour, mais aussi – et sans doute surtout – une mise en garde contre la séduction trompeuse des apparences – qui peut faire passer le tyran le plus cruel pour un prince courtois –, une invitation à déchiffrer le message au-delà des images, à ne pas se laisser abuser par les discours.

Ainsi, le *Roman de Fauvel* du manuscrit français 146 se révèle être un texte profondément politique. D'une part, il prend acte de l'évolution positive de la situation historique en France dans le courant des années 1310 et nourrit l'ambition d'influencer le roi nouvellement monté sur le trône en le guidant sur la voie de la vertu et du bon gouvernement (cf. p. 217-266). D'autre part, il développe, pour ce faire, une réflexion sur la transmission du savoir à destination d'un public vernaculaire par l'intermédiaire d'une littérature signifiante (cf. p. 266-317), qu'il faut apprendre à décoder en mettant à distance la séduction de la fable et en développant une méthode herméneutique propre à l'écriture allégorique (cf. p. 317-336). Dans cette perspective, les pièces musicales jouent un rôle-clé puisque, bien au-delà du seul ornement esthétique, elles agissent comme une sorte de glose; or, c'est le propre de la glose que d'accompagner le texte glosé d'un métadiscours qui l'éclaire et le met à distance critique. L'apparat musical contribue à augmenter la lecture du *Roman de Fauvel*. À ce texte déconstruisant la cohérence de sa propre fable, élaborant une réflexion métalittéraire et induisant une distance critique chez son lecteur par la mise au jour de sa mécanique textuelle, correspond une figure d'auteur plurielle. C'est à l'élaboration contradictoire de cette figure au sein du texte que nous allons consacrer le chapitre suivant de notre étude.

<sup>244</sup> Nancy F. Regalado, « The *Chronique métrique* and the Moral Design of BN fr. 146 », *op. cit.*, p. 490.

## CHAPITRE VI

### LA FABRIQUE DE L'AUTEUR

La figure de l'auteur, assimilée par le texte à celle du narrateur, est omniprésente dans le *Roman de Fauvel* remanié du manuscrit français 146 : de l'auteur éthiquement engagé à l'auteur ayant autorité, de l'auteur mettant en scène sa propre voix au sein du récit et revendiquant son implication émotionnelle à l'auteur s'adressant au lecteur pour lui faire une leçon, il se donne à voir et à entendre dans le texte du *Roman de Fauvel* (par les nombreuses marques de sa présence) aussi bien que dans l'image (par les miniatures représentant le clerc) et dans la musique (à travers les pièces assimilables à sa voix). L'ensemble des traces de sa présence mettent tour à tour en valeur différentes facettes sa voix, dont l'étude nous permettra de faire émerger, progressivement, le portrait-robot sociologique de notre auteur. Elles révèlent en effet une identité littéraire complexe, tiraillée entre l'affirmation de sa supériorité sur le lecteur et la volonté contradictoire de se mettre en situation d'empathie avec celui-ci. L'origine de ce paradoxe nous semble devoir être expliquée par l'identité sociale plurielle de l'auteur du *Fauvel*, gradué universitaire d'une part – qui fonde la conviction de sa supériorité intellectuelle – et clerc de la Chancellerie royale d'autre part – qui, en le faisant spectateur mais non acteur des rouages du pouvoir, détermine son engagement politique collectif. Nous suggérerons que la solution apportée à cette contradiction passe par la réécriture du schéma topique du songe allégorique et par l'introduction d'un narrateur témoin direct dans l'épisode des Joutes données à l'occasion des noces de Fauvel et Vaine Gloire.

## LA CONVICTION DE LA SUPÉRIORITÉ INTELLECTUELLE DE L'AUTEUR

Texte satirique, édifiant et consolatoire, le *Roman de Fauvel* du manuscrit français 146 se veut également, nous l'avons rappelé, une *admonitio* à destination royale. Or, une telle ambition bute nécessairement contre l'obstacle que constitue la position socio-professionnelle de l'auteur du *Fauvel*. Si sa formation de niveau universitaire légitime sa parole sur le plan intellectuel, son emploi de notaire à la Chancellerie la disqualifie sur le plan pratique : il n'est rien d'autre qu'un fonctionnaire, c'est-à-dire un employé du roi, disposant certes d'une vision privilégiée des coulisses du pouvoir, mais ne possédant concrètement aucun droit d'action ou de décision. Néanmoins, à défaut de posséder le pouvoir, l'auteur revendique, par le truchement du *Roman de Fauvel* interpolé, une position de conseiller du roi afin d'éclairer par son savoir l'exercice du pouvoir et de l'influencer pour le guider sur la voie de la vertu et du bien commun. L'ambition de l'auteur du *Fauvel* débouche donc sur la question fondamentale de son autorité : quelles stratégies discursives et textuelles développe-t-il pour affirmer son autorité et, par conséquent, pour assurer la légitimité de sa parole ? Comment, en particulier, le rapport dialectique des langues latine et française amplifie-t-il ce projet de légitimation du discours du clerc-conseiller ?

Notre propos n'est pas de reproduire le modèle narratologique élaboré par Jean-Claude Mühlethaler, distinguant entre les postures de narrateur-prophète et de narrateur-philosophe employées par le satiriste pour garantir l'autorité de son discours critique<sup>1</sup>. Il ne s'agit pas non plus de montrer comment, par exemple, l'auteur légitime son propos en créant, par l'intermédiaire de la « glose » musicale, un effet d'écho entre sa voix et celle du Christ ou de Dieu<sup>2</sup>. Les stratégies que nous allons explorer

<sup>1</sup> Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir*, *op. cit.*, p. 143-274. Voir nos remarques aux p. 422-429.

<sup>2</sup> Dans la PM 4 par exemple, l'accusation d'hypocrisie à l'encontre des prélats n'est pas portée par l'instance énonciative du *triplum*, mais par Dieu lui-même, dont les paroles sont rapportées au discours direct (PM 4, v. 7-8, 22-25) ; le narrateur se fait porte-parole de Dieu au gré d'une interrogation rhétorique faussement naïve : « Quid verior testis nisi / Rex eternus paradisi / Cujus hec forma verborum » (PM 4, v. 4-6). Traduction : « Quoi de plus véridique que le témoignage du Roi éternel du paradis ? Voici la forme qu'ont prise ses paroles ».

ne visent pas en effet la construction de l'autorité morale du narrateur, mais seulement celle de son autorité intellectuelle ou, selon l'expression de Jean-Claude Mühlethaler, de sa « supériorité cognitive »<sup>3</sup> sur le narrataire.

La conviction dont l'auteur fait preuve au sujet de l'autorité intellectuelle de sa parole, nourrie par un savoir propre à sa condition sociologique de clerc lettré, n'est sans doute pas étrangère, nous le suggérons ci-dessus, à sa formation universitaire ni à la position de prestige culturel qu'il occupe au sein de l'administration en tant que « maître des écritures royales ». Détenteur en propre d'un savoir dont il affirme l'utilité pour le bon gouvernement du royaume et qu'il souhaite mettre au service du pouvoir politique, l'auteur du *Roman de Fauvel* est, par excellence, l'héritier de son milieu intellectuel et se montre extrêmement conscient de sa différence socio-culturelle en tant que *litteratus*. C'est, nous le verrons, ce statut privilégié qui semble devoir confirmer, à ses yeux, l'autorité de sa parole et légitimer ses discours satirique, d'*admonitio* royale et d'édification chrétienne.

## Une parole de vérité

### *Vrai ou faux : le bilinguisme des pièces musicales*

Le bilinguisme des pièces musicales compilées dans le *Roman de Fauvel* remanié du manuscrit français 146 pose naturellement la question de la valorisation axiologique des langues latine et française, en particulier de leur vertu de véridicité respective, et de l'usage – exclusif ou non – qu'en font le narrateur et les protagonistes de la diégèse. Or, sur ce point, il convient de nuancer les interprétations simplistes selon lesquelles le français serait la langue du mensonge, de la courtoisie et du carnivalesque, associée à l'univers de Fauvel et du *bestournement*, et le latin serait celle de la vérité, liée à la sacralité de la liturgie, aux Écritures saintes et à la politique, employée par Fortune, les Vertus et le narrateur :

Ainsi, le français a des connotations négatives (le langage courtois de Fauvel est une imposture), incarnant le plus souvent la langue de l'hypocrisie, de la corruption du présent, face au latin, que son intemporalité rend plus apte à l'expression de la prophétie ou des vérités éternelles. Il y a une opposition nette entre deux univers musicaux,

<sup>3</sup> Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir*, *op. cit.*, p. 179.

mais aussi deux niveaux du texte: d'un côté le discours religieux, philosophique et moral, avec des emprunts à la liturgie ou à la Bible, avec les imprécations du satiriste et le ton nécessairement sérieux, voire tragique; de l'autre, le divertissement profane, pour ne pas dire la transgression et les « paroles crasses »<sup>4</sup>.

Une telle analyse est trop générale et fait fi des exceptions. Afin de saisir une œuvre intentionnellement complexe et subtile telle que le *Fauvel* remanié, il nous semble essentiel, au contraire, de ne pas sacrifier la perception des détails à l'appréhension de l'ensemble<sup>5</sup>.

Ainsi, qu'en est-il de l'usage du français? Cela confine au truisme, mais il n'est sans doute pas inutile de rappeler en préambule que le français est d'abord et avant tout la langue choisie par l'auteur pour composer son *Roman de Fauvel*; c'est en français que le narrateur expose la signification allégorique du cheval Fauvel; c'est en français qu'il fait la revue satirique des états du monde; c'est encore en français qu'il condamne le *bestournement* contemporain et la dévastation du Jardin de Douce France; c'est en français enfin qu'il fait s'exprimer Fortune, la fille de Dieu, par la bouche de laquelle est délivrée une authentique leçon sur l'ordre et le fonctionnement divins de l'univers créé. En fait de langue de la fausseté, c'est un usage bien contraire que l'auteur du *Roman de Fauvel* fait lorsqu'il choisit le français comme véhicule linguistique de son *admonitio* royale. Par ailleurs, il faut noter que:

- Fortune chante en français (*tenor* de la PM 41, PM 46, refrain 14) et dialogue avec Fauvel en français (PM 42);

<sup>4</sup> *Le Roman de Fauvel*, éd. Armand Strubel, *op. cit.*, p. 91. Voir également *Le Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chaillou de Pesstain*, *op. cit.*, p. 16: « French is the language of Fauvel, and hence it is the language of baseness, corruption, and falsehood. »

<sup>5</sup> À ce titre, nous nous inscrivons également en faux contre l'analyse, habile mais excessive, que Michelle Bolduc fait de la répartition linguistique des pièces musicales présentées au fol. 29v: « The songs in Latin, placed in contradistinction with the courtly motet, thus employ a stable valence of the sacred in order to carry the moral message of the romance's satire even further. [...] The songs in Latin are, in short, dissociated from the secular lyrics that are linguistically and generically appropriate to Fauvel's courtship of Fortune. The music, moving from vernacular and secular to Latin and scriptural, indicates the perversity of Fauvel's quest to marry Fortune. » Michelle Bolduc, « Musical Multilingualism », *op. cit.*, p. 320.

- le narrateur chante en français, soit dans des pièces monolingues : *triplum* et *motetus* de la PM 29, PM 30, *triplum* de la PM 41, PM 47 ; soit dans des pièces bilingues : les vers pairs des *triplum* et *motetus* de la PM 12, un vers unique au *triplum* de la PM 27<sup>6</sup>, *triplum* de la PM 32, *tenor* de la PM 122 (reprise de la PM 30), refrain 15.

Ainsi, quoique Fauvel, le cheval menteur, et ses imitateurs – participants au Charivari et Hellequines – chantent en français, considérer la langue vernaculaire comme associée exclusivement ou même généralement au mal et au mensonge revient à négliger une portion importante du corpus des pièces musicales.

Qu'en est-il par ailleurs de l'usage du latin ? Bien entendu, les pièces musicales latines forment l'essentiel du discours satirique attribuable à la voix externe du narrateur ; elles appuient le texte narratif de l'autorité des versets scripturaires qui y sont cités ; elles représentent la totalité des prières chantées par les Vertus dans le cadre de l'épisode des Joutes, ainsi que le chant de la voix céleste se faisant entendre au moment de l'offrande du pain et du vin, ou encore les propos tenus par Fortune devant les Vertus triomphantes. Pourtant, à deux reprises, Fauvel chante en latin, lui aussi. Au *motetus* et au *tenor* de la PM 71, c'est la voix de Fauvel qui est entendue, se lamentant du refus et de la trahison de Fortune. Le *tenor* est inspiré de Mt 26.38 : « Heu ! tristis est anima mea ! » (PM 71, v. 48) Ainsi, non seulement il parle latin, mais il cite les Écritures. Plus loin, il chante même une pièce pseudo-liturgique, inspirée elle aussi d'un texte biblique (Ps 80.4), afin d'annoncer le tournoi destiné à célébrer son mariage : la PM 76, dont nous avons montré au chapitre IV qu'elle devait être attribuée à la voix du cheval. Dans les deux cas, il semble qu'il faille voir là, de la part de Fauvel, une manipulation de l'autorité propre à la langue latine, aux Écritures saintes et à la musique sacrée. Un cheval ne devrait pas faire ça... et pourtant il le fait, pour célébrer ses noces avec Vaine Gloire ou pour accuser Fortune d'être trompeuse et mensongère – ce qu'il est lui,

<sup>6</sup> « Dont dit la mere qui le cuer amer a : / “Dic mihi, dic Christe, si sit dolor ut dolor iste?” » (PM 27, v. 8-9) Le vers 8 est le seul vers français de la pièce : « a single French verse serving to highlight the important – indeed crucial – lines that follow », *Le Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chaillou de Pesstain, op. cit.*, p. 17. Si l'effet de mise en valeur provient évidemment du contraste linguistique, il n'est pas anodin, pour ce qui concerne la valorisation axiologique du français, qu'il ait été employé pour introduire la voix de l'Église.

précisément –, détournant à son propre profit la force et la solennité de la langue latine<sup>7</sup>. Il opère là un renversement radical de la charge axiologique attendue du latin.

La seule conclusion s'imposant donc est que, au sujet de l'emploi du latin et du français dans le corpus des pièces musicales du *Roman de Fauvel*, on ne peut rien conclure : les deux langues peuvent être porteuses d'un discours de vérité ou de fausseté. La PM 12 symbolise parfaitement la subtilité du traitement axiologique des langues dans le *Fauvel* : quelle meilleure preuve, en effet, de la compatibilité, voire de l'interchangeabilité morale des langues latine et française que cette pièce dont le texte des *triplum* et *motetus* alterne des vers pairs français et des vers impairs latins ? Toutes deux permettent de dénoncer le vice et la corruption du monde au nom de Dieu – aussi bien qu'elles peuvent être le véhicule d'un discours mensonger lorsqu'elles sont parlées par Fauvel.

La problématisation du statut des langues latine et française nous semble constituer la trace dans le *Roman de Fauvel* d'une réflexion très subtile sur la véridicité d'une langue, l'autorité d'une parole et la manipulation des discours. Si, comme le prouvent les PM 71 et 76, la Bible, le latin, l'autorité du sacré ne sont la garantie d'aucune vérité ni d'aucun bien, alors tout discours peut être une fraude et revêtir l'apparence de l'authenticité pour mieux tromper. N'est-ce pas, précisément, la preuve d'un monde *bestourné*, marqué par l'ambiance crépusculaire de l'approche de la fin des temps et de la chute d'un règne impie : un monde où les bergers deviennent des loups, où les loups se déguisent en brebis, où les brebis sont dévorées par les pasteurs, abusant de leur autorité cléricale pour mieux tromper leurs ouailles ? Fauvel cite la Bible, les prêtres sont des voleurs, le prince est un tyran, les discours sont des tissus de mensonges : tout est sens dessus dessous<sup>8</sup>. C'est la raison pour laquelle il

<sup>7</sup> Roesner *et al.* proposent une autre explication de l'emploi du latin dans la PM 71 : « The reason for the particular choice of language in this case is not difficult to discern : if French is the language of the vile Fauvel, then Latin – the language of the Church, of serious thought, of moral commentary, and of truth – is the tongue spoken by Fortune. Fauvel sings in Fortune's language rather than his own so that his final submission to her rejection of his suit will be expressed in the most forceful terms. » *Le Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chaillou de Pesstain, op. cit.*, p. 16.

<sup>8</sup> Dans le miracle *D'un archevesque qui fu a Tholete*, Gautier de Coinci décrit un diable régnant en maître sur la ville de Soissons, qui promet en latin à ses habitants

est si important de savoir, afin de pouvoir prendre patience et espérer, et d'apprendre à décrypter les discours<sup>9</sup>. Finalement, c'est la qualité morale du locuteur, et non celle de la langue elle-même, qui détermine le degré de vérité du discours: c'est l'emploi de la langue qui peut se révéler problématique – comme lorsqu'elle sert à composer une poésie vaine telle que la lyrique courtoise plutôt qu'une poésie philosophique –, et non la langue en soi. En soulignant l'absence de sacralité ou de véridicité intrinsèque d'une langue, le remanieur du *Roman de Fauvel* propose une intéressante réflexion d'ordre linguistique, qui n'est pas tout à fait étrangère à celles, contemporaines, de Dante Alighieri dans le traité *De vulgari eloquentia* (ca 1302-1305) ou de l'auteur de *Renart le Contrefait* (ca 1325) – dans un épisode où la *clergie* d'un Renart se prétendant capable de lire exclusivement le latin est mise en opposition avec l'*illitteratio* d'une sottise<sup>10</sup>. Bien plus qu'une antinomie entre le français et le latin, c'est la construction d'un discours emberlificoté, contradictoire et répétitif contre un discours clair, précis et rationnel qui marque la véritable différence entre les langages de Fauvel et du narrateur.

### Dénoncer le faux, dire le vrai

En ce qui concerne les valeurs de fausseté et de véracité, le propos du narrateur du *Roman de Fauvel* est double: d'une part, dénoncer le parler faux de Fauvel et, à travers lui, de tous les menteurs et flatteurs du monde; d'autre part, valoriser le dire vrai du clerc, par la promotion d'un langage clair et rationnel et d'un discours authentique et sincère. Au-delà de la fable allégorique, cette opposition est également transposée au problème de la guidance du pouvoir royal, où le mauvais courtisan et le bon conseiller sont distingués, celui-là flattant le prince et l'aveuglant par

---

le sort funeste des habitants de Sodome: «Souvent crioit li fel, li frois / A vois haïe, a vois hideuse, / A vois orrible et tenebreuse: / “Ve tibi, Suessio! Peribis ut Sodoma.”» Ici, la domination diabolique – et donc l'usage illégitime de la langue sacrée – s'explique par le fait que, avant l'arrivée à l'abbaye de Saint-Médard des reliques de Grégoire le Grand, Sébastien et Léocade, la ville de Soissons est encore païenne. Gautier de Coinci, *Les miracles de Notre Dame*, éd. Frederic V. Koenig, Genève, Droz, 1955-1970, t. II, p. 733: i Mir 11, v. 1794-1797.

<sup>9</sup> Voir sur ces deux questions les p. 250-257 et 332-336.

<sup>10</sup> Jean Batany, «Les clercs et la langue romane: une boutade renardienne au XIV<sup>e</sup> siècle», *Médiévales*, 45, 2 (2003), p. 85-98.

intérêt personnel, celui-ci lui disant la vérité et l'éclairant, quitte à prendre le risque de lui déplaire.

a) Le narrateur contre Fauvel

La première valeur autour de laquelle le narrateur et Fauvel s'opposent est celle de la clarté. Fauvel est accusé de mener le monde «par anti-phrase» («Mainne tout par *antifrasin* / C'est a dire par le contraire», v. 1190-1191) et présente une parole embrouillée et incompréhensible – ce qui est souligné par l'extrême resserrement de l'assonance en /wε/ et de l'allitération en /v/ aux vers 2016-2017: «Le grant desir qu'avoir devoie / De vous veoir m'a mis a voie». Au contraire, le narrateur revendique un discours transparent, prétendant parler «sanz amphibolie, / Clerement» (v. 8-9) et soulignant l'intelligibilité de sa démonstration :

Sanz glouseure et sanz comment  
 Clerement te dirai comment  
 Teis personnes, c'est chose clere,  
 Ont prise bestournee maniere. (v. 501-504)

Par ailleurs, Fauvel est caractérisé, par définition, comme l'incarnation de la fausseté et son langage est mensonger: «Mais Fauvel a tant fauvelé» (v. 467), «Encore i fet Fauvel fallace» (v. 712), «Fauvel, le roy de fallace» (v. 855). Le grand numéro de mensonge du cheval se produit sous les yeux du lecteur, au moment de la demande en mariage qu'il fait à Fortune :

Nepourquant moult bien s'apareille  
 De parler aviseement,  
 Agenouillié moult humblement.  
 Com celui qui bien scet sa game,  
 Salue Fortune la dame  
 Et a lors sa besoingne emprise  
 A parler tout en ceste guise (v. 2005-2011)

Les termes employés par le narrateur ne laissent planer aucun doute: chacun d'entre eux signale l'artificialité du numéro d'acteur («sa besoingne») que Fauvel («celui qui bien scet sa game») s'apprête («s'apareille») à jouer dans une visée calculatrice («aviseement»). Il s'agit clairement d'un vocabulaire dépréciatif destiné à mettre en doute la sincérité de la parole du cheval. À l'inverse, le narrateur multiplie les formules

topiques destinées à garantir la véracité et l'authenticité de ses propos. Nous en faisons un relevé non exhaustif :

- affirmation brute de la véracité: « au bien esluignier »<sup>11</sup> (v. 631), « au dire voir » (v. 633), « c'est verité » (v. 678), « vraiment » (v. 1231), « Si a plain et si clerement » (v. 1232), « De ceste di certainement » (v. 1437), « au voir dire » (v. 5031), « c'est vraie chose » (v. 5809), etc.
- garantie personnelle: « par m'ame » (v. 1038), « Ja que puisse n'en mentirai » (v. 1422), « que mentierre ne soie » (v. 5292), « ce vous fais je bien estable » (v. 5656), etc.
- formules religieuses d'authentification: « se Diex m'ament » (v. 1690), « se Jhesucrist me sauve » (v. 1692), « se Dex me saut » (v. 5791), etc.

La prétention du narrateur à la véracité est particulièrement soulignée dans les vers suivants, qui ouvrent la scène des Noces de Fauvel et Vaine Gloire :

De verité croire se tortent  
Cil qui ce ne croient sans doute,  
Car j'en di la verité toute. (v. 4253-4255)

Signalons également, dans les vers 2919-2926, précédant la Complainte de Fauvel, où est nommé l'auteur du *Roman*, un passage remarquable par la coupe du mot *mensonge* à la rime<sup>12</sup> :

Ou livre ne querez ia men-  
Çonge. diex le gart! amen<sup>13</sup>.

Significativement, le premier livre du *Roman de Fauvel* s'achève sur une prière pour la détestation du mensonge et le rétablissement de la vérité :

Que faus flateurs soient haïs  
Et des or mes en touz païs  
Verité soit en estat mise (v. 1233-1235)

<sup>11</sup> Traduction: « à bien voir les choses avec recul ».

<sup>12</sup> Une telle coupe n'est pas un cas unique dans le *Roman de Fauvel* interpolé. Voir par exemple le mot *aubespine*: « Le jour corneit, perçoivent l'aube. / C'est en icelui temps que l'aube / Espine et les fleurs s'esgaient » (v. 4945-4947).

<sup>13</sup> Nous citons l'édition d'Emilie Dahnk, *L'hérésie de Fauvel*, *op. cit.*, p. 114, plus satisfaisante que celle d'Armand Strubel: « Ou livret: ne querez ja men / Congé! Diex le gart! amen. » (v. 2925 2926), qui propose de comprendre: « n'allez pas me demander mon autorisation ».

Par opposition à Fauvel<sup>14</sup>, le narrateur prétend « parler droit » : « Et s'il est a droit recité » (v. 4168), « Par son droit non » (v. 4174), « Et, se voir dire ne resoing » (v. 4189). Le narrateur se plaît encore à souligner l'antagonisme entre sa parole et celle du cheval par un rapprochement remarquable des termes sur le plan syntaxique : « Fauvel est beste voirement » (v. 263), ou « Fauvel, beste authentique » (v. 50) – formule par laquelle il ne faut pas comprendre que Fauvel est une bête authentique (c'est-à-dire vraie, digne, noble...), mais plutôt qu'il est authentiquement une bête. Comme Fauvel dans sa plainte amoureuse, le narrateur multiplie les protestations de sincérité et d'authenticité, mais l'effet est radicalement différent : le cheval jette le discrédit sur son discours, le clerc augmente au contraire le crédit du sien. Cela tient à l'appréciation axiologique contraire de leurs instances d'énonciation respectives par le narrataire.

Le règne de Fauvel provoque l'emprise généralisée de la fausseté dans le monde, comme le narrateur en fait le constat amer :

L'en n'a mes cure de preudommee :  
 Fausseté partout, c'est la somme  
 Est bien venue et honoree ;  
 Faus Semblant et Desloiauté  
 Ont du monde la royauté  
 Et Verité est souz boutee. (v. 1041-1046)

Ce constat est dressé également dans la « glose » musicale : « *Fraus imperat justicie* » (PM 1, v. 15), « *Veritas fugatur* » (PM 13, v. 13). La PM 36 dénonce la « *mundana fictio* » (v. 4). La PM 20 regrette que Rome ne prenne pas exemple sur ses ancêtres : « *Nec spe lucri recederet / A veritatis semita* »<sup>15</sup> (v. 23-24). La PM 22 exploite la même métaphore de l'itinéraire pour apostropher les pasteurs adultères : « *A vero semper devii* » (v. 27). La PM 26 dénonce l'hypocrisie des Mendians (v. 42-50). La PM 38 achève ce sombre tableau :

Falsitatis vie  
 Movent omni die

<sup>14</sup> « Si que faus puisse bien polir, / Verité taire et droit tolier » (v. 299-300).

<sup>15</sup> Traduction : « Et l'espoir du lucre ne la ferait pas s'écarter / Du sentier de la vérité. »

Christi veritati pie  
 Prelium<sup>16</sup>. (PM 38, v. 5-8)

La contradiction ne saurait être plus violente entre Fauvel, empruntant les «voies de la fausseté», et le narrateur, qui se fait le défenseur et l'interprète de la «vérité sacrée du Christ». Ainsi, les pièces musicales confirment parfaitement le propos du texte narratif sur le règne généralisé du mensonge : étant donné qu'il s'agit là d'un *topos* satirique tout ce qu'il y a de plus conventionnel, il va sans dire que le remanieur a pu puiser à foison dans le vaste répertoire très stéréotypé de la satire latine des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. La compilation de pièces préexistantes entraîne cependant une conséquence importante, même lorsqu'elles sont *fauvelisées* : une distance existe nécessairement entre le texte narratif et les pièces musicales empruntées ailleurs, et le propos se trouve donc élargi par la «glose» musicale. Les pièces ne parlent plus spécifiquement de Fauvel, mais des effets de son règne : elles déplacent l'accent de l'animal allégorique à sa valeur de symbole et donc, à travers lui, aux personnes (les prêtres, les prélats, les Mendiants), aux institutions (la cour papale) ou, à un plus haut degré d'abstraction, aux vices (le mensonge, l'hypocrisie) qu'il représente. La «glose» musicale est ainsi moins métaphorique et plus référentielle que le texte narratif : elle tend à déconstruire la fable allégorique afin d'explorer – en latin, c'est-à-dire dans une langue inaccessible aux *illitterati*<sup>17</sup> – le sens caché sous l'*integumentum*.

## b) Le conseiller contre le courtisan

Une actualisation particulière du mensonge – qui se trouve être spécialement néfaste pour la bonne conduite des affaires publiques – est celle de la flatterie du courtisan<sup>18</sup>, un fléau dénoncé dès le milieu du XII<sup>e</sup> siècle dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury. En effet, afin d'assurer le bien commun, le prince a besoin d'être entouré d'un conseil composé de chevaliers et de clercs qui puissent éclairer sa conduite et son gouvernement<sup>19</sup>. Or, ces conseillers sont parfois malintentionnés :

<sup>16</sup> Traduction : «Les voies de la fausseté mènent tous les jours le combat contre la vérité sacrée du Christ.»

<sup>17</sup> Nous explorons cette question au chapitre VII (p. 417 *sqq.*).

<sup>18</sup> Cf. Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir*, *op. cit.*, p. 212.

<sup>19</sup> Sur la place des conseillers et du Conseil auprès du roi, 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, Picard, 1981, p. 144-154.

Omnes querunt propria  
 Milites et cleri;  
 Timent hii de curia  
 Per hos amoveri;  
 Unde palpant vicia,  
 Subversores veri;  
 Dolent hii negocia  
 Per ignotos geri;  
 Primus ad consilia  
 Peregrinus heri<sup>20</sup>. (PM 52, v. 160-169)

Ainsi, la cour du prince doit se composer non de conseillers, mais de *bons* conseillers. Étant entendu que la figure de Fauvel fournit le contre-exemple du prince idéal, il va de soi que ses conseillers sont mauvais: «Ce fait Fauvel le desreé / Qui si souvent est conreé / Du conseil Magis et Basin» (v. 1187-1189) – Maugis et Basin étant deux célèbres enchanteurs de la tradition épique, que l’on trouve dans *Renaut de Montauban* et *Jehan de Lanson*<sup>21</sup>. Par ailleurs, il n’est pas inutile d’étudier la scène, au début du livre II, où le cheval révèle son projet de mariage à son Conseil, afin de comprendre comment Fauvel et sa Cour interagissent. Le cheval demande en effet l’assentiment de son Conseil:

Et pour ce, se le conseillez,  
 Je serai tost apareilliez  
 A li requerre [et] supplier  
 Qu’em moi se voille marier. (v. 1816-1819)

Avec beaucoup d’enthousiasme, le Conseil répond favorablement à Fauvel, évoquant une sorte de psychomachie dont l’issue a été heureuse pour le cheval:

Bones moers et bon accident  
 S’en sont fui en occident  
 Es illes ou nulli n’abite:  
 Touz les avez par vostre lite

<sup>20</sup> Traduction: «Tous ne recherchent que leur propre intérêt, les chevaliers comme les clercs; ces derniers redoutent d’être chassés de la cour par les autres; voilà pourquoi ils caressent les vices et pervertissent la vérité; ces gens se plaignent de voir les affaires conduites par des ignorants; celui qui occupe le premier rang dans les conseils était hier encore un étranger.»

<sup>21</sup> Cf. *Le Roman de Fauvel*, éd. Armand Strubel, *op. cit.*, p. 255, n. 1.

Abatuz et touz desvoiez  
 Et puis en essil envoiez.  
 Neïs les cardinaus vertus  
 Ont leur escus plains de pertus  
 Que frains leur avez a l'espee;  
 Tout ont perdu a la meslee  
 Car vous savez trop de la guerre. (v. 1832-1842)

Cette victoire de Fauvel est contradictoire avec la défaite future de ses troupes aux Joutes, de même que les succès passés de Fauvel vont être brutalement contredits par le refus de Fortune. Ainsi, répondant de manière irrationnelle et insensée<sup>22</sup>, le Conseil se trompe lourdement sur l'issue finale de la psychomachie, tout comme Fauvel croit à tort au succès de son mariage avec la déesse. Tous deux semblent également mal informés, et l'ignorance du Conseil, en confortant Fauvel dans son aveuglement, doit provoquer sa chute finale; ainsi est soulignée l'importance d'un bon conseiller, qui soit savant, raisonnable et véritablement sage. Mais le Conseil de Fauvel n'est-il que mal informé ou est-il plutôt malintentionné? Comme les seigneurs temporels dénoncés au livre 1<sup>23</sup>, Fauvel aime à entendre des choses qui lui plaisent :

Quant sire Fauvel out oÿ  
 Son conseil, moult s'en esjoï  
 Car il est touz jours moult aise  
 Quant on li dit chose qui li plese. (v. 1872-1875)

Ainsi, dans le monde *bestourné* de Fauvel où les verbes *amer* et *conseiller* sont des synonymes<sup>24</sup>, les avis du Conseil, jamais sincères mais flatteurs au contraire, sont toujours mus par une motivation basement égoïste et l'appât du gain<sup>25</sup>. S'inscrivant dans une logique de dénonciation de la vanité et de la fausseté de la parole de cour<sup>26</sup>, le motet PM 41, que nous

<sup>22</sup> « Sanz regarder reson ne loy / Respont le conseil sans deloy » (v. 1820-1821).

<sup>23</sup> « Comment qu'il n'ait pas raison / Si vuelent il toute saison / C'om leur die :  
 "Bien dit, mesure!" » (v. 1053-1055)

<sup>24</sup> Fauvel à son Conseil: « Et vous devez trestouz voëller / Pour moi amer et conseiller! » (v. 1760-1761)

<sup>25</sup> La distribution des prébendes aux clercs ayant « gratté » et « torché » Fauvel plutôt qu'à ceux remplissant dignement leur office le démontre bien (cf. v. 712-724).

<sup>26</sup> Héritée d'une tradition anticuriale bien établie (cf. Joël Blanchard et Jean-Claude Mühlethaler, *Écriture et pouvoir à l'aube des Temps modernes*, Paris, PUF, 2002,

avons déjà analysé précédemment<sup>27</sup>, l'établit clairement: la *mesnie fauveline* parle « pour plus a son seigneur plere » (PM 41, v. 11). La décision finale de Fauvel tombe d'ailleurs après force flatteries reçues de la part de son Conseil: « Torchié devant et derriere / L'ont sa gent en tel manière / Qu'il a prise hardiesce » (PM 41, v. 23-25). Le *triplum* du motet met en tension le discours rapporté du Conseil, aveugle ou flagorneur, et la voix externe du narrateur, à la fois lucide et honnête – c'est-à-dire les figures du courtisan et du conseiller<sup>28</sup>. Cette opposition est également portée sur le plan tropologique par le *Fauvel* remanié, qui distingue le flatteur de l'homme de bien. Ainsi, l'instance énonciative de la PM 12 associe le flatteur au calomniateur dans le *triplum*, maudit les flatteurs (« Hos duc, deus, ad portas inferi », v. 29), qu'elle oppose à ceux « qui bene serviunt / Sanz mesprison et de vrai cueur seri » (v. 21-22), dans le *motetus*, et appuie son jugement sur l'autorité des Écritures en pastichant Ps 5.7 au *tenor*: « Verbum iniquum et dolosum abhominabitur dominus » (v. 30). Plus loin dans le livre II, la condamnation des flatteurs par Fortune sera sans équivoque: « Voces adulancium / Devoveo » (PM 65, v. 5-6).

Le rôle du conseiller est donc capital pour guider le prince sur la voie de la vertu et du bon gouvernement. Sans lui, sans l'*admonitio* du manuscrit français 146, le roi n'est qu'un âne couronné, entouré de flatteurs, et, conformément à la métaphore commune, le royaume est comme un corps sans tête (*cf.* v. 455-457). Afin que le prince ne conduise pas les affaires publiques en aveugle et qu'il ne finisse pas – à l'instar de Fauvel aveuglé – par s'écrouler, le conseiller, dont la valeur se juge à l'aune de critères intellectuel et moral, doit être à la fois sage et sincère. Or, la peur tenaille souvent le conseiller au moment de parler:

Li grans seigneurs, c'est grant merveille  
Ne vuelent pas c'om leur conseille  
Fors ce qui est miex a leur teste

---

p. 59-83), la propension du *Roman de Fauvel* à dénoncer les vices de la cour peut, à la première lecture, paraître paradoxale pour un texte composé à la cour. Il n'en est évidemment rien si l'on garde à l'esprit la situation particulière de ses auteurs, clercs de la Chancellerie, qui vivent et travaillent au contact du pouvoir sans y être nullement associés.

<sup>27</sup> *Cf.* p. 224-242 et 318-324.

<sup>28</sup> Voir à ce sujet nos remarques sur l'apparition des courtisans dans les cours de la fin du Moyen Âge, *cf.* p. 101-109.

Si que maint n'osent mais voir dire  
 Que il ne courroucent leur sire (v. 1065-1069)

C'est dans cette perspective qu'il faut interpréter la prétention à la véracité que le narrateur du *Roman de Fauvel* répète constamment : contrairement aux conseillers pleutres, il ose dire la vérité, même si elle doit déplaire<sup>29</sup>. Sachant posséder le savoir mais pas le pouvoir, le narrateur justifie sa propre démarche éthique en condamnant le comportement *bestourné* des puissants :

Hinc est quod eos diligunt  
 Qui palpant in abscondito.  
 Hos a secretis abigunt  
 Qui vera dicunt subito<sup>30</sup>. (PM 21, v. 51-54)

L'affirmation de la supériorité intellectuelle du clerc provient également de cela : le succès de la mission d'*admonitio* du *Roman de Fauvel* remanié – et du manuscrit français 146 dans son ensemble – tient à la capacité de son narrateur à faire admettre sa parole comme sincère et sage, c'est-à-dire vraie et dotée d'*auctoritas*.

### Vraie et fausse poésie de cour

Une des modalisations remarquables du dire vrai réside dans la volonté clairement affichée par le narrateur de se poser en clerc, par opposition aux jongleurs et surtout à leurs héritiers, les ménestrels<sup>31</sup>, dont il dénigre la

<sup>29</sup> Sur cette question, que nous envisageons en particulier dans la perspective du registre satirique, cf. p. 421-441.

<sup>30</sup> Traduction : « De là vient qu'ils aiment ceux qui flattent en catimini. Ceux qui disent le vrai sans détours ils les chassent loin de leurs audiences particulières. »

<sup>31</sup> Cf. Edmond Faral, *Les jongleurs en France au Moyen Âge*, Paris, Champion, 1910 ; Silvère Menegaldo, *Le jongleur dans la littérature narrative des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. Du personnage au masque*, Paris, Champion, 2005. Edmond Faral considère que les ménestrels sont des jongleurs qui se sont sédentarisés au sein des cours aristocratiques – d'où le terme même de *ménestrel*, qui désigne originellement des gens de maison au service d'un seigneur (p. 103-107). Sans contester l'existence de « différences importantes de statuts chez les professionnels du divertissement », Silvère Menegaldo réfute « que ces différences soient recouvertes par les emplois de *jogleor* et de *menestrel* » (p. 15-16). Quelques remarques suggestives sur la rivalité entre les ménestrels et le clerc du *Roman de Fauvel* sont à lire dans : Madeleine Jeay, *Le commerce des mots*, op. cit., p. 264-267.

production poétique : condamnant, comme nous l'avons montré, la poésie vaine et mensongère représentée par la lyrique courtoise et les romans de chevalerie, le narrateur du *Roman de Fauvel* valorise au contraire un modèle de poésie philosophique abritant, sous le voile de l'allégorie, un trésor de vérité morale<sup>32</sup>.

a) Le clerc contre le ménestrel

Le comportement des jongleurs durant les Joutes est décrit en termes péjoratifs par le narrateur témoin direct :

Dedens les lices si grant noise  
 Font jugleurs, a qui qu'envoise,  
 Que c'est merveilles a oïr :  
 Jugleurs ne sevent point foïr  
 De la ou il voient le meilleur (v. 5169-5173)

La qualification de « noise » et l'incise restrictive « a qui qu'envoise », c'est-à-dire « qui que cela [ce bruit] puisse divertir, distraire », marquent un certain mépris pour les chansons et les tours exécutés par les jongleurs ; l'emploi neutre, voire franchement dépréciatif du substantif *merveille* est d'ailleurs attesté<sup>33</sup>. Au Triomphe des Vertus, le narrateur note : « Jugleurs y font trop de babuses » (v. 5696), associant la jonglerie à la futilité et au divertissement stupide<sup>34</sup>. Ainsi, les jongleurs sont décrits comme des êtres opportunistes : ils vendent leurs services au plus offrant, vont là où est leur intérêt, ne se soucient que de plaisirs et de divertissements et, en guise de poésie, ne produisent que bruit et vacarme. Les ménestrels ne sont guère mieux considérés par le narrateur du *Roman de Fauvel*, comme en témoigne la description des festivités données à la suite du Banquet des noces de Fauvel :

L'eure de vespre aproche et vient,  
 Si qu'il fu temps d'oster les tables

<sup>32</sup> Cf. p. 312-316.

<sup>33</sup> « Erstaunliche Begebenheit; seltsamer Anblick, schreckliches Schauspiel », c'est-à-dire *événement extraordinaire, vue étrange, spectacle terrible*, T-L, t. 5, col. 1535, s.v. « merveille » ; « [En mauvaise part] Chose incroyable, invraisemblable ; chose horrible », DMF, s.v. « merveille ».

<sup>34</sup> « Moquerie, sottise plaisanterie », Godefroy, t. 1, p. 545, col. a, s.v. « babuse » ; « Sottise, plaisanterie stupide, bêtise », DMF, s.v. « babuse ».

Et lieux de jouer couvenables.  
 Cors sonnent, trompes et araines,  
 Vielles, muses et douçaines,  
 Psalterions, freteaus, leüst :  
 N'i ot nul qui mestier seüst  
 Qui ne face menestrandie ;  
 Moult y avoit grant melodie. (v. 4701-4709)

Puisque le festin des noces de Fauvel est associé au mal – ainsi que l'opposition des Vertus, qui refusent de prendre part aux réjouissances, le prouve suffisamment<sup>35</sup> –, la *menestrandie* donnée à cette occasion doit être, elle aussi, frappée au coin du vice: de la même façon que la litanie des mets et des vins est à lire au second degré et recèle une dénonciation de la glotonnerie et de l'ivresse des convives, l'inventaire des instruments de musique semble, sous un enthousiasme de façade du narrateur («Moult y avoit grant melodie»), nourrir une critique des vains plaisirs du Banquet. Prenant distance avec l'opposition traditionnelle des instruments à corde et à vent respectivement connotés positivement et négativement<sup>36</sup>, le narrateur combine et alterne les instruments des deux sortes dans la description de la *menestrandie*: le cor, la trompe, l'araine, la muse (musette), la doucine et le frétel sont des instruments à vent; la vielle, le psaltérion et le luth comptent quant à eux parmi les instruments à corde. L'entremêlement même des instruments des deux types – et, en particulier, l'insertion de la vielle au milieu d'une série d'instruments à vent – paraît signifiant. Cette indifférenciation tient, nous semble-t-il, précisément au fait que les ménestrels font l'objet d'une condamnation dans le *Fauvel*: ils se trouvent en effet associés au souvenir de Fauvel amoureux – figure de l'âne à la lyre – par l'usage de la vielle, signe distinctif du ménestrel<sup>37</sup>,

<sup>35</sup> Cf. p. 298-302.

<sup>36</sup> Bien qu'elle ne soit pas univoque, la valorisation contrastée des instruments à vent et à corde est un héritage de l'Antiquité grecque. D'une part, le mythe de l'invention de la flûte raconte qu'Athéna, contrariée par les railleries d'Héra et Aphrodite, jeta l'instrument à l'eau après avoir constaté que le fait d'en jouer lui déformait les joues. D'autre part, la philosophie pythagoricienne voit dans la lyre la possibilité de représenter physiquement – par la longueur relative des cordes – le mystère invisible des harmonies universelles. Cf. Jean-Marie Fritz, *La cloche et la lyre. Pour une poésie médiévale du paysage sonore*, Genève, Droz, 2011, p. 219-234.

<sup>37</sup> Cf. Silvère Menegaldo, «Adenet le Roi tel qu'en ses prologues», *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 18 (2009), p. 309-328, ici p. 324-326:

par opposition à la tonsure, qui distingue le clerc et que le narrateur du *Fauvel* porte dans toutes les miniatures qui le représentent<sup>38</sup>. Ainsi, dans la miniature n° 61 ouvrant l'épisode du Charivari (fol. 34r), on trouve, au sein du cortège où tous les autres personnages jouent d'instruments à percussion associés à la jonglerie, un unique individu jouant de la vielle<sup>39</sup>. En unissant les instruments à percussion et la vielle dans le cortège du Charivari, le remanieur du *Fauvel* dénonce les ménestrels en même temps que les jongleurs et, au même titre que ceux-ci, les assimile au mal qu'ils prétendent imiter en faisant un charivari<sup>40</sup>. Le lendemain matin de la nuit de noces et du Charivari, le narrateur note que les oiseaux devancent les ménestrels dans l'annonce du jour :

Car j'oi l'aloete chanter,  
Le tarin, le chardonnerel  
Qui, plus tost que menesterel  
Le jour cornent, perçoivent l'aube. (v. 4942-4945)

Or, comme le souligne Kevin Brownlee, dans cette scène héritière des ouvertures printanières, les chants des oiseaux, qualifiés de « jolis sonnez »

---

l'auteur analyse la grande miniature de frontispice du manuscrit Arsenal 3142, où il propose de voir Adenet le Roi représenté en une figure paradoxale de « ménestrel *escrivain* », tenant une vielle dans sa main droite mais n'en jouant pas.

<sup>38</sup> Miniatures n° 8 (fol. 4r), n° 14-15 (fol. 10r), n° 16 (fol. 11r), n° 65 (fol. 37r), n° 76-77 (fol. 42v) et 78 (fol. 43r). Voir notre analyse de ces miniatures aux p. 382-385.

<sup>39</sup> « Dans les scènes du charivari les instruments sont, à l'exception de la vielle dans le compartiment II (n° 61), des instruments à percussion qui suggèrent l'idée d'un vacarme assourdissant et sont, dans la tradition médiévale, des instruments de jongleurs et souvent valorisés négativement. » Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir*, *op. cit.*, p. 133. Ainsi, l'assimilation des jongleurs au Charivari est manifeste. Le vacarme des instruments à percussion dont joue la populace dans le Charivari est-il différent, d'ailleurs, de celui provoqué par les instruments de musique résonnant au Triomphe des Vertus, que la presse populaire acclame à grands cris de joie, en une sorte de pendant positif, de reflet inversé (et donc à l'endroit) du désordre anti-musical du Charivari : « Par tout sonnent cloches a force, / Trompes, timbres, tabourz et muses » (v. 5694-5695) ?

<sup>40</sup> Ici, nous prenons distance avec Jean-Claude Mühlethaler, qui considère que les jongleurs, assimilés au Charivari, se trouvent dotés d'une valorisation négative, alors que le ménestrel, détaché du cortège, est positivement valorisé. Cf. Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir*, *op. cit.*, p. 186.

(v. 4954), s'opposent au vacarme de la nuit de nocés<sup>41</sup>. De cette description de la nature paisible au petit matin, naît une véritable sensation de calme après la tempête du Charivari: le narrateur rejette l'épouvantable tapage du cortège comme celui des jongleurs et ménestrels qui y sont associés. Par ailleurs, le doux chant des oiseaux est porteur d'un enseignement – le jour a chassé la nuit et ses pouvoirs maléfiques – utile au salut moral du narrateur :

Cil oisel m'enseingnent sanz doute  
Que l'aube du jour tout hors boutte  
La nuit et le pooir qu'apert  
Pour l'entré du jour qui appert. (v. 4965-4968)

À la différence de ceux des oiseaux, les chants des jongleurs et des ménestrels ne sont la source d'aucun enseignement ni d'aucune clarté; ils appartiennent au désordre de la nuit, au contraire. C'est là sans doute le reproche fondamental qui leur est fait dans le *Roman de Fauvel*.

Ainsi, jongleurs et ménestrels sont semblablement mis à l'index par le narrateur du *Roman de Fauvel* remanié. Ce qu'il dénonce à travers eux, c'est la production poétique dont ils sont les concepteurs et les interprètes, une poésie vaine et vide, une poésie de pur divertissement – incarnée de manière exemplaire par la lyrique courtoise et la littérature chevaleresque. Le narrateur compare en effet le récit des Joutes qu'il s'apprête à faire avec celui qu'en ferait un ménestrel. Se refusant à décrire en détail les armes des combattants, il se justifie en ces termes :

Et si seroit une riote  
De tout deviser note a note  
Les armes que doivent porter;  
Si vous en vuilliez deporter,  
Si en dirai en general  
Plus que un menesteral  
Ne feroit en une semaine;  
Et se je sui en bonne vaine  
De trouver, grant joie en avrai,  
Et d'aucunes, si com savrai,

<sup>41</sup> « Within the immediate narrative context of the *Fauvel*, this accentuation of the (conventional courtly lyric) beauty of the birdsong here (on the “morning” of the joust) serves as a counter to the exaggerated aural ugliness of the charivari ». Kevin Brownlee, « Authorial Self-Representation », *op. cit.*, p. 88.

Les armes vous deviseré  
Mais en clerjais en parleré. (v. 5151-5162)

Tout en reconnaissant ses limites («si com savrai»), le narrateur se mesure au ménestrel, faisant une comparaison manifestement désobligeante pour ce dernier, décrit comme un incapable et un piètre «diseur». Plus fondamentalement, le narrateur met en opposition la manière du ménestrel, destinée au divertissement, et la manière du clerc, le «clerjais». À la différence du ménestrel, le narrateur prétend donc ne pas vouloir se perdre dans une description inutilement exhaustive des armes – une «riote» qui n'aurait d'autre but que la satisfaction de l'attente du lectorat aristocratique, laquelle est le lot de la sottise littéraire chevaleresque, tout entière consacrée à d'amples descriptions d'armures et de combats –, mais se contenter de décrire quelques armes seulement, dont il parlera à la manière d'un clerc, c'est-à-dire en en révélant la signification allégorique. Ainsi, le récit des Joutes fournit le prétexte à son exposition : le clerc ne se contente pas de la fable, il veut en révéler l'*integument*. S'ensuit en effet une longue allégorie énumérative, dans laquelle les armes des Chevaliers ne font pas, sauf exception<sup>42</sup>, l'objet d'une description héraldique ou militaire, telle qu'on l'attendrait d'un ménestrel et qui manquerait l'essentiel, mais d'une description symbolique et d'une interprétation morale – parce que les Joutes ne constituent pas des joutes ordinaires, mais une psychomachie. Le narrateur n'écrit-il pas : «Or vous diré je mon cuider / Des armes que les Vices ont» (v. 5200-5201) – le verbe *cuidier* (< *cogitare*) supposant une réflexion préalable et donc une intellectualisation du processus descriptif? Ainsi qu'il sied au récit d'un clerc, le narrateur accomplit le programme allégorique de son œuvre, à valeur morale et chrétienne, en tirant de la scène des Joutes un enseignement porteur d'une *utilitas* morale à destination de son auditoire. En refusant de céder au seul

<sup>42</sup> Significativement, la seule description héraldique faite par le narrateur constitue un pastiche à portée strictement morale : «Faus escuz ont o noires armes, / Pourtraites d'ames qui de larmes / Se fondent en feu et en flamme.» (v. 5209-5211) Voir également : v. 5212-5226. À l'instar des interpolations du livre II – qui satisfont les attentes du lectorat aristocratique en même temps qu'elles les déjouent –, la description héraldique ici introduite flatte le goût du public noble tout en servant de prétexte à un développement édifiant. Sur l'essor de l'héraldique et des blasons au XIV<sup>e</sup> siècle, considéré comme «a symptom of the noble estate's sense of its own insecurity», voir : Maurice Keen, «Chivalry and the aristocracy», dans *The New Cambridge Medieval History*, éd. Michael Jones, vol. VI, c. 1300-c. 1415, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 209-221, ici p. 218.

plaisir du récit et en explorant la *sentence* de la fable, le narrateur revendique un travail d'exégèse et, dénigrant la poésie du ménestrel, se représente résolument en clerc.

b) Une attitude de clerc d'université ?

Pourquoi le narrateur du *Roman de Fauvel* remanié dénigre-t-il les jongleurs et ménestrels et, s'affichant en clerc, rejette-t-il la poésie courtoise, vaine et vouée au seul divertissement, à la faveur d'une poésie philosophique et morale dont il serait par excellence le représentant ? Il faut répondre en deux temps à cette question, en prenant en compte le moment et le milieu dans lesquels le *Roman de Fauvel* est composé. Chronologiquement, le manuscrit français 146 s'inscrit en effet dans une période de transition de l'histoire socio-littéraire, marquée par le remplacement du ménestrel par le clerc à la fonction de poète professionnel dans les cours aristocratiques d'Europe occidentale. C'est là une évolution observée dans plusieurs contextes culturels et géographiques au XIV<sup>e</sup> siècle : le passage du « minstrel » au « court poet »<sup>43</sup>, ou celui du ménestrel au « clerc-écrivain »<sup>44</sup>. En effet, durant la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, deux phénomènes se produisent : le ménestrel, historiquement à la fois musicien, chanteur et poète, tend à se spécialiser dans la musique et à abandonner la poésie ; conséquemment, la place laissée vacante est occupée par des clercs qui se spécialisent dans la composition poétique non musicale<sup>45</sup>. Ainsi, l'hostilité du *Roman de Fauvel* à l'égard des ménestrels et de la *menestrandie* pourrait porter le témoignage de cette phase de transition<sup>46</sup>, durant laquelle l'auteur du *Fauvel* profite-

<sup>43</sup> Richard F. Green, *Poets and Princepleasers. Literature and the English Court in the Late Middle Ages*, Toronto, University of Toronto Press, 1980, p. 103-105.

<sup>44</sup> Jacqueline Cerquiglini-Toulet, *La couleur de la mélancolie. La fréquentation des livres au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Hatier, 1993, p. 39-49.

<sup>45</sup> Silvère Menegaldo, *Le dernier ménestrel ? Jean de Le Mote, une poétique en transition (autour de 1340)*, Genève, Droz, 2015, p. 81-90. Voir aussi : Edmond Faral, *Les jongleurs en France au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 223-226. La séparation progressive entre poésie et musique sera consacrée à la fin du siècle par Eustache Deschamps, dans son *Art de dictier et de fere chansons* (1392).

<sup>46</sup> Le milieu du siècle semble constituer un point de bascule dans cette évolution : « Jean de Le Mote pourrait bien en effet être l'un des derniers ménestrels, au sens d'artiste polyvalent (musicien, chanteur, poète), avant que bientôt ce terme ne serve plus à désigner que des instrumentistes. » Silvère Menegaldo, *Le dernier ménestrel ?*, *op. cit.*, p. 19.

rait de sa position privilégiée au service du pouvoir (en tant que clerc de chancellerie) pour dénigrer et critiquer, par œuvre littéraire interposée, ses concurrents directs au sein de la cour, les ménestrels, et affirmer la supériorité de la poésie de clerc sur la poésie de ménestrel. De même que le bilinguisme de notre corpus témoigne de la relation dialectique du latin et du français et des rapports de force qui les lient, alimentés entre autres par l'intérêt accru du roi de France pour les lettres vernaculaires dès le début du xiv<sup>e</sup> siècle, de même le mépris du clerc pour le ménestrel pourrait manifester les prémices agitées d'une évolution majeure de l'histoire socio-littéraire en Europe occidentale au milieu du xiv<sup>e</sup> siècle.

Il reste à comprendre la volonté de l'auteur du *Roman de Fauvel* de s'afficher en clerc et de promouvoir une poésie inscrite en rupture avec la poésie de cour traditionnelle. Il nous semble que cette inclination pour une littérature du sens n'est pas étrangère au milieu universitaire dont il est issu et à la formation intellectuelle qu'il y a acquise – ni au sentiment de supériorité culturelle qu'il en nourrit, à tort ou à raison. Trois séries d'indices désignent, nous semble-t-il, l'identité universitaire de l'auteur du *Roman de Fauvel*. D'abord, sa « bibliothèque idéale » dénote un goût très net pour la littérature vernaculaire du xiii<sup>e</sup> siècle qu'Alain Corbellari qualifie d'« universitaire »<sup>47</sup>. La description des mets et des vins du Banquet, empruntée à Jean Maillart, s'inscrit dans une tradition héritée de la *Bataille des vins* de Henri d'Andeli. La figure tutélaire de Jean de Meun, figure par excellence du clerc d'université, est omniprésente dans le *Fauvel* remanié<sup>48</sup>. De manière générale et à travers eux, l'inclination de l'auteur du *Fauvel* pour la littérature allégorique vernaculaire<sup>49</sup> oriente

<sup>47</sup> Alain Corbellari, *La voix des clercs. Littérature et savoir universitaire autour des dits du xiii<sup>e</sup> siècle*, Genève, Droz, 2005. Voir nos remarques aux p. 66-70.

<sup>48</sup> Notons que l'hypothèse d'une hostilité de l'auteur du *Fauvel* à l'égard de la courtoisie est parfaitement compatible avec son goût pour l'œuvre de Jean de Meun, celui-ci étant responsable d'un détournement radical de l'éthique et de l'esthétique courtoises célébrées par le texte de Guillaume de Lorris. Nous explorerons plus amplement les liens du *Roman de Fauvel* avec le *Roman de la Rose* dans la conclusion générale, en comparaison avec l'*Ovide moralisé*.

<sup>49</sup> Dans notre passage en revue, mentionnons les emprunts à Huon de Méry pour la tradition du banquet infernal et la description d'éléments d'héraldique, lequel emprunte lui-même à Raoul de Houdenc – l'*Armeüre du chevalier* pour l'héraldique et le *Songe d'Enfer* pour le banquet –, bien que ces deux auteurs ne soient pas des universitaires.

notre regard vers l'ancêtre de celle-ci, à savoir la littérature allégorique latine, puissamment réinvestie et actualisée au XII<sup>e</sup> siècle par des clercs des écoles tels qu'Alain de Lille. Ainsi, l'amour de la littérature « universitaire », exprimé à travers des emprunts, des échos, des clins d'œil, s'accompagne de la disqualification de la poésie courtoise : poésie de la cour, incarnant suprêmement l'identité aristocratique et profane du seigneur féodal, elle concentre les attaques stimulées à la fois par le rejet de la vie curiale et de ses excès et par l'affirmation de la supériorité du clerc sur le chevalier, conformément à l'idéologie des clercs universitaires au XIV<sup>e</sup> siècle. Tel est le paradoxe de l'auteur du *Roman de Fauvel* : clerc à la cour, il travaille pour la cour, mais demeure fondamentalement clerc.

Deuxièmement, la sélection des pièces musicales compilées dans le manuscrit français 146 témoigne d'une familiarité avec la poésie scolaire et universitaire latine des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. Ainsi, on ne compte pas moins de quinze pièces que la critique attribue (avec plus ou moins de certitude) à Philippe, chancelier de Notre-Dame de Paris, théologien, prédicateur et poète († 1236), impliqué au premier chef dans le processus de formation de l'Université de Paris<sup>50</sup>. Il s'agit des PM 2, 14, 19, 20, 21 (pour partie composée de deux poèmes de Philippe), 25, 34, 40, 52 et 78 (*motetus*), ainsi que des PM 65, 66 et 69 qui ont été *fauvelisées*, et peut-être des PM 6 et 15 (dont l'attribution à Philippe est faite sur la base de critères stylistiques)<sup>51</sup>. Formulant l'hypothèse que la pratique de la prédication et la composition musicale soient liées, Anne-Zoé Rillon-Marne souligne l'influence de l'identité universitaire de Philippe le Chancelier sur sa production intellectuelle :

<sup>50</sup> Pour une étude biographique de Philippe le Chancelier, voir : *Philippi Cancellarii Parisiensis Summa de Bono*, éd. Nikolaus Wicki, Bern, Francke, 1985, t. 1, p. 16\*-28\* ; Nicole Bériou, « Philippe le Chancelier, † 1236 », dans *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, éd. Marcel Viller, t. XII/1, Paris, Beauchesne, 1984, col. 1289-1297. On consultera également le récent recueil d'études : *Philippe le Chancelier. Prédicateur, théologien et poète parisien du début du XIII<sup>e</sup> siècle*, éd. Gilbert Dahan et Anne-Zoé Rillon-Marne, Turnhout, Brepols, 2017.

<sup>51</sup> Cf. Peter Dronke, « The lyrical compositions of Philippe le Chancelier », *Studi medievali*, 3<sup>e</sup> série, 28 (1987), p. 563-592. Voir en particulier l'appendice (p. 588-592) dénombrant un total de 88 pièces attribuées ou attribuables à Philippe.

La manipulation des savoirs universitaires et l'application des mécanismes de la pensée scolaire agit (*sic*) bien sûr dans les sermons qui en sont l'émanation, mais aussi dans certaines compositions musicales dont le but semble être de convaincre et d'imposer des principes moraux<sup>52</sup>.

Dans le *Roman de Fauvel* remanié, on trouve également la PM 23, empruntée à Gautier de Châtillon (ca 1135-1190 ou 1201), chanoine d'Amiens lié au monde des écoles<sup>53</sup>, ainsi que deux pièces musicales tirées du répertoire des *Carmina Burana*: PM 10 et 24. Notons en passant que la façon du remanieur de *fauveliser* les pièces qu'il emprunte est typique des pratiques de réécriture parodique des Goliards. La place importante réservée à des pièces musicales composées par des auteurs scolaires témoigne donc de l'identité sociale de l'auteur du *Roman de Fauvel* remanié, probablement issu de l'Université.

Troisièmement, le *Roman de Fauvel* remanié comporte un certain nombre d'allusions comiques, d'éléments d'ironie et de transgression qui, basés sur une mécanique d'exclusion socio-culturelle du lectorat aristocratique vernaculaire, semblent dénoter l'identité sociale de l'auteur et traduire son sentiment de distinction par rapport à son lecteur. Il y a d'abord, dans les pièces musicales, des jeux de mots en latin. Ainsi, l'explicit de la PM 5 se lit :

senciunt tamen studentes :  
« Lucano servat multos fortuna noscentes. »<sup>54</sup>

Nous citons l'édition d'Emilie Dahnk plutôt que celle d'Armand Strubel parce que ce dernier introduit, à tort à notre avis, la correction « nocentes » et justifie son choix en note : « Voir Lucain, *Pharsale*, III, 448 (« Servat

<sup>52</sup> Anne-Zoé Rillon-Marne, Homo considera. *La pastorale lyrique de Philippe le Chancelier : une étude des conduits monodiques*, Turnhout, Brepols, 2012, p. 15.

<sup>53</sup> Pour une étude comparée des poétiques de Gautier de Châtillon et d'Adam de Saint-Victor (dont la séquence « In hac valle miserie » est intégrée au *Roman de Fauvel*: PM 85) avec celle de Philippe le Chancelier, voir : Jean-Yves Tilliette, « Modèles et contre-modèles de la poésie lyrique de Philippe le Chancelier : Adam de Saint-Victor et Gautier de Châtillon », dans *Philippe le Chancelier*, éd. Gilbert Dahan et Anne-Zoé Rillon-Marne, *op. cit.*, p. 209-227.

<sup>54</sup> Emilie Dahnk, *L'hérésie de Fauvel*, *op. cit.*, p. 14. Traduction (A. Strubel) : « Cependant, voici l'opinion des gens instruits qu'ils partagent avec Lucain : "la fortune préserve en nombre des coupables [*nocentes*]." »

multos fortuna nocentis” ou “nocentes”). La leçon *noscentes* du manuscrit n’a guère de sens, et ne peut être qu’une bourde sur la citation.<sup>55</sup> Il nous semble au contraire que cette « bourde » est possiblement volontaire et qu’elle se charge en tout cas d’un sens riche et précis dans le contexte du *Roman de Fauvel*. Distinct du verbe *nocere*, « nuire », le participe présent substantivé *noscentes* (< *noscere*) désigne littéralement ceux qui apprennent à connaître, c’est-à-dire les étudiants, les « sachants », faisant un écho en forme de clin d’œil aux *studentes* mentionnés dans le vers introduisant la citation de Lucain. La morale du vers original est que la fortune peut être injuste en se montrant favorable aux méchants (les *nocentes*) et donc défavorable aux justes – morale féconde dans le contexte du premier livre du *Roman de Fauvel* original, où le satiriste répète à l’envi que Fauvel règne avec l’appui de Fortune, contre Raison. Cependant, la morale du vers travesti signifie que la fortune sauve les *studentes*, c’est-à-dire ceux qui font usage de la raison et de la connaissance, au premier rang desquels l’auteur du *Roman de Fauvel* lui-même – un discours qui s’inscrit parfaitement dans l’esprit du *Fauvel* remanié, mâtiné de l’optimisme issu du second livre du *Fauvel* original et dont le remanieur a introduit la coloration positive au cœur du premier livre par le truchement de l’apparat musical<sup>56</sup>. Un autre exemple de jeu de mots est fourni par la PM 24 : dans un tercet répété en écho au début et à la fin de la pièce, le remanieur a remplacé le terme *penitudinis* (< *paenitudo*, *-inis*, f., « repentir, regret, repentance ») par le terme *plenitudinis* (< *plenitudo*, *-inis*, f., « plénitude, accomplissement complet ») :

Nulli beneficium  
iuste plenitudinis  
amputatur. [...]  
nam iuste plenitudinis  
neminj (*sic*) beneficium  
amputatur<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> *Le Roman de Fauvel*, éd. Armand Strubel, *op. cit.*, p. 143, n. 1.

<sup>56</sup> Cf. p. 217-266. Sur ce passage de la PM 5, voir : Leofranc Holford-Strevens, « Fauvel Goes to School », dans *Citation and Authority in Medieval and Renaissance Musical Culture*, éd. Suzannah Clark et Elizabeth Eva Leach, Woodbridge, Boydell Press, 2005, p. 59-66, ici p. 60.

<sup>57</sup> Emilie Dahnk, *L’hérésie de Fauvel*, *op. cit.*, p. 50. Traduction (A. Strubel) : « À personne le bénéfice d’un juste repentir [*penitudinis*] n’est enlevé [...] Car à personne on n’a refusé le bienfait d’une juste pénitence [*penitudinis*]. »

La variante *plenitudinis*, corrigée par Armand Strubel<sup>58</sup>, ne nous semble pas devoir être lue comme une erreur, mais au contraire comme une modification intentionnelle – étant donné qu'elle est répétée à l'identique dans les deux tercets et que, l'ensemble des autres manuscrits où la pièce est conservée ayant la leçon «penitudinis»<sup>59</sup>, il s'agit possiblement d'une invention du remanieur. Nous y voyons un effet comique, basé sur le principe de l'abaissement du ton solennel par la substitution d'un mot ambigu à un mot grave : à personne n'est retiré le bénéfice, non d'une juste pénitence, mais d'une juste plénitude – le terme *plénitude* pouvant évoquer l'état de celui qui est parvenu à la satisfaction toute physique de ses sens.

Une deuxième forme de rire consiste en l'avilissement irrévérencieux de la chose religieuse par la confrontation brutale des registres profane et sacré. Ainsi, le rondeau PM 30 «Porchier mieus estre ameroie», dont le texte satirique et frondeur est bâti sur la mise en opposition de la société *torchant* Fauvel et du narrateur préférant être porcher<sup>60</sup>, est-il disposé au milieu du folio 10r, dans un contexte profondément religieux<sup>61</sup>, aussi bien en ce qui concerne le texte narratif (une prière à l'«unccion esperital», c'est-à-dire au Saint-Esprit<sup>62</sup>) que l'image (la miniature n° 14 [colonne b] représente un clerc agenouillé en prière visité par le Saint-Esprit) ou la musique (la PM 31 «Alleluia. Veni Sancte Spiritus» [colonne c] est

<sup>58</sup> Voir PM 24, p. 214, v. 1-3 et p. 222, v. 24-26. Rappelons qu'Armand Strubel présente comme deux pièces séparées ce qui ne constitue en réalité qu'une seule prose. Il faut donc lire à la suite, aux p. 214-216, les strophes «Nulli beneficium» et «Si confessus fueris» et, aux p. 220-222, les strophes «Cui magis committitur» et «Cum subjectis ne pereas» comme appartenant à la seule PM 24.

<sup>59</sup> Cf. Emilie Dahnk, *L'hérésie de Fauvel*, *op. cit.*, p. 50 (voir l'apparat des variantes).

<sup>60</sup> Cf. Nancy F. Regalado, «Le porcher au palais : *Kalila et Dimma*, le *Roman de Fauvel*, Machaut et Boccace», *Études littéraires*, 31, 2 (1999), p. 119-132.

<sup>61</sup> Pour l'analyse de détail, nous renvoyons à notre article : Thibaut Radomme, «L'optimisme du satiriste», *op. cit.*, p. 240-246.

<sup>62</sup> Armand Strubel édite : «Hé, unicorn esperital» (v. 1211), voyant dans ce passage une prière au Christ, couramment représenté par la licorne dans les bestiaires. Outre le fait qu'il est paléographiquement impossible de lire *unicorn* dans le manuscrit (fol. 10r, col. b), il faut noter qu'une prière au Christ serait à la fois discordante avec les autres éléments du folio et redondante avec la prière au Christ placée à la fin du livre II. Nous suivons donc Emilie Dahnk, qui édite «unccion», Emilie Dahnk, *L'hérésie de Fauvel*, *op. cit.*, p. 62.

un *Alleluia* de Pentecôte<sup>63</sup>). Le texte du rondeau «Porchier mieus estre ameroie» est repris au folio 42v comme *tenor* du motet PM 122, avec lequel les prières à la Sainte Vierge aux voix de *triplum* «Celi domina» et de *motetus* «Maria, virgo virginum» tranchent nettement par leur ambiance de sacralité. Au folio 10r comme au folio 42v, l'intégration du rondeau vernaculaire dans un contexte religieux crée un mélange des genres remarquable, teinté d'une tonalité transgressive et irrévérencieuse<sup>64</sup>. Cette forme de parodie du fait religieux n'est pas sans rappeler la tradition ancienne et polymorphe des messes parodiques et des sermons joyeux, des hagiographies burlesques et de la Fête des fous<sup>65</sup> – dont on retrouve la trace dans la littérature satirique animalière héritière du *Roman de Renart*<sup>66</sup>. Dans la même perspective, soulignons l'ambivalence de la figure de Fortune, à la fois fille de Dieu, incarnation de la Providence et personnage agressif et grotesque se répandant en insultes et jetant du haut de sa tour des galets et des pommes, dons ridicules. La désacralisation de la figure de Fortune, finement analysée par Jean-Claude Mühlethaler, pourrait relever d'une logique semblable de profanation du sacré – qui, si elle est sans doute inoffensive pour le sacré, ne l'est probablement pas pour l'intégrité de la fable et relève donc d'une forme de transgression littéraire :

Dans la version du manuscrit 146 la grandiose mise en scène d'une Fortune christianisée, maîtresse de la parole et du destin des hommes, ne suffit pas à occulter son véritable statut : celui d'une fiction littéraire. [...] L'intrusion du ludique dans le *Roman de Fauvel* crée çà et là des effets de distance esthétique, elle aboutit à une *Verfremdung* qui démasque l'artifice rhétorique en déchirant le voile de la fiction<sup>67</sup>.

<sup>63</sup> «Pentecost Alleluia. In Parisian books, this Alleluia is used during the week of Pentecost (with *Alleluia V. Spiritus sanctus procedens de throno* for Pentecost Sunday).» Susan Rankin, «The “*alleluyes, antenes, respons, ygues et verssez*” in BN fr. 146», *op. cit.*, p. 425.

<sup>64</sup> Sur le mélange habituel du sacré et du profane dans les motets vernaculaires et la poétique du contraste, voir : Sylvia Huot, *Allegorical Play in the Old French Motet. The Sacred and the Profane in the Thirteenth-Century Polyphony*, Stanford, Stanford University Press, 1997.

<sup>65</sup> Georges Minois, *Histoire du rire et de la dérision*, *op. cit.*, p. 119-124.

<sup>66</sup> John Haines, *Satire in the Songs of Renart le Nouvel*, *op. cit.*, p. 193-195.

<sup>67</sup> Jean-Claude Mühlethaler, «Discours du narrateur, discours de Fortune», *op. cit.*, p. 350.

Signalons enfin, comme troisième forme du rire, le marquage de l'explicit du texte<sup>68</sup> au folio 45r par la citation d'un colophon latin bien attesté par ailleurs : « Explicit, explicat / Ludere scriptor eat. »<sup>69</sup> Expriment la satisfaction du copiste à l'achèvement de sa tâche et son désir de délassément, ce type de colophon trouve parfois un prolongement dans l'expression hédoniste d'une faim de nourritures terrestres (vin, bière, mets variés)<sup>70</sup>. Bien qu'il soit parfaitement formulaire, il convient de noter que ce colophon n'est pas placé après la fin du *Roman* (c'est-à-dire à l'issue de l'acte de copie) comme cela serait attendu, mais qu'il est intégré au cœur du dernier folio (voir la figure 6 en annexe), intercalé, sur la colonne centrale, entre le dernier vers du texte narratif (« J'ai sef, il est temps que je boive! », v. 5986) et deux pièces musicales disposées en forme de U sur les colonnes a et c et le bas de la colonne b : le motet PM 130 « Quant je le voi ou voirre cler » et le Refrain 15 « Ci me faut un tour de vin, / Dex, quar le me donnez! » – invitation faite au public à payer pour la prestation poétique qu'il a appréciée. Ces deux pièces musicales, qui enveloppent visuellement le colophon, lui font écho de manière transparente : elles prolongent en effet, dans la langue vernaculaire, sa tonalité ludique et développent le thème d'inspiration bacchique qu'il contient en germe et qui, par effet de résonance avec d'autres colophons où il est déployé, est probablement attendu par le lecteur. La mise en page du dernier folio – dont les éléments que nous venons de décrire n'occupent que le tiers supérieur – ne doit d'ailleurs rien au hasard, comme en témoigne le fait qu'au folio précédent (fol. 44v), les vers 5971-5976 (fin de la prière au Christ, à la Vierge et à Dieu) sont copiés de façon continue, sans que le copiste soit passé à la ligne pour chaque vers ; une telle disposition des vers, unique dans le *Roman de Fauvel* du manuscrit français 146, est manifestement dictée par un manque de place sur le fol. 44v pour achever la copie de cette section de texte, et par la volonté de ne pas bouleverser la mise en page particulière du folio 45r. Ainsi, en insérant à cet endroit stratégique du *Roman* des airs à boire, en proclamant sa soif d'amusement et de distraction qui contraste brutalement avec l'ambiance religieuse

<sup>68</sup> Cf. Pierre Aubry, « Un "explicit" en musique du *Roman de Fauvel* », *Mercur musical*, 2 (1906), p. 118-126.

<sup>69</sup> Traduction : « C'est fini, bien fini. Que le scribe aille s'amuser! »

<sup>70</sup> Cf. Wilhelm Wattenbach, *Das Schriftwesen im Mittelalter*, Leipzig, Hirzel, 1896, p. 491-539.

et morale du folio 44v, l'auteur place rétroactivement la réception de son texte dans une perspective joyeuse et ludique. Cet explicit guilleret résonne dès lors comme le réinvestissement signifiant d'un lieu commun codicologique, comme la remotivation sémiotique d'un colophon devenu topique. Il constitue une clé de lecture offerte au lecteur à la fin du texte et l'invitant à le relire sous un éclairage nouveau. Ce balisage bacchique, rendu d'autant plus flagrant qu'il est démultiplié et subtilement mis en page, est manifestement destiné à guider la lecture du texte en soulignant *a posteriori* l'intention ludique et la tonalité comique qu'un lecteur attentif décèlera en certains endroits du *Roman de Fauvel* remanié<sup>71</sup>. Comme le note Jean-Claude Mühlethaler, «l'alternance du sérieux et du ludique y détermine le caractère d'une satire où les deux registres non seulement se conditionnent l'un l'autre, mais s'entremêlent de manière à former un tout.»<sup>72</sup>

Toutes ces traces de rire – d'un rire réservé aux lettrés – paraissent caractéristiques de l'esprit volontiers frondeur et irrévérencieux des étudiants de l'Université de Paris<sup>73</sup> : elles pourraient donc constituer la signature sociale de l'auteur du *Roman de Fauvel*, clerc laïcisé lié au milieu universitaire, formé dans les matières juridiques et travaillant à la Chancellerie royale. Prenant acte du caractère ambivalent du Charivari, rite prétendument populaire enregistré dans des œuvres de facture savante, et observant que des communautés telles que celle des Basochiens sont connues pour avoir exécuté des rites de désordre, Nancy F. Regalado conclut : «Seul le

<sup>71</sup> Nous reprenons ce paragraphe (partiellement remanié et enrichi) de notre article : Thibaut Radomme, «L'optimisme du satiriste», *op. cit.*, p. 253-254.

<sup>72</sup> Jean-Claude Mühlethaler, «Discours du narrateur, discours de Fortune», *op. cit.*, p. 351.

<sup>73</sup> Sans se résumer à cela, il est certain que la vie de l'étudiant médiéval fait place à la fête, aux beuveries, aux rixes et aux provocations contre les bourgeois. Significativement, la condamnation prononcée par l'évêque de Paris Étienne Tempier en 1277 comporte, à côté de l'enjeu doctrinal et épistémologique, un enjeu éthique et porte entre autres sur les «graves désordres moraux» des artiens – ce qui prouve que la réputation de jouisseurs invétérés colle déjà, à tort ou à raison, à la peau des étudiants universitaires à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, cf. *La condamnation parisienne de 1277*, éd. et trad. David Piché, avec la collaboration de Claude Lafleur, Paris, Vrin, 1999, p. 227-231. Pour une vision nuancée des mœurs de l'*escolier* médiéval, voir : Léo Moulin, *La vie des étudiants au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1991, p. 95-118.

clerc sait faire et écrire le charivari.»<sup>74</sup> Ainsi, l'auteur du *Roman de Fauvel* – dont il est vrai que l'attitude à l'égard du Charivari est ambiguë, entre la condamnation ferme et la description complaisante – pourrait avoir goûté, durant son parcours universitaire, à l'esprit de camaraderie joyeuse des étudiants en droit. C'est ce même esprit qui donne naissance, probablement entre 1303 et 1345<sup>75</sup>, à la célèbre Basoche, communauté des clercs de justice du parlement de Paris, connue pour ses pratiques théâtrales – prolixes et souvent frappées de censure –, judiciaires – consistant en la plaidoirie dérisionnelle de « causes grasses », c'est-à-dire amusantes, plus ou moins fictives à l'occasion du Mardi-Gras – et festives – glissant volontiers vers le registre satirique, en particulier à l'occasion de parades de chahut (telles que le charivari) emblématiques de l'esprit d'inquiétude du Moyen Âge tardif<sup>76</sup>. C'est donc peut-être ainsi, à la faveur des années passées sur les bancs de l'Université, que l'auteur du *Fauvel* a développé un goût particulier pour le rire charnel, l'irrévérence et la transgression. Si le fil de notre enquête nous a amené à quitter le domaine des faits pour entrer dans celui des suppositions, il nous a également fourni une hypothèse permettant de rendre compte de l'ambivalence fondamentale du *Roman de Fauvel* interpolé, un texte étonnant et insaisissable qui paraît avancer constamment sur le fil ténu entre le plaisir ludique et l'exhortation morale, en équilibre entre l'ordre et le chaos.

L'extraction universitaire de l'auteur du *Roman de Fauvel* ne se déduit pas seulement de ses goûts de lecture, de ses inclinations musicales ou de son appétit pour un rire volontiers frondeur et transgressif. Elle est visible également dans sa manière, d'une part, d'élaborer l'autorité de son discours par le déploiement de raisonnements logiques et par la référence aux *auctoritates*, et, d'autre part, de mettre en scène son propos comme une parole docte et professorale, délivrée à ses lecteurs selon les modalités de l'enseignement universitaire. C'est donc à l'étude de ces deux aspects que nous consacrons les sections suivantes.

<sup>74</sup> Nancy F. Regalado, « Masques réels dans le monde de l'imaginaire », *op. cit.*, p. 120.

<sup>75</sup> Marie Bouhaïk-Gironès, *Les clercs de la Basoche et le théâtre comique (Paris, 1420-1550)*, Paris, Champion, 2007, p. 49-51.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 97-188.

## Une parole d'autorité

Comme l'exige le statut de clerc qu'il revendique, l'autorité de la parole du narrateur est élaborée sur la base d'une référence abondante aux autorités d'une part, et sur la mise en lumière de sa compétence et de son savoir de *litteratus* d'autre part – allant de la maîtrise d'un jargon philosophique à l'emploi savant du latin en passant par la promotion de la rationalité de son discours, contre la déraison du règne de Fauvel<sup>77</sup>.

### La relation aux autorités

De façon conventionnelle, il est deux types d'autorités dont le narrateur du *Roman de Fauvel* se réclame : « Trouvé n'est pas en parchemin / N'en livre de sainte Escripiture » (v. 484-485), c'est-à-dire les auteurs et la Bible. Pour ce qui est des auteurs, le *Roman de Fauvel* – qui, quoiqu'il soit composé par un lettré, demeure une œuvre vernaculaire destinée à un lectorat aristocratique – ne propose que quatre références plus ou moins explicites à des auteurs antiques : Aristote (« Aristote dit vraiment », v. 176), un auteur anonyme (« si com dit le sage », v. 1095), la *Consolatio Philosophiae* de Boèce (auquel il est fait référence non comme à un exemple historique distant, mais comme à un auteur qui aurait été véritablement lu)<sup>78</sup> et « l'auteur de Sex Principes » (v. 3884). Ce dernier cas, mentionné dans le discours de Fortune au second livre, a été jadis identifié<sup>79</sup> comme une référence au *Liber Sex Principiorum*, un traité anonyme du XII<sup>e</sup> siècle consacré aux six dernières catégories d'Aristote (lieu, temps, position, possession, action, passion) et traditionnellement attribué à l'évêque de Poitiers, Gilbert de la Porrée<sup>80</sup>. L'identification ayant été depuis invalidée<sup>81</sup>, Nigel Palmer a finalement démontré que

<sup>77</sup> Sur ces divers procédés, que Jean-Claude Mühlethaler assimile à la « présence du narrateur-philosophe », voir : Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir*, *op. cit.*, p. 175-179.

<sup>78</sup> Cf. p. 245-250.

<sup>79</sup> Gervais du Bus, *Le Roman de Fauvel*, éd. Arthur Långfors, *op. cit.*, p. CII-CIV.

<sup>80</sup> Cf. Benoît Patar, *Dictionnaire des philosophes médiévaux*, Saint-Laurent, Fides, 2006, p. 60-61.

<sup>81</sup> « Liber Hermetis Triplicis de vi rerum principiis », éd. Theodore Silverstein, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 22 (1955), p. 217-302, ici p. 239. L'auteur suggère une influence diluée du *Liber Hermetis Triplicis*, traité anonyme composé entre 1135 et 1147, sur le *Roman de Fauvel* : « Gervais »

le discours de Fortune, établissant une correspondance entre l'homme et la nature sur la base d'une quaternité cosmologique (les humeurs, les saisons, les éléments, les âges de la vie humaine), ne provenait pas directement du *Liber Sex Principiorum*; il suppose donc qu'il est inspiré par un des nombreux commentaires à cette œuvre, devenue un classique de l'enseignement de la logique, qui ont circulé à l'Université de Paris – à savoir l'*Expositio libri de sex principiis* de Walter Burley, un savant anglais qui résida à Paris entre 1309 et 1327<sup>82</sup>. Cette dernière référence fournit donc un indice déterminant pour inscrire la formation intellectuelle de l'auteur du *Roman de Fauvel* dans une fenêtre chronologique et géographique très précise, à savoir la doctrine enseignée à la faculté des arts de Paris dans le premier quart du xiv<sup>e</sup> siècle.

Les références à la Bible sont évidemment très nombreuses et ne nous apprennent rien de précis sur l'auteur du *Roman de Fauvel*, si ce n'est sa connaissance fine des Écritures – qu'il met d'ailleurs volontiers en exergue : « J'ai tant l'evangile aprochié » (v. 5140). Les formules introduisant la référence biblique sont topiques : « Et si com nous dit l'Esriture » (v. 1270), « Et dit l'escripture divine » (v. 1523), « Si com l'Esriture recite » (v. 5860) – ou plus originales : « Bien puet par desolacion / Chanter la lamentacion / De Jeremie le prophete » (v. 385-387), « Pour ce croi je que David crie » (v. 1453). Au sein de la prière finale à Dieu, le rappel de l'histoire chrétienne est garanti par une double référence au témoignage des évangélistes : « si com li sommes / Enseigna nous » (v. 5872-5873), « Bien l'on escript ceus qui le virent, / Comme gent pourveable et sage, / Et bien est voir leur tesmoingnage. » (v. 5902-5904) L'importance, dès la rédaction originale, de l'intertexte biblique dans la réception du *Roman de Fauvel* est démontrée par le manuscrit Cologny (Genève), Fondation Martin Bodmer, ms. 71, copié au xv<sup>e</sup> siècle, dans lequel des annotations marginales ont été ajoutées afin de donner les « traductions en latin des sentences morales formulées dans le texte »<sup>83</sup>.

---

verses obviously are not quoting our treatise directly but offering a paraphrase in language affected also by his other sources, so that the ideas fall in, as it were, with some of the commonplaces of philosophic tradition. »

<sup>82</sup> Nigel F. Palmer, « Cosmic Quaternities in the *Roman de Fauvel* », *op. cit.*, p. 403-405.

<sup>83</sup> Françoise Viellard, *Manuscrits français du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 150. L'auteure relève également des gloses françaises consistant en des « notes critiques

Pour ce qui concerne le manuscrit français 146, de manière générale, les pièces musicales font un emploi très abondant des citations scripturaires<sup>84</sup>, ce qui accentue leur fonction d'addition ou de légitimation du texte narratif. Au premier livre du *Roman de Fauvel*, il s'agit le plus souvent de pièces satirico-morales empruntées, auxquelles les auteurs originaux ont intégré des références bibliques à des fins d'argumentation et de justification de leur discours; le fruit de la quête d'autorité des poètes originaux profite donc également à celle de l'auteur du *Roman de Fauvel*, qui intègre ces pièces afin d'appuyer son propre discours<sup>85</sup>. Au second livre, une autre forme d'emploi de la Bible dans l'apparat musical consiste à intégrer des versets, souvent tirés des Psaumes, directement dans la diégèse, sous le mode du Chant parallèle ou de l'Insertion lyrique du type du collage. Par exemple, la PM 83, chantée par les Vertus, fait écho aux manigances de Fauvel et des siens pour préparer les Joutes : « Qui cogitaverunt supplantare gressus nostros, iniquitates meditati sunt in corde tota die constituentes prelia. »<sup>86</sup> Dans ce cas, le remanieur n'a pas voulu commenter le texte français par un passage biblique, mais il a recherché un extrait qui convienne à la situation dramatique et qui puisse donc être assimilé à la voix d'un des protagonistes de la fable; c'est là un véritable tour de force, basé sur une connaissance étendue de la Vulgate et du répertoire liturgique<sup>87</sup>. Un relevé exhaustif des citations scripturaires dans les pièces musicales du *Roman de Fauvel* remanié a été réalisé par Emilie Dahnk, ainsi que par Susan Rankin pour les pièces (pseudo-)liturgiques; il est donc inutile de s'attarder sur

---

rétablissant des vers manquants.» Sur ce manuscrit et ses *marginalia*, voir: Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir*, *op. cit.*, p. 143-145.

<sup>84</sup> Au sujet des références aux auteurs classiques présentes dans les motets, voir: Leofranc Holford-Strevens, « Fauvel Goes to School », *op. cit.*

<sup>85</sup> À la faveur du lien qu'elle établit entre la composition musicale et la pratique de la prédication, Anne-Zoé Rillon-Marne montre que les conduits de Philippe le Chancelier sont régis par l'intention première de convaincre. Cf. Anne-Zoé Rillon-Marne, *Homo considera*, *op. cit.*, p. 141-174.

<sup>86</sup> Traduction: « Ceux qui ont manigancé de nous faire trébucher, ont médité des iniquités dans leur cœur, excitant la guerre à longueur de journée. »

<sup>87</sup> « From this study of the “alleluyes, antenes, respons, ygnes et verssez”, it is now clear that what primarily interested the *Fauvel* compiler was the texts. These were usually scriptural; if a particular text did not already have a chant setting, he simply made one up (or asked someone else to do so). » Susan Rankin, « The Divine Truth of Scripture », *op. cit.*, p. 241.

ce point ici. Mentionnons simplement le fait que, régulièrement, les pièces constituent des centons de versets bibliques (voir par exemple la PM 33, dont le *triplum* est composé de Pr 20.23, 8, 26, etc., ou la PM 79, composée à partir de Ps 113.12, Si 34.24, Deut 32.32, Ps 63.6, Deut 32.8 et Job 14.5). Notons également que, parfois, le sens du texte biblique est intentionnellement altéré. Ainsi par exemple de la PM 75 :

Fauvellus, proh dolor, suum habitaculum hic elegit, mandavit pro inimicis fidei sed qui confregit portas ereas, erit propicius terre populi sui<sup>88</sup>.

Outre Ps 106.16, la pièce est basée, pour la première partie, sur le texte de Ps 131.13 «quoniam elegit Dominus Sion elegit eam in habitationem sibi». Or, le sujet de la proposition *Dominus* est remplacé par *Fauvellus* dans la pièce musicale: le sens de la phrase est donc radicalement inversé. Cette pratique pose la question de la possibilité de manipuler le texte biblique à des fins signifiantes – sur laquelle nous reviendrons à l’occasion de notre étude des gloses à l’*Ovide moralisé*<sup>89</sup>. Rappelons enfin une forme particulière de référence à l’autorité scripturaire que l’on rencontre en marge du discours de Fortune, au second livre du *Roman de Fauvel*: une série de pièces (pseudo-)liturgiques y fournissent la source en langue latine du passage biblique auquel il est fait allusion dans le texte narratif<sup>90</sup>. De manière générale, l’auteur du *Roman de Fauvel* a profité de l’autorité du texte biblique et de la solennité du chant liturgique pour renforcer la légitimité de son propre discours – ou de celui de Fortune, prosopopée parlant en son nom – et promouvoir son parler vrai. Cet effort de légitimation est rendu particulièrement manifeste par le processus de composition de pièces pseudo-liturgiques: «Through their link to the authority of established and ancient Christian practice, the liturgical idioms exploited by the new compositions gave these pieces a certain legitimacy, often underlining the moralizing stance taken by the author-narrator who speaks them.»<sup>91</sup>

<sup>88</sup> Traduction: «Fauvel, quelle douleur, a choisi de résider en ce lieu, il l’a confié aux ennemis de la foi, mais Celui qui a brisé les portes d’airain sera bienveillant pour la terre de son peuple.»

<sup>89</sup> Cf. p. 500-501.

<sup>90</sup> Cf. p. 204-205, en particulier le tableau n° 4.

<sup>91</sup> Susan Rankin, «The “*alleluyes, antenes, respons, ygues et verssez*” in BN fr. 146», *op. cit.*, p. 423.

### La compétence du clerc

L'importance du savoir est largement soulignée tout au long du *Roman*, non seulement parce qu'il conditionne la victoire des justes contre Fauvel, mais aussi parce que, plus largement, il constitue la clé du salut de l'âme humaine : il faut savoir que Fauvel va finir par tomber pour prendre patience et espérer, et il faut connaître le mal pour pouvoir le fuir et faire le bien<sup>92</sup>. Or, en soulignant sa compétence de clerc, le narrateur s'affiche comme le détenteur du savoir et prétend agir en médiateur afin de le transmettre au narrataire. Ce savoir moral s'oppose à la prétendue « science » de Fauvel (v. 17), « qui est bien lettré » (v. 577) – un art de la flatterie et du mensonge, que l'on apprend au « doctinal de flatterie » (v. 298). Le « sens » de Fauvel est plusieurs fois souligné (v. 1752, 1780, 1825), ainsi que son « engin » (v. 290, 1826). Dans la PM 41, le mal est comparé à un savoir : « Car ainc a autre doctrine, / Science ne discipline / Ne deigna soi aseger » (PM 41, v. 4-6). Ainsi, de même qu'il y a un contraste entre la véracité et la fausseté de la parole du narrateur et de Fauvel, il existe un antagonisme entre le savoir de celui-là et la science de celui-ci. La science de Fauvel n'est qu'irrationalité et déraison : Fauvel est en effet une bête sensuelle et soumise à ses passions – Charnalité est le premier Vice de sa cour –, qui règne contre Raison (« Par fortune va sanz reson », v. 295) et l'a abaissée (« Raison ai toute au dessouz mise », v. 1742), qui adopte un comportement démesuré (« Puisqu'ainsi le monde bestourne, / Par tout sanz mesure et sanz bourne », v. 1161-1162), et que Fortune considère comme un fou (« Fols ne voit en sa folie se sens non », Refrain 14). À l'inverse, le narrateur affirme que la Raison guide sa parole (« Raison si me dit et enhorte », v. 693) et prétend développer un discours rationnel (« Et pour ce par raison me semble », v. 1092) et appuyé sur des preuves : « Operacion si argue [...] / Pour ce di je certainement » (v. 341-344) ; « Je le te moustre en touz estaz / Par argumens non intestaz. » (v. 497-498) L'argumentation logique de son propos est clairement visible à la fin du livre I. Le résumé final de la revue des états (v. 1137-1168) est ouvert par la conjonction de subordination causale *puisque*, qui se trouve contrebalancée par la conséquence que dégage le narrateur :

<sup>92</sup> Cf. p. 245-266.

Puisque les rois sont menteurs [...]  
 Je conclu par droite raison  
 Que [...] (v. 1137-1170)

En intellectuel, le narrateur « pense » beaucoup (v. 4161) – il n'est pas homme à agir dans la précipitation<sup>93</sup> – et soigne son discours : « Pour ce vous vueil [...] dire ce que j'en sé / (Car g'i ai un petit pensé) » (v. 4159-4161). Il se corrige d'ailleurs lui-même : « Ut tamen loquar sanius » (PM 4, v. 32). Il n'en demeure pas moins que la rationalité humaine s'écrase devant le mystère de la conception virginale du Christ : « Hec racio mundi desipuit, / Hec questio scrutari renuit »<sup>94</sup> (PM 35, v. 9-10).

La compétence du clerc s'exprime encore très concrètement par sa connaissance du latin – symbole discriminant par excellence de l'autorité intellectuelle du *litteratus* –, ainsi que par sa maîtrise d'un jargon philosophique complaisamment étalé en français aux yeux du lecteur : « accidens » et « substance » (v. 177-178), « ethimologie » (v. 237), le concept de dérivation (v. 243), « operacion » (v. 341), « sophismes », « primerainnes », « termes », « premisses », « conclusions » et « elenches » (v. 1396-1401)<sup>95</sup>. Dans le même esprit, le *motetus* de la PM 9 « Plange, nostra regio » construit largement son discours moral sur une métaphore grammaticale filée, dont la pleine compréhension – et la juste appréciation – appartient évidemment en propre au lettré, c'est-à-dire à celui qui a appris la *grammatica* :

Qui nunc principatur  
 Ablativus nuncupatur  
 A quo nullus acceptatur  
 Nisi per dativum  
 Ex vi adquisicionis  
 Sive preposicionis ;

<sup>93</sup> Quoiqu'au prologue du premier livre, il semble traiter avec légèreté son propre texte : « Clerement dirai de tel beste / Ce qu'il m'en puet cheoir en teste. » (v. 9-10) Faut-il voir dans cette contradiction une autre trace du rire potache qu'affectionne le gradué en droit ?

<sup>94</sup> Traduction : « En l'occurrence, la rationalité du monde a perdu tout son sens et cette question s'est dérobée à tout examen. »

<sup>95</sup> Pour une explication de cette dernière série de termes et allusions, voir : Thibaut Radomme, « Jeux de lettres, jeux du texte », *op. cit.*, p. 272.

De activo fit passivum,  
Totum fertur in declivum<sup>96</sup>. (PM 9, v. 32-39)

De la façon la plus éclatante, la *clergie* de l'auteur du *Roman de Fauvel* est affirmée au moment où il se nomme, au folio 23v: «En ce livret qu'il a trouvé / Ha bien et clèrement prouvé / Son vif engin, son mouvement, / Car il parle trop proprement» (v. 2921-2924). Le *satisfecit* qu'il se délivre lui-même ne résiste cependant pas longtemps à la nature ironique qui est la sienne. Ce n'est évidemment pas un hasard si le remanieur a interpolé ce passage à l'endroit du texte original – glosé par la PM 54 «Beati pauperas spiritus» – où sont évoquées les Béatitudes: «Tel povre en esperit riche homme / L'euvangille a eürés nomme.» (Långfors, v. 2885-2886) Il y a quelque chose de comique à livrer le nom de l'auteur et à louer son *engin* alors que sont évoqués les pauvres d'esprit évangéliques. Qu'il s'agisse là d'une pirouette ludique ou d'un rappel très pieux de la fragilité des savoirs humains face à la promesse des biens célestes, cette confrontation des propos ne manque pas de mettre en lumière l'esprit véritable du *Roman de Fauvel* du manuscrit français 146, alternant toujours entre le rire et la gravité.

La gravité ressurgit précisément quand le narrateur constate avec amertume que, trahissant un idéal multiséculaire d'équivalence entre *clergie* et *litteratio*, les clercs d'aujourd'hui sont devenus ignorants et incultes :

Quant eglises vaquier souloient  
Les bons prelas si les donnoient  
A clers qui de bons meurs estoient  
Et qui l'Esriture entendoient  
Et qui savoient preechier  
Pour leur sougiez despeechief  
De pechié quant il y estoient  
Et qui radrecier les savoient.  
Mes les parrochiaus eglises  
Sont au jour d'ui a ceus commises  
Qui sevent trop peu de clergie :  
Pour ce ne me merveil je mie  
Se le pueple vit folement  
Quant il a fol gouvernement. (v. 805-818)

<sup>96</sup> Traduction: «Celui qui domine maintenant on lui donne le nom d'ablatif, et il n'accueille personne si ce n'est par le datif, et grâce au pouvoir de l'acquisition ou de la préposition; l'actif devient passif et tout descend la mauvaise pente.»

La médiocrité intellectuelle du clergé contemporain s'oppose à l'excellence du clerc-narrateur et légitime donc non seulement sa critique à leur rencontre, mais aussi sa parole en général : puisque les prêtres d'aujourd'hui ne sont plus capables de guider le peuple des fidèles, c'est à l'auteur du *Fauvel* de prendre le relais en édifiant son lecteur. Ainsi, son engagement au service du bien commun se trouve justifié, de même que l'*utilitas* du *Roman de Fauvel* dans la diversité de ses composantes : texte satirique, *admonitio* royale et ouvrage d'édification chrétienne. La double mission que revendique l'auteur du *Fauvel* est résumée quelques vers plus loin :

Helas! c'est grant malaventure  
Quant aus fous est bailliee cure<sup>97</sup>  
Des gens garder et conseilier (v. 837-839)

Garder les gens du péché et leur conseiller la vertu, conformément à l'idéal du *flectere ad bonum* propre à l'orateur selon Cicéron et saint Augustin : telles sont les tâches dont le clerc du *Roman de Fauvel* prétend s'acquitter – mettant en scène, pour ce faire, sa propre parole en un discours d'enseignement.

### Une parole d'enseignement

Par opposition au « doctrinal de flatterie » (v. 298) dans lequel Fauvel a appris l'art du mensonge et de la fausseté, le clerc, par la double qualité d'authenticité et d'autorité de sa parole, prétend faire du *Roman de Fauvel* un doctrinal de vertu personnelle et publique, destiné à enseigner le bon gouvernement de soi-même (édification morale) et du royaume (instruction politique). À la fois maître de morale et conseiller du Prince, il veut guider les hommes sur la voie du salut de leur âme et éclairer la conduite des affaires publiques en vue du bien commun – par la double explication du cours de l'Histoire et de l'action de la Providence divine. Pour ce faire, il confère à son discours une dimension magistrale – qu'exige également, du reste, le registre satirique<sup>98</sup> –, laquelle s'actualise de trois

<sup>97</sup> Signalons le jeu sur la polysémie du mot *cure*, à la fois « souci, préoccupation ; soin, attention que l'on porte à qqn ou à qqc. » mais aussi, en emploi absolu, « charge spirituelle, ecclésiastique, en partic. charge d'une paroisse, charge, fonction d'un curé », *DMF*, s.v. « cure ». Voir aussi : T-L, t. 2, col. 1155, s.v. « cure ».

<sup>98</sup> Dans la *Poetria nova*, Geoffroy de Vinsauf affirme ainsi que le *sermo satiricus* peut être délivré à la manière du maître : « Sic igitur variat vultum : vel more magistri /

façons au sein du *Roman de Fauvel* remanié : par l'instauration d'une relation didactique avec le narrataire, par l'élaboration de la prosopopée Fortune en *alter ego* du narrateur et par la mise en scène des codes oraux et gestuels de l'enseignement universitaire. Sans doute, l'absence de *topos* de modestie dans le *Roman de Fauvel* est suffisamment rare pour mériter d'être signalée : à la différence de l'auteur franciscain de l'*Ovide moralisé*, le clerc-narrateur ne souhaite pas cacher son savoir ni cultiver l'humilité personnelle<sup>99</sup> ; au contraire, il est sûr de sa sagesse et se place dans la position rhétorique de celui qui lit, expose, instruit et enseigne.

En effet, le *Roman de Fauvel* se conçoit manifestement comme un texte pédagogique et l'auteur emploie à cette fin, d'une part, les outils narratologiques de l'écriture allégorique et, d'autre part, les stratégies rhétoriques des traités didactiques. Sur l'allégorie et ses vertus pédagogiques, il est inutile de s'étendre ici : nous avons déjà souligné précédemment<sup>100</sup> l'intérêt de l'allégorie conçue comme le remplacement d'une idée abstraite par une figure concrète, nous avons rappelé le travail de glose assumé par celui que Jean-Claude Mühlethaler appelle le « narrateur-philosophe » et mis en lumière son importante activité d'exégèse – des peintures représentant Fauvel torché aux personnifications de Fauvel et Fortune, en passant par le pain et le baril de vin offerts aux Vertus. En ce qui concerne les stratégies rhétoriques d'inspiration didactique, le *Roman de Fauvel* regorge d'adresses directes au narrataire, destinées à susciter son intérêt et éveiller son attention : « Se cest livre voulons entendre » (v. 169), « Se ton entendement veus mettre » (v. 253), « or te souffise » (v. 302), « Et se voulez que je vous die » (v. 1419), « Com vous savez » (v. 4425), « Se nous a ce garde prenons » (v. 4426), « Or entendez bien que je di » (v. 5120), « Or escoutez de bon endroit » (v. 5314), mais également douze occurrences

---

Corripit errorem pravum » (v. 455-456). Edmond Faral, *Les arts poétiques du XI<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle. Recherches et documents sur la technique littéraire du Moyen Âge* [1924], Paris, Champion, 1971, p. 211. Cité dans : Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir, op. cit.*, p. 406. Notre traduction : « Ainsi donc, il change de visage : ou bien il se saisit de la faute mauvaise à la manière du maître. » Sur ce passage, voir : Jean-Yves Tilliette, *Des mots à la Parole. Une lecture de la Poetria nova de Geoffroy de Vinsauf*, Genève, Droz, 2000, p. 97-98.

<sup>99</sup> Cf. p. 548-556.

<sup>100</sup> Cf. p. 324-332.

au moins du verbe «sachiés» d'après le décompte d'Armand Strubel<sup>101</sup>. Tantôt tutoyé, tantôt vouvoyé, parfois inclus dans un *nous* bienveillant, le narrataire est – comme c'est le cas également dans nombre de pièces musicales – constamment interpellé par un narrateur dont la présence s'inscrit fortement dans le texte: c'est à la fois une façon de placer celui-ci en position d'autorité et d'enseignement, et de raviver l'attention possiblement fuyante de celui-là. De nombreuses indications de régie structurent le texte et en organisent la matière au gré de formules d'introduction et de conclusion: «Pour miex moustrer m'entencion» (v. 258), «Or te veil je dire et prouver / Fauvel non resnable trouver» (v. 281-282), «Or te veil moustrer la maniere / Comme il met ce devant derriere» (v. 399-400), «De Fauvel bien oÿ avés» (v. 1263) – ou bien encore de rappels: «Dames opposites aus vices / Dont l'on a parlé ci arriere» (v. 4653-4654), «Du lignage, conseil, mesnie / Fauvel, qu'autre foiz ai describe» (v. 4229-4230) – et de renvois internes:

Les nons vous ai dit de plusieurs,  
Devant, si que vous museurs  
Ne vueil faire pour le redire,  
Et trop lonc seroit a escrire  
Les nons de cele multitude  
De gent si mauvese et si rude. (v. 4314-4319)

Cumulant le souhait de ne pas produire un exposé trop long et la volonté de faciliter la circulation dans le texte pour permettre au lecteur de retrouver l'information pertinente, l'ambition didactique du *Roman de Fauvel* se traduit par l'explication des termes savants («Mainne tout par *antifrasin* / C'est a dire par le contraire», v. 1190-1191) mais aussi par des choix de mise en page du texte: ainsi, au folio 28v, colonne b, les quatre Âges du monde sont-ils distingués dans quatre paragraphes et mis en valeur par quatre initiales – ce qui n'est pas le cas dans la rédaction originale du *Fauvel*.

<sup>101</sup> Vers 41, 52, 270 (et non 272, comme indiqué par A. Strubel), 376, 545, 1098, 1351, 1395, 1439, 1578, 1687, 1898. Cf. *Le Roman de Fauvel*, éd. Armand Strubel, *op. cit.*, p. 59.

### *Fortune, une figure dédoublée du narrateur*

Les *expositions* des figures allégoriques de Fauvel et de Fortune constituent deux passages essentiels du *Roman de Fauvel* – surtout dans la rédaction originale, la part du livre II occupée par l'exposition de la figure de Fortune y étant significativement plus importante. Ces deux passages, assumés l'un par le narrateur, l'autre par Fortune, représentent les moments où s'accomplit de façon exemplaire la vocation didactique du texte, par l'usage concomitant de l'allégorie et de l'allégorèse dans la perspective d'une poésie philosophique, c'est-à-dire d'une littérature porteuse de sens<sup>102</sup>. Ainsi, les figures de Fortune et du narrateur se répondent et se correspondent puisque chacune d'entre elles adopte, dans son discours d'*exposition*, l'attitude du narrateur-philosophe faisant la démonstration d'une démarche exégétique. Notons d'ailleurs que l'allégorèse de la figure de Fortune est suivie, après l'interruption par la Complainte de Fauvel, d'une leçon que la déesse fait à Fauvel sur la correspondance cosmologique entre le microcosme et le macrocosme – laquelle fait pendant à la leçon morale, satirique et eschatologique que le narrateur adresse au narrataire. Étant entendu que la parole rationnelle de Fortune se construit en opposition au chant passionnel de Fauvel<sup>103</sup> et que la parole vraie du narrateur s'élabore contre la parole fautive de Fauvel (*cf. supra*), alors les voix de Fortune et du narrateur sont équivalentes – par leur rationalité et leur véracité – et s'inscrivent en rupture avec la voix du cheval: le système d'oppositions se résout donc en une équivalence axiologiquement orientée, consacrant la valeur de vérité et d'enseignement de la parole sage dans le *Roman de Fauvel*<sup>104</sup>.

<sup>102</sup> Cf. p. 324-332 et 312-316.

<sup>103</sup> Cf. p. 278-285.

<sup>104</sup> Sur le parallélisme entre le narrateur et Fortune, voir: Jean-Claude Mühlethaler, «Discours du narrateur, discours de Fortune», *op. cit.*, p. 337-339. Catherine Attwood propose de pousser plus loin le parallélisme, soulignant «la quasi-symbiose entre Fortune et certains écrivains du Moyen Âge tardif» et voyant en Fortune «le prototype de l'auteur par excellence». L'argument qu'elle donne nous paraît trop faible cependant pour être suivi: «Qu'on pense à Gervais du Bus dont le *Roman de Fauvel* fait écho par ses deux livres contrastés au double visage de Fortune», Catherine Attwood, *Fortune la contrefaite. L'envers de l'écriture médiévale*, Paris, Champion, 2007, p. 184-185.

Par de nombreux aspects en effet, les discours du narrateur et de Fortune se ressemblent. Fortune emploie les mêmes outils rhétoriques, à savoir les balises d'organisation du discours: «Pour ma matire miex sommer / Des ores mes me vueil nommer» (v. 2287-2288) – et l'adresse directe au destinataire: «Entent, beste ou tout mal repose!» (v. 2289), «Par ce qui est dit t'aprenons» (v. 2325), «Fauvel entent bien sainement»<sup>105</sup> (v. 3844). S'appuyant à l'instar du narrateur sur l'autorité biblique («se l'Esriture ne ment», v. 3989), Fortune souligne l'authenticité de sa parole: «Mes je te di en verité» (v. 2837), «c'est bien verité» (v. 3792), «se je ne ment» (v. 3942), «je te di sanz decevoir» (v. 4011). Rappelant sa filiation avec Dieu – qui est la raison même: «Car mon père, bien dire l'ose, / Sanz reson ne fait nulle chose» (v. 2223-2224) –, Fortune se présente comme l'incarnation de l'ordre et de la mesure:

Fortune si n'est autre chose  
 Que la Providence devine  
 Qui dispose, mesure et termine  
 Par compas de bonne reson  
 Le monde et toute sa seson. (v. 2290-2294)

Comme le narrateur, elle prétend d'ailleurs développer un discours rationnellement organisé et logiquement argumenté: «Et grant foison d'autres essamples / Qui sont a conter lons et amples / Puis assez prouver et de voir» (v. 2401-2403), «La preuve en est assez aperte / Et se plus mustrer le couvient» (v. 2474-2475). La matière du discours de Fortune est également comparable. Comme le narrateur, Fortune s'essaie aux exercices étymologiques: «De fort pere “forte” nommee: / Je sui “Fortune”, et “une” et “forte”» (v. 2214-2215). De même que chacune des lettres du nom de Fauvel signifient un vice, les différents noms de Fortune disent chacun quelque chose de la personnification allégorique: Providence, Destinee ou Fate, Cas d'Aventure, Fortune, Redoutable (*cf.* v. 2289-2353). Outre le propos à teneur scientifique, Fortune développe, comme le narrateur, un exposé de l'histoire chrétienne (*cf.* v. 2201-2213), ainsi qu'un exposé édifiant à teneur tropologique et eschatologique (*cf.* v. 3844-3883).

Les pièces musicales attribuées à la voix de Fortune reprennent les formules d'apostrophe présentes dans le texte narratif: PM 66 «Fauvel,

<sup>105</sup> Une virgule s'impose bien entendu après l'apostrophe «Fauvel», comme en témoigne Långfors, v. 2953.

cogita» et PM 69 «Falvelle, qui jam moreris». Par un effet de métalepse entre le discours encadré de Fortune à Fauvel et le discours-cadre du narrateur au narrataire, les mots de la déesse renferment un enseignement tropologique valable pour tous. Le traitement de *fauvelisation* que les pièces musicales originales ont subi témoigne de cet effet d'aller-retour entre Fauvel et le narrataire: «Fauvel, cogita» provient de «O mens, cogita», tandis que «Falvelle, qui jam moreris» est une réécriture de «Homo, qui semper moreris»<sup>106</sup>. Au-delà du cheval auquel elles sont adressées, c'est donc également à l'intention du narrataire du *Roman de Fauvel* que Fortune prononce ces injonctions morales. Le parallélisme des enseignements de Fortune et du narrateur est parfaitement souligné par la PM 71. Au *motetus*, Fauvel se lamente :

Quanto gradus alcior,  
Tanto casus gravior:  
Hoc me docuisti!<sup>107</sup> (PM 71, v. 45-47)

À cette leçon évoquée au *motetus*, équivalant au discours de Fortune, correspond la leçon que la voix externe (*triplum*) du narrateur adresse aux auditeurs du motet :

Aman novi probatur exitu  
Quantum prosit inflari spiritu  
Superbie<sup>108</sup>. (PM 71, v. 1-3)

Les verbes «docuisti» et «probatur» caractérisent parfaitement les discours de Fortune et du narrateur, didactiques et argumentés. Or, la leçon du *triplum* – Aman ou l'exemple de l'orgueil puni – représente en miniature l'enseignement du *Roman de Fauvel* lui-même – la punition de l'orgueilleux Fauvel –, d'autant plus qu'Aman, Enguerran de Marigny et Fauvel sont censés ne faire qu'un. Ainsi, par le truchement de ce motet de portée métatextuelle, le *Roman de Fauvel* tout entier est assimilé à la leçon de Fortune.

Fortune répond d'ailleurs aux mêmes questionnements que le narrateur: ses mots («Par ce que ai dit as avantage / De congnoistre s'es fol

<sup>106</sup> Cf. Emilie Dahnk, *L'hérésie de Fauvel, op. cit.*, p. 164-165 et 168-169.

<sup>107</sup> Traduction: «Plus on monte haut, plus la chute est rude: voilà ce que tu m'as appris!»

<sup>108</sup> Traduction: «Par la fin du nouvel Aman nous est démontré à quel point il est utile de se laisser enfler par le souffle de l'orgueil.»

ou sage», v. 2929-2930) ne rappellent-ils pas de près les propos du clerc («Souvent le voient en pointure / Tex qui ne sevent sa figure: / Moquerie, sens ou folie?», v. 5-7)? Au *miroer* que le narrateur propose au roi de France pour s'instruire (v. 133-134), correspondent les roues de Fortune, «En quoi chascun se puet mirer / Pour soi sagement atirer» (v. 2411-2412). Les insultes mêmes de Fortune («Tu n'es qu'un sac tout plain de merde!», v. 3851) rappellent, comme nous l'avons noté ci-dessus, le ton comique et irrévérencieux volontiers adopté par le narrateur du *Roman de Fauvel*. Ainsi, l'auteur du *Roman de Fauvel* n'a pas donné au personnage de Fortune une voix propre: au contraire, il l'a fait s'exprimer comme le narrateur – avec les mêmes tics de langage, les mêmes formules rhétoriques et protestations d'authenticité, les mêmes formes d'affirmation de son autorité. Ce ton partagé par Fortune et le narrateur n'est pas celui de tous les protagonistes de la fable: Fauvel s'exprime bien différemment par exemple, qu'il prenne la parole avec morgue et suffisance devant son Conseil ou qu'il s'adresse à Fortune, terrassé d'humilité.

Que signifie cette similitude rigoureusement élaborée entre l'expression du clerc et celle de Fortune? La miniature n° 8 (fol. 4r) permet d'éclairer la question. On y voit Fortune en discussion avec un clerc. Dans cette miniature précédant l'affirmation de la supériorité du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel – respectivement symbolisés par le soleil et la lune – (v. 401-428), la figure de Fortune se trouve surmontée d'un soleil et celle du clerc, d'une lune<sup>109</sup>. Comparant cette enluminure à la miniature préliminaire de l'*Image du Monde* de Gossuin de Metz dans le manuscrit Paris, BnF, français 574 – une œuvre illustrée, d'après François Avril, par le Maître du *Roman de Fauvel* –, Jean-Claude Mühlethaler propose de voir

<sup>109</sup> Si l'assimilation de Fortune au soleil fait parfaitement sens, celle du clerc à la lune peut paraître surprenante, alors qu'il argumente en faveur de la supériorité du pouvoir spirituel et se montre extrêmement attaché à un juste équilibre entre les deux pouvoirs: «Quod census reddat dispari / Que Cesaris sunt Cesari / Et que sunt Dei Deo.» (PM 19, v. 38-40) Traduction: «À partager les rentes de façon différenciée rendant à César celles qui reviennent à César et à Dieu celles qui reviennent à Dieu.» Nous suggérons d'interpréter la position de l'auteur du *Roman de Fauvel* à la lumière de sa situation de clerc laïcisé, issu de l'Université et engagé au service de la Chancellerie royale: attaché au moins par sa formation intellectuelle au prestige de l'institution ecclésiastique, l'auteur du *Fauvel* est en même temps proche du pouvoir royal et sans doute, par sa profession, particulièrement sensibilisé à l'influence des princes temporels sur la marche du monde.

dans la miniature n° 8 une mise en image d'une sorte de *translatio studii* de Fortune au narrateur :

Sous la dictée de l'autorité antique le clerc médiéval transcrit le savoir par lequel on accède à la connaissance de l'univers. La miniature préliminaire est une parfaite illustration de la *translatio studii* [...] Dans le manuscrit 146 la dame assise à la place du sage antique ne peut être que Fortune [...] Le discours que le texte place dans la bouche du narrateur est ainsi attribué par la miniature à Fortune<sup>110</sup>.

Ainsi, l'assimilation de la voix du narrateur à celle de Fortune – par le parallèle entre leurs modes d'expression et par la mise sous tutelle de la voix du narrateur<sup>111</sup> – constitue une stratégie supplémentaire de légitimation de la parole du clerc : la comparaison avec la déesse, fille de Dieu et incarnation de la Providence, n'est pas des moins flatteuses. Inspiré et redoublé par celui de Fortune omnisciente, le discours du narrateur adopte les codes de l'enseignement universitaire : alors que celle-là instruit Fauvel, celui-ci instruit le lecteur.

### *La mise en scène de l'enseignement universitaire*

Le narrateur et Fortune partagent l'ambition commune de proposer une leçon à leur interlocuteur. La déesse apostrophe ainsi le cheval : « Fauvel, je t'ai assez leü » (v. 2927). Quant au narrateur, il dévoile son intention didactique au gré d'une interrogation rhétorique apparemment anodine :

Des prestres curez que dirons?  
De leur estat .i. pou lirons :  
Il sont par tout bien conneüs  
Car ilz sont de plus pres veüs ;  
Briement ore m'en passerai. (v. 797-801)

<sup>110</sup> Jean-Claude Mühlethaler, « Discours du narrateur, discours de Fortune », *op. cit.*, p. 338-339.

<sup>111</sup> Notons qu'à la fin du *Roman*, Fortune et le narrateur se tiennent tous les deux debout dans la miniature n° 76 (fol. 42v, col. a), indiquant que « la relation hiérarchique, inhérente à toute situation d'enseignement au Moyen Âge, est atténuée : la relation entre Fortune et le clerc tient plutôt du débat entre égaux. » Jean-Claude Mühlethaler, « Discours du narrateur, discours de Fortune », *op. cit.*, p. 349.

À plusieurs reprises en effet, on trouve dans le texte des formules déictiques de nature métalectique par lesquelles est élaborée la fiction d'une situation de communication orale: «Aussi sachez, vous qui ci estes» (v. 270), «Or est il temps que je vous conte / De Fauvel qui en palais monte» (v. 4514-4515). Quant aux passages exposant la signification allégorique des figures de Fauvel et Fortune, ils adoptent – évidemment d'assez loin, s'agissant d'un ouvrage destiné à un public laïque – la progression d'une *lectio* universitaire:

La *lectio* est un exercice qui a ses règles. Elle commence par une analyse grammaticale du texte qui en donne la lettre, c'est-à-dire qui en examine la correction et en dégrossit le sens le plus apparent. À ce stade, il convient de préciser le sens des termes et d'évoquer leurs multiples significations possibles. L'exercice se poursuit avec une analyse logique ou dialectique qui pèse soigneusement la valeur de chaque énoncé. On expose la pensée de l'auteur, *sensus*. Vient ensuite une discussion plus générale de la pensée exprimée, de ce qu'elle signifie par rapport à un ensemble de doctrines. Le commentateur peut glisser ici de fines et subtiles réserves ou développer des points de vue nouveaux. C'est la *sententia*, l'enseignement que l'on peut extraire du texte<sup>112</sup>.

Soit l'exposition de la figure de Fauvel (v. 169-362). Le narrateur commence par examiner la «lettre» de la figure, c'est-à-dire la couleur de la robe du cheval (v. 169-228); il se penche ensuite sur la signification du lexique employé (*faus-vel*, F.A.U.V.E.L., v. 229-258); il dévoile le *sensus* de la figure, qui signifie le mensonge et la flatterie (v. 259-308); il révèle enfin la *sententia*, l'enseignement moral à tirer de l'examen de la figure allégorique de Fauvel: la Création est *bestournée*, les hommes sont devenus des bêtes (v. 309-362). Ainsi, en s'inspirant de la méthode et des codes rhétoriques et lexicaux de l'enseignement scolastique, le *Roman de Fauvel* offre, dès la rédaction originale, la transposition métaphorique et vulgarisée d'une *lectio* universitaire – entendue au sens large de transmission orale d'un savoir livresque.

Dans le manuscrit français 146, la mise en scène de la parole didactique est soulignée par l'intégration dans l'apparat iconographique d'une

<sup>112</sup> Jacques Paul, *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval* [1970], Paris, Armand Colin, 1998, p. 121. Voir aussi: Colette Beaune, *Éducation et cultures du début du XI<sup>e</sup> au milieu du XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Sedes, 1999, p. 112-113.

représentation visuelle du narrateur en situation d'enseignement. Les miniatures n° 14 (fol. 10r, col. b), n° 15 (fol. 10r, col. c) et n° 16 (fol. 11r, col. a) offrent en effet trois portraits d'un clerc tonsuré<sup>113</sup>. Dans la miniature n° 14, le clerc se tient agenouillé devant un livre ouvert posé sur une sorte d'ambon richement décoré, «les mains jointes paume contre paume, les doigts tendus, orientés vers le haut, les bras à demi pliés»<sup>114</sup>, c'est-à-dire en prière. Il reçoit la visite du Saint-Esprit, matérialisé par une colombe auréolée sortant des nuages et descendant sur lui; des traits de plume légers partent du bec de l'oiseau vers la tête du clerc, symbolisant l'inspiration divine<sup>115</sup>. Dans la miniature n° 15, le clerc a encore les mains jointes en signe de prière, mais il est cette fois assis devant un livre ouvert posé sur un pupitre plus sobre, la jambe gauche croisée sur la cuisse droite en signe d'autorité<sup>116</sup>, face à un groupe de trois personnages se tenant debout devant lui – probablement des aristocrates, ainsi que le suggèrent leurs cheveux longs et le gant, symbole commun du fief reçu en échange de l'hommage féodal, que tient dans la main gauche le personnage à l'avant-plan. Dans la miniature n° 16 enfin, toujours assis, les jambes croisées dans la même position, le clerc tient cette fois le livre en main. Le geste qu'il fait n'est pas clair, soit qu'il tienne le livre dans la main gauche et qu'il ait l'index de la main droite «orienté obliquement et plus ou moins courbé, dans une position intermédiaire entre celle du commandement et celle de l'exposé des idées»<sup>117</sup>, soit qu'il tienne le livre des deux mains et qu'il le montre aux aristocrates debout face à lui<sup>118</sup>. Si ces trois miniatures

<sup>113</sup> Pour une interprétation alternative de cette série de miniatures, voir: Emma Dillon, *Medieval Music-Making*, *op. cit.*, p. 84-108.

<sup>114</sup> François Garnier, *Le langage de l'image au Moyen Âge*, vol. 1, *Signification et symbolique*, Paris, Le Léopard d'Or, 1982, p. 212.

<sup>115</sup> «L'illustration fait écho aux représentations de l'inspiration par l'Esprit chez certains saints, notamment saint Grégoire.» Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir*, *op. cit.*, p. 418.

<sup>116</sup> François Garnier, *Le langage de l'image au Moyen Âge*, vol. 1, *op. cit.*, p. 229.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>118</sup> Il est intéressant de comparer la miniature n° 16 avec la miniature n° 32 (fol. 15v, col. c): des personnages aristocratiques, portant le gant, faisant des gestes similaires à ceux des personnages de la miniature n° 16, font face à Fauvel, assis dans la même position que le clerc, la jambe gauche croisée sur la cuisse droite. Deux différences distinguent cependant ces miniatures: les aristocrates sont assis plutôt que debout, et le cheval n'a pas de livre entre les mains. Le dialogue de ces

présentent des scènes globalement similaires, il nous paraît essentiel d'en considérer les différences de détail : ainsi, le livre se trouve-t-il représenté dans trois situations différentes (posé sur deux pupitres dissemblables – ce qui pourrait indiquer qu'il ne s'agit pas du même livre –, puis tenu dans les mains), et la position des mains du clerc indique-t-elle la prière dans les deux premières miniatures et l'enseignement dans la troisième miniature. Nous suggérons que, lue diachroniquement, la séquence iconographique représente trois étapes successives d'un processus unique : celui de l'enseignement d'un savoir livresque, transmis par le clerc aux laïcs. La première miniature est centrée sur le moment préalable de l'inspiration divine : la visite du Saint-Esprit révèle la sacralité de la mission du narrateur du *Roman de Fauvel*, à l'instar de celle des prophètes de l'Ancien Testament, et légitime son action d'admonestation et d'enseignement. Le livre devant lequel le clerc se tient n'est peut-être pas le *Roman de Fauvel*, mais la Bible – comme le suggèrent, à notre avis, la richesse du pupitre sur lequel il est posé et la sacralité générale de la scène. Étant entendu qu'il n'est pas représenté en écrivain, la plume à la main, mais en orant et en lecteur, le narrateur du *Roman de Fauvel* ne puise-t-il pas dans la Bible – si présente dans l'apparat musical du manuscrit français 146 – l'inspiration de son enseignement chrétien ? La deuxième miniature représente quant à elle l'étape intermédiaire de la prière précédant immédiatement l'activité d'édification du narrataire : le clerc se trouve déjà en position d'autorité face à un auditoire d'aristocrates, assis devant un livre qui, posé sur un nouveau pupitre, ne serait plus la Bible mais son propre *Roman de Fauvel*, mais il est encore plongé dans la prière. Enfin, la troisième miniature s'attarde sur le moment – et les gestes – de la transmission du savoir livresque : qu'il ait le doigt tendu dans un geste d'enseignement ou qu'il montre le *Roman de Fauvel* à son auditoire, le clerc est l'image vivante de la *lectio*. « Mes encor moustré ne dit é » (v. 4157), note le narrateur, établissant une équivalence entre le fait de dire et celui de montrer : dans les deux cas en effet, le clerc agit en médiateur culturel et remplit un rôle d'intermédiaire entre le livre et le lectorat laïque qui, conformément aux habitudes de lecture orale et collective des classes aristocratiques, n'a généralement pas un accès direct, oculaire et individuel, au texte écrit. Quant

---

deux miniatures symbolise donc l'opposition entre l'imposture de la science et de l'autorité de Fauvel, et l'authenticité du savoir du clerc, fondé sur la maîtrise de l'accès aux livres.

au geste de monstration, il est parfaitement cohérent avec l'importance du regard dans la réception du manuscrit français 146, suffisamment démontrée par Emma Dillon, qui a souligné la façon dont la musique remplit, par la mise en scène des partitions au sein du *Fauvel* remanié, une fonction symbolique essentiellement visuelle, indépendamment de sa performance éventuelle<sup>119</sup>. Ainsi, de l'inspiration à la transmission de sa leçon, le clerc est donc représenté à trois étapes clés de la « publication » du *Roman de Fauvel*.

Il convient de rappeler ce que signifie le verbe *lire* pour un esprit du XIV<sup>e</sup> siècle formé à l'université et donc tributaire de l'héritage de la tradition scolastique des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. Dans le *Didascalicon*, Hugues de Saint-Victor distingue trois sens au verbe *legere*: « trimodum est lectionis genus: docentis, discentis, uel per se inspicientis. dicimus enim “lego librum illi”, et “lego librum ab illo”, et “lego librum”. »<sup>120</sup> Commentant ce passage fameux, Dominique Poirel souligne la dimension d'enseignement inhérente à la lecture :

Au contraire de nos usages modernes, la lecture selon Hugues établit une relation, bien moins entre un auteur et son lecteur qu'entre deux lecteurs, l'un avancé, l'autre débutant, réunis dans l'acte d'une transmission orale, publique et hiérarchisée du savoir. Lire, en ce sens, est à peu près synonyme d'« apprendre », en gardant à ce mot son double sens d'« enseigner » et d'« étudier », d'apprendre « à quelqu'un » et d'apprendre « de quelqu'un »<sup>121</sup>.

Le remaniement du manuscrit français 146 constituant à la fois un acte de lecture et un geste de réécriture du *Roman de Fauvel* original, le narrateur

<sup>119</sup> Emma Dillon, *Medieval Music-Making, op. cit., passim*. Voir en particulier le chapitre 2 « Music and the book » (p. 29-64) et le chapitre 6 « The poetic use of song space » (p. 216-282).

<sup>120</sup> Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon de studio legendi*, éd. Charles H. Buttimer, Washington, Catholic University of America Press, 1939, p. 57-58: III, 7. Traduction: « Il y a trois sortes de lecture: celle de l'enseignant (*docentis*), celle de l'étudiant (*discentis*), celle de celui qui observe par lui-même (*per se inspicientis*); nous disons en effet: “Je lis un livre à untel” (*lego librum illi*), “je lis un livre sous untel” (*lego librum ab illo*), et “je lis un livre” (*lego librum*). » Dominique Poirel, « *Prudens lector*. La pratique des livres et de la lecture selon Hugues de Saint-Victor », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 17 (2009), p. 209-226, ici p. 215.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 215.

du *Fauvel* interpolé, représenté dans les trois miniatures au clerc, se place, par rapport au narrataire, simultanément en position d'auteur inspiré par le Saint-Esprit et de lecteur enseignant le livre à son auditoire. Le clerc donne une leçon à son auditoire par l'intermédiaire du *Roman de Fauvel*, remplissant par rapport au lectorat aristocratique un rôle de médiateur afin de permettre l'accès de celui-ci au livre.

Reprenons l'image du livre de la nature, que nous évoquions en conclusion du chapitre V. Afin d'explicitier la métaphore, Hugues de Saint-Victor compare l'aveuglement de l'*insipiens* face au mystère de la Création et l'incompétence de l'*illiteratus* confronté à l'énigme du texte :

Quemadmodum autem si illiteratus quis apertum librum uideat, figuras aspicit, litteras non cognoscit, ita stultus et animalis homo qui non percipit ea quae Dei sunt, in uisibilibus istis creaturis foris uidet speciem, sed non intelligit rationem; qui autem spiritalis est et omnia diiudicare potest, in eo quidem quod foris considerat pulcritudinem operis, intus concipit quam miranda sit sapientia creatoris. [...] uelut si in una eademque scriptura alter colorem seu formationem figurarum commendat, alter uero laudet sensum et significationem<sup>122</sup>.

Le clerc-narrateur du *Roman de Fauvel* agit donc comme un intermédiaire : lettré, il *lit* (au sens plein du terme) le *Fauvel* à destination du narrataire laïque illettré, lui qui, sans l'éclairage du clerc, n'y verrait que des signes et qu'une fable, jolis certes, séduisante bien entendu, mais dont le sens véritable et profond lui demeurerait irrémédiablement inaccessible<sup>123</sup>.

<sup>122</sup> *Hugonis de Sancto Victore opera*, t. II, *De tribus diebus*, éd. Dominique Poirel, *op. cit.*, p. 9-10. Traduction : « De même qu'à la vue d'un livre ouvert l'illettré aperçoit des figures sans reconnaître des lettres, ainsi l'homme stupide et "animal", qui ne "perçoit pas" les choses divines, voit dans ces créatures visibles une apparence extérieure, mais il n'en comprend pas la raison; tandis que celui qui est "spirituel" et peut "juger de tout", alors même qu'il considère au-dehors la beauté de l'ouvrage, conçoit au-dedans à quel point la sagesse du créateur est admirable. [...] comme si, devant un seul et même texte écrit, l'un faisait valoir la couleur ou le tracé des figures, l'autre louait leur sens et leur signification. » Dominique Poirel, « Lire l'univers visible », *op. cit.*, p. 363.

<sup>123</sup> « Devant la création, l'"homme stupide et animal" est dans l'attitude de l'illettré face à un beau livre : face aux créatures qu'il observe séparément, sans les relier l'une à l'autre, il a déjà de quoi s'extasier, elles sont déjà pour lui comme les lettres richement ornées d'un manuscrit précieux, dont il admire les vives couleurs et les savants entrelacs; mais, faute de relier les lettres en mots et les mots en texte, faute de remonter des créatures qu'il aperçoit successivement à la structure hiérarchique

Enseignant le livre comme il enseigne la Création, le clerc du *Roman de Fauvel* remplit un rôle de passeur : il montre le livre et, grâce à lui, par l'intermédiaire de la leçon qui y est délivrée, il révèle la sagesse divine à l'œuvre dans la Providence. Lire le *Roman de Fauvel* sous la conduite du clerc, c'est être initié au mystère de la pensée divine régissant la Création et, en particulier, le cours de l'Histoire.

Ainsi, à la faveur d'une construction narratologique complexe, le *Roman de Fauvel* déploie un certain nombre de concepts, d'outils et de représentations (en particulier en ce qui concerne la relation du narrateur au narrataire et la place du livre en tant qu'objet dans la transmission orale du savoir) qui semblent directement hérités de la formation intellectuelle de son auteur. Clerc probablement issu des rangs de l'université, ayant à tout le moins fréquenté le milieu des écoles parisiennes, l'auteur du *Roman de Fauvel* a pu se familiariser là avec la pensée victorine du livre, de la lecture et de l'enseignement, certes mise au point par Hugues de Saint-Victor près de deux siècles plus tôt, mais dont le succès et la diffusion ont été si considérables qu'elle a façonné l'inconscient collectif du monde scolastique pour toute la fin du Moyen Âge – d'Alain de Lille à Bonaventure, les conceptions du Victorin sont en effet devenues des classiques de la pensée occidentale<sup>124</sup>. Aussi est-il parfaitement vraisemblable qu'au début du xiv<sup>e</sup> siècle, un clerc de la Chancellerie formé aux pratiques de l'enseignement universitaire ait souhaité en faire la mise en scène métaphorique sous une forme vulgarisée dans une œuvre d'admonition et d'édification destinée au public aristocratique laïque. Posant son narrateur en maître d'université, il aura conçu cet artifice littéraire comme un stratagème utile à renforcer l'autorité de sa parole tout en soulignant la valeur d'enseignement de son ouvrage. Héritier de la posture professorale adoptée par la figure de Jean de Meun dans le *Roman de la Rose*, le

---

d'un univers qui tient de Dieu son être, son unité et sa profusion, il ne sait pas lire le livre de l'univers et n'en comprend pas le sens. Le sage véritable selon Hugues est au contraire celui qui sait "lire", en d'autres termes qui sait, en contemplant la création, y découvrir un ordre, une harmonie, un sens et un message divin, adressé à l'homme. Par là, "lire" est pour notre auteur une attitude fondamentale vis-à-vis de ce qui l'entoure : de la lettre au sens, puis du sens à la *sententia*, le regard qu'Hugues porte sur l'univers et le savoir comme sur les livres est un regard foncièrement exégétique, herméneutique», Dominique Poirel, «Lire l'univers visible», *op. cit.*, p. 376.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 364.

narrateur du *Roman de Fauvel* fustige le comportement de Charnalité dans ces termes :

Charnalité qui est si fole  
 Qu'ele fuit raison et s'escole  
 Ne n'a cure c'on la chastie,  
 N'ainme nul qui son bien li die (v. 1457-1460)

Première parmi les Vices composant la Cour de Fauvel, Charnalité incarne ainsi par excellence le contre-modèle de l'attitude humble et vertueuse que le public aristocratique devrait adopter face à la leçon morale et chrétienne qui lui est adressée dans le *Roman de Fauvel*.

## LE SENTIMENT DE COMMUNAUTÉ MORALE DE L'AUTEUR

Outre par l'affirmation de sa supériorité intellectuelle, la voix de l'auteur du *Roman de Fauvel* est marquée par deux autres caractéristiques : d'une part, un engagement émotionnel fort – passant par la colère, l'indignation, les imprécations lancées contre Fauvel et, bien sûr, la mélancolie –, qui se traduit par la vigueur du jugement moral lancé contre le monde contemporain ; d'autre part, une dimension collective, une forme de résonance avec la voix désincarnée et multiple d'une entité immatérielle – foule, presse, populace – apparaissant et agissant au sein du *Fauvel* et dans laquelle il semble qu'il faille voir la manifestation précoce d'une opinion publique française en train de se former<sup>125</sup>. Or, en première analyse, ces aspects de la voix du narrateur semblent contradictoires avec ceux que nous avons dégagés dans la section précédente : son émotionnalité s'oppose à la rationalité qu'il revendique pour sa parole ; l'empathie avec le commun contredit la supériorité et l'autorité qu'il affirme à l'égard du narrataire. Cette double contradiction (émotion *vs* raison, collectivité *vs* supériorité) révèle ainsi une figure d'auteur ambiguë, partagée entre l'affirmation de sa propre primauté intellectuelle et le sentiment de « faire communauté » avec son lecteur et de partager avec lui des valeurs, des espoirs et des craintes.

<sup>125</sup> Sur l'émergence d'une communauté nationale attachée au sort du royaume de France, voir : Colette Beaune, *Naissance de la nation France*, Paris, Gallimard, 1985.

## Une parole émotionnellement investie

Dès l'incipit du *Roman de Fauvel*, la voix du narrateur est inscrite dans l'engagement émotionnel – compris dans sa densité humorale – à l'égard du règne du cheval :

De Fauvel que tant voi torcher  
Douxement, sanz lui escorcher,  
Sui entrez en merencolie,  
Pour ce qu'est beste si polie. (v. 1-4)

Le narrateur est frappé par la mélancolie – c'est-à-dire par le dérèglement humoral que provoque un excès de bile noire – à cause du spectacle du cheval qu'il voit « tant torcher », l'adverbe *tant* exprimant l'indignation et l'incompréhension du narrateur<sup>126</sup>. C'est la mélancolie, humeur littéraire par excellence, qui provoque l'entrée en écriture : tout comme Juvénal reconnaît que l'indignation face au spectacle de la corruption du monde contemporain provoque chez lui un jaillissement satirique difficilement répressible (« difficile est saturam non scribere »)<sup>127</sup>, le clerc paraît poussé à la dénonciation de Fauvel par l'état de mélancolie dans lequel il est entré. Ainsi, c'est la mélancolie du narrateur qui motive sa posture de sujet éthique engagé dans la répréhension et la correction des mœurs vicieuses de ses contemporains. Cet engagement émotionnel incontrôlable n'est pourtant pas le seul moteur de l'écriture. Le constat d'une ignorance généralisée joue également un rôle essentiel :

Souvent le voient en pointure  
Tex qui ne sevent sa figure :  
Moquerie, sens ou folie? (v. 5-7)

L'écriture répond donc également à un projet d'exégèse de la figure de Fauvel, destiné à pallier une méconnaissance du lectorat, conformément à l'intention didactique du texte. L'ambivalence du narrateur du *Roman*

<sup>126</sup> Sur la mélancolie considérée comme un *topos* satirique, voir : Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir*, *op. cit.*, p. 168-175. Plus généralement, la mélancolie est une humeur profondément littéraire : Jacqueline Cerquiglini, *La couleur de la mélancolie*, *op. cit.*

<sup>127</sup> Juvénal, *Satires*, éd. et trad. Pierre de Labriolle et François Villeneuve, 12<sup>e</sup> tirage, Paris, Les Belles Lettres, 1983, p. 7 : 1, 30. Sur les liens entre satire et *indignatio*, voir : Pascal Debailly, *La Muse indignée*, vol. 1, *La satire en France au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Garnier, 2012, p. 86-91.

*de Fauvel* se trouve donc révélée dès le prologue du texte, où la pression irrationnelle de l'humeur atrabilaire et la motivation rationnelle du projet herméneutique se rejoignent pour fournir l'impulsion à l'acte d'écriture. Cette ambiguïté, qui se trouve au fondement du *Roman de Fauvel*, est thématisée une nouvelle fois au cœur du livre II, au début de l'épisode du Banquet :

Combien que dolenz, triste et morne  
De ce que Fauvel tout bestorne,  
La matire qu'ai pris ensivre  
Vueil, et assez tost finer ce livre (v. 4298-4301)

Une rivalité se dessine entre l'état humoral du narrateur, « pensis et mate » (v. 4304), et la volonté rationnelle de poursuivre son entreprise d'écriture. La relation dialectique entre raison et humeur engendre l'œuvre littéraire.

L'engagement émotionnel du narrateur se lit tout au long du texte. Il est thématisé à de nombreuses reprises sous la forme d'autres humeurs, comme la colère (« Et pour ce que je m'en courrouce, / Ci met ce motet qui qu'en grouce », v. 5761), d'émotions telles que l'affliction (« Les sur toutes choses je plains / Le beau jardin de grace plain », v. 5737-5738), de sensations telles que la douleur (« Le dire me seroit douleurs! », v. 5220) ou de jugements de valeur (« Deus dames que je petit prise, / Loberie et Couvoitise », v. 4829). Il se marque également par l'emploi de formules fortement dysphoriques: « Trestout le cuer m'en espovente » (v. 831), « Hé! las! com c'est grant mescheance » (v. 5752), « De quoi je sui en grant sueur » (v. 5798), ou bien encore de nombreuses occurrences de l'interjection « las! » (v. 622) ou « hé! las! » (v. 574, 601, 673, 758, 837, 1035, 5812), éventuellement doublée: « He las! He las! » (v. 363, 993)<sup>128</sup>. À l'inverse, il peut se traduire par l'emploi de formules euphoriques à propos des souffrances de Fauvel (« a souhet », v. 5189) ou par l'expression de nombreuses imprécations et malédictions lancées contre Fauvel: « Las! que ne fu Fauvel morné » (v. 359), « ce Fauvel, que feu arde » (v. 364), « L'en le puist en enfer larder! » (v. 4685), « Dex ja n'ament / Fauvel, ainz li toille la vie / Quant il ainsi les contralie! » (v. 50145016), « Fauvel, cui

<sup>128</sup> La distribution des formules dysphoriques confirme l'observation de Jean-Claude Mühlethaler: « Si l'on fait abstraction de cette prière finale, EGO-narrateur n'intervient pratiquement pas dans le second *Roman de Fauvel* où il laisse la parole à Fortune ou cède la place à EGO-héros, personnage d'une histoire située dans le passé. » Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir*, op. cit., p. 183.

Diex doint male estrainne!» (v. 5790) Enfin, l'engagement du narrateur se marque dans les pièces musicales par des formules de malédiction («Veniat mors super illos et descendant in inferni viventes!», PM 117), des lamentations («Heu! quid destructio hec! melius nobis erat, si natus non fuisset homo ille!», PM 118) ou un écho à l'imaginaire humorale :

Vehemens indignacio  
Pacem perturbat spiritus.  
Bilem ciet religio (PM 26, v. 1-3)

La compatibilité de l'émotion et de la raison paraît problématique: la posture du narrateur n'est-elle pas compromise par son implication émotionnelle? l'exigence de rationalité du discours n'est-elle pas battue en brèche par l'irruption brutale de l'émotion irrationnelle? En effet, dans l'énumération des Vices siégeant à la Cour de Fauvel, le portrait suivant est fait de Detraction (Calomnie), désignée comme la fille de Male Bouche (cf. v. 1545), personnage du *Roman de la Rose*:

Du tout a sa mere resemble  
Car ele ne veut riens tant amer  
Com gens blamer et diffamer,  
Ne ne puet oïr que l'en le die  
Nul bien d'omme qui soit en vie  
Et onquore souvent le mort  
Runge, detrait et point et mort:  
C'est la sansue envenimee  
Qui suce bonne renommee (v. 1550-58)

Le portrait de Detraction pose une question essentielle: en quoi la satire, caractérisée comme un discours de répréhension agressive<sup>129</sup>, se distingue-t-elle de la calomnie? qu'est-ce qui légitime la parole mordante du clerc et garantit la justesse et l'équité de ses critiques? De même, les portraits de Tristesse et de Colère mettent en question la compatibilité de l'engagement émotionnel du narrateur avec l'affirmation de la véracité et de l'autorité de sa parole :

Et puis après se sist Tristesse  
Qui de nul bien ne s'esleece.  
Après tantost fu assise Ire

<sup>129</sup> Cf. p. 422-429.

Qui ainc ne sot raison eslire  
 Ains se prent par impacience  
 Touz jours a la pire sentence. (v. 1583-1588)

Tantôt vice, tantôt vertu, la colère est une passion ambiguë aux yeux des penseurs médiévaux : de la sainte colère de Dieu à la fureur inspirée par le diable, de l'accès de colère brutal et sans mesure à la colère légitime et maîtrisée, elle peut être juste ou injuste, déchaînement incontrôlé d'agressivité ou réaction raisonnable au spectacle du mal<sup>130</sup>. Or, le narrateur du *Roman de Fauvel* tranche dans le vif en décrivant Colère, membre du conseil de Fauvel, comme un être dépourvu de patience et de raison. Ce faisant, il souligne les aspects négatifs de cette humeur et accentue l'apparente contradiction entre, d'une part, la colère qu'il ressent et exprime, et, d'autre part, le modèle de vie chrétienne (patience et espérance) et la voie d'accès à la vertu (le savoir, acquis par l'intermédiaire de la raison) qu'il a érigés en solution au règne de Fauvel. Dès lors, quelle légitimité sa colère et sa tristesse devant le spectacle du monde peuvent-elles avoir ?

L'émotion de l'auteur risque donc de faire obstacle à l'élaboration d'une figure éthique, rationnelle et juste. Elle est même la marque d'un comportement potentiellement peccamineux, où la patience et l'espérance seraient négligées au profit de la tristesse, qui trouverait son actualisation ultime dans une forme d'acédie laïque, d'abattement désespéré devant les exactions de Fauvel. La solution à cette contradiction passe par l'engagement éthique de l'auteur, qui se réalise d'abord sur le plan de l'excellence et de la vertu individuelles. La répréhension du clerc se distingue de la calomnie d'une part parce qu'elle est vraie et, d'autre part, parce qu'elle est née dans une intention pure :

Premier commencerai au pape ;  
 N'est pas raison que il eschape  
 Mes je fais protestacion  
 Que ce n'est pas m'entencion  
 D'aler contre l'ouneur de Romme,

<sup>130</sup> Cf. Carla Casagrande et Silvana Vecchio, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, op. cit., p. 93-125. Voir aussi : Jean-Claude Mühlethaler, « *De ira et avaritia* ou les faiblesses des grands à l'épreuve de l'actualité. Des *miroirs des princes* à l'engagement politique sous Charles VI », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 9 (2002), p. 215-235, ici p. 222-227.

A cui doit obeir tout homme,  
 Mes de Fauvel dirai le voir,  
 Si com je le puis concevoir. (v. 97-104)

Se défendant d'avoir écrit sous le coup de passions négatives – et rencontrant ainsi le critère d'intentionnalité qui distingue, d'après Vincent de Beauvais, la satire de l'invective<sup>131</sup> –, le satiriste proclame l'utilité morale de ses attaques contre Fauvel :

Diex qui est voir, voie et vie  
 Set que n'é pas par envie  
 N'en malentente ce treitie  
 Mais afin que li affetié  
 Fauvel fust descrit vraiment  
 Si a plain et si clerement  
 Que faus flateurs soient haïs  
 Et des or mes en touz païs  
 Verité soit en estat mise  
 Et Dieu amé et sainte Eglise (v. 1227-1236)

Moteur de l'écriture utile au bien-être commun, l'émotion du narrateur garantit la sincérité de sa parole et participe d'une stratégie de légitimation du discours satirique :

Expression d'une *subjectivité* revendiquée, les marques de l'affectivité sont un élément constitutif de l'*ethos* du poète dont elles légitiment la prise de parole pour dénoncer une situation inacceptable. L'écrivain engagé fait ici sienne une démarche que ne dédaignait pas l'orateur antique : on ne saurait convaincre son auditoire, avait écrit Cicéron, sans éprouver les passions qu'on veut lui faire ressentir, à condition toutefois de les maîtriser par l'art de la rhétorique<sup>132</sup>.

<sup>131</sup> Notons que Jean-Claude Mühlethaler propose de distinguer les discours de Fortune (invective) et du narrateur (satire) sur la base de ce critère : « Fortune n'apostrophe pas Fauvel avec l'espoir de le voir s'amender : elle remet à sa place un être inconscient et irrémédiablement perdu. Les stratégies persuasives mises en place par le narrateur visent, elles, à provoquer une prise de conscience chez le narrataire, momentanément aveuglé par les attraits de Fauvel. » Jean-Claude Mühlethaler, « Discours du narrateur, discours de Fortune », *op. cit.*, p. 348.

<sup>132</sup> *Id.*, « Tristesses de l'engagement : l'affectivité dans le discours politique sous le règne de Charles VI », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 24 (2012), p. 21-36, ici p. 22. L'auteur propose une « échelle de la charge émotionnelle dans le discours engagé » allant du degré 0 au degré 3, c'est-à-dire de l'« absence à peu près

Ainsi, l'émotion exprimée par le narrateur du *Roman de Fauvel* alimente la force de conviction de son discours, inscrit dans une relation dialectique entre l'individuel et le collectif, afin d'emporter l'adhésion du narrataire.

### Une parole d'empathie collective

Au-delà de l'excellence individuelle du narrateur – incarnée dans le *je* d'une instance morale condamnant le vice et exhortant à la vertu –, l'engagement éthique du *Roman de Fauvel* se traduit en effet sur le plan de la vertu collective. Ainsi, un *nous* s'exprime également dans le texte, plus discret mais néanmoins présent, par lequel le narrateur se fait le porte-parole de la voix commune des ennemis de Fauvel :

Le *nous* désigne ceux qui, ayant résisté aux séductions de Fauvel, sont dignes d'être les témoins de l'intervention divine. Ce sont les exclus de la cour, les victimes du pouvoir ; incapables de se défendre par eux-mêmes, ils ont besoin d'être consolés et soutenus<sup>133</sup>.

Au fil du texte, la dimension collective de la parole du narrateur s'actualise en trois instances distinctes : un *nous* satirique, que l'auteur implique dans son observation critique de l'état de dépravation de la société contemporaine ; un *nous* national, autour duquel se construit l'idée d'une communauté de destin et d'une union contre l'ennemi public Fauvel ; un *nous* chrétien, au nom duquel l'auteur remplit la fonction d'intermédiaire entre le monde transcendant et la communauté nationale.

La première conviction du narrateur du *Roman de Fauvel* réside dans le fait qu'il n'est pas le seul à ressentir colère et mélancolie face à la corruption du péché. Lorsqu'il condamne le vice, il considère en effet ne pas parler en son nom propre, mais au nom d'une entité collective, dont il estime qu'elle partage son indignation face au spectacle de la dépravation des valeurs garantes de l'harmonie sociale (celles de la foi chrétienne, bien sûr, mais aussi celles d'une certaine conception du bien commun). Comme le souligne Jean-Claude Mühlethaler, narrateur et narrataire se retrouvent unis dans un même sentiment de révolte : « EGO-narrateur ne

---

complète des manifestations explicites de l'émotion » au « climax émotionnel ». Le *Roman de Fauvel* correspondrait au degré 2, caractérisé comme suit : « Le trouble émotionnel comme source ou aboutissement d'un discours à dominance cognitive qui y trouve une légitimation supplémentaire. » (p. 36)

<sup>133</sup> *Id.*, *Fauvel au pouvoir*, *op. cit.*, p. 186.

fait pas cavalier seul dans le combat contre le péché, il y a une mise en scène d'un chœur de l'indignation.»<sup>134</sup> Dans son discours cosmologique, Fortune fournit au lecteur une clé d'interprétation de l'état humoral du narrateur :

Mes ore est le monde venus  
 En grant vieillesce et devenus  
 Trestout plains de melancolie :  
 Et c'est vers la fin de sa vie. (v. 3972-3975)

Dans une conception héritée du mythe antique des quatre Âges, le monde est décrit comme vieillissant : il est donc de plus en plus corrompu par le péché à mesure que la fin des temps – annoncée par la venue de l'Antéchrist, dont Fauvel est le fourrier – et le Jugement dernier approchent. Ainsi, le narrateur résonne au diapason de son époque : s'il plonge dans la mélancolie en observant le spectacle du monde, c'est parce que le monde lui-même est devenu mélancolique. Vers la fin du premier livre du *Roman de Fauvel*, l'Église se lamente au sujet des agissements de ses fils. Dans la dizaine de vers qui l'introduisent (v. 933-944), la Complainte de l'Église est décrite comme si déchirante « que tout home en doit fremir / Qui est droit filz de sainte Eglise » (v. 940-941). Le frémissement de l'homme *droit*, l'engagement émotionnel sain et salutaire du juste que le narrateur se plaît à souligner ne correspond-il pas à ses propres réactions atrabilaire et courroucée ? Ainsi est mise en scène une communauté des sentiments, une forme de sympathie entre le narrateur et le narrataire, une indignation partagée qui trouve son actualisation la plus manifeste dans l'émergence d'une voix satirique collective portant un regard de jugement (« Francorum vigil oculus », PM 19, v. 35), collectivement assumé (« nous voyons », v. 352), sur les égarements mondains. Les occurrences en sont nombreuses ; nous en relevons quelques-unes à la suite :

- « Raison a perdu roiauté / Quant nous voions bestiauté / Sus les hommes si haut assise / Et que fausseté raison brise. » (v. 351-354)
- « Licet sit nobis ratum »<sup>135</sup> (PM 14, v. 8)
- « Qu'ains mes fust si hors de mesure / Com nous le voions maintenant. » (v. 486-487)

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>135</sup> Traduction : « Il nous est loisible d'imaginer. »

- «Trahunt in precipicia / Qui nos tenentur regere»<sup>136</sup> (PM 21, v. 21-22)
- «Mais nostre pape d'orendroit / Si pesche en trop meilleur endroit» (v. 551-552)
- «Car autrement vont nos prelas.» (v. 602); «Aus enquestes, aus jugemens, / Aus eschequiers, aus parlemens, / Vont nos prelas, bien y entendent.» (v. 637-639); «Nos prelas font bien leur deü» (v. 661); «Helas! Et pour quoi ne s'avisent / Nos prelas qui hui tant se prisent?» (v. 673-674); «A nos prelas doint Diex avis» (v. 725)
- «Ainsi nous fet decepcion / La cote de religion» (v. 888-889)
- «Induiti<sup>137</sup> vilibus / Nostris aspectibus / Apparent humiles»<sup>138</sup> (PM 26, v. 42-44)

Une autre collectivité apparaît dans le *Roman de Fauvel*, qui partage une communauté de destin: «Nous alons par nuit sanz lanterne, / Quant bestiauté nous gouverne.» (v. 357-358) C'est le *nous* de ceux qui subissent le règne de Fauvel: «Fauvel nous a fait present / Du mestier de la civiere» (PM 29, v. 7-8). Le narrateur et le narrataire se retrouvent unis au sein d'un groupe social homogène, rassemblés par une même détestation de Fauvel et par l'espoir d'un avenir meilleur: (à propos des Vertus) «Aus gracieuses damoiselles / Qui pour nous seuffrent, non pour elles.» (v. 5593-5594) La cohésion de ce groupe se trouve plus particulièrement thématifiée dans le contexte de la déploration sur l'état du Jardin de Douce France: «Et li et touz ses alliez / Qui malement nous ont liéz» (v. 5760); «La font tretout a leur vouloir, / De quoi chascun se doit douloir» (v. 5805-5806). En effet, cette collectivité se trouve caractérisée par son appartenance au royaume de France, «Le douz païs et la contree / Qui douce France est appelee» (v. 4166-4167). Ainsi, la PM 9 évoque-t-elle les malheurs du pays de France: «Plange, nostra regio / Nam tua constructio / Pervertitur hodie»<sup>139</sup> (PM 9, v. 27-29). La voix collective s'assimile à celle des gens de France, qui

<sup>136</sup> Traduction: «Ils nous entraînent dans le précipice ceux qui sont tenus de nous diriger.»

<sup>137</sup> Il convient de lire «induci» plutôt que «induiti», conformément à la leçon proposée par Emilie Dahnk, *L'hérésie de Fauvel, op. cit.*, p. 56.

<sup>138</sup> Traduction: «Vêtus de vils oripeaux à nos regards ils ont l'apparence de l'humilité.»

<sup>139</sup> Traduction: «Lamente-toi, ô notre pays, car ton édifice est aujourd'hui sens dessus dessous.»

partagent un destin commun sous la conduite du roi. Tel est l'enseignement de l'apologue PM 40 « Inter membra singula » : de même que chaque organe est nécessaire à la bonne alimentation du corps humain, chaque entité du corps social est responsable de la bonne santé de la collectivité française<sup>140</sup>.

La communauté nationale se trouve enfin unie par son identité chrétienne, emblématisée dans la prière qu'elle adresse collectivement à Dieu par l'intermédiaire du clerc, tout au long du *Roman de Fauvel*. Comme nous l'avons rappelé, l'attribution du motet PM 78 à la voix des Vertus n'est pas claire<sup>141</sup>; cela tient peut-être à la fonction de transition que remplit la pièce musicale. En effet, au *motetus*, un *nous* satirique apparaît, caractérisé par l'acuité de sa perception du vice : « Oves, quid attendimus ? » (PM 78, v. 17); « Decisis panniculis / Nostris offert oculis / Jhesus inconsutilis / Tunice cissuram »<sup>142</sup> (PM 78, v. 19-22). Or, si ce motet est chanté par les Vertus, alors celles-ci rejoignent le peuple de France dans son jugement satirique en donnant un écho au *nous* omniprésent dans le premier livre du *Fauvel*. Les Vertus et la nation française se retrouvent assimilées; dès lors, le peuple de France doit, à son tour, rejoindre les Vertus dans leurs prières à Dieu et à la Vierge Marie. C'est la signification de la PM 115, chantée par Fortune : « Plebs fidelis Francie / Laudat Deum glorie » (PM 115, v. 1-2). Aux deux grandes prières du narrateur interpolées à la fin des deux livres du *Roman de Fauvel*, correspond l'écho des oraisons dispersées dans l'apparat musical, dans la série des PM 123-127 bien entendu mais aussi, dès le premier livre, dans la PM 7, prière à la Vierge Marie : « In mari miserie, / Maris stella / Errantes cotidie / A procella / Defende nos et precare / Dominum pie » (PM 7, v. 1-6). Le clerc se fait le porte-parole du peuple français : inscrit dans la communauté nationale, il est le médiateur entre elle et Dieu. Il fait résonner, au cœur de son texte, la prière des justes, soumis à la cruauté du règne de Fauvel :

Cum lacrimarum flumine  
 Tuum petimus filium  
 Ut mittat in exilium  
 Fauvel cum suo semine!<sup>143</sup> (PM 125, v. 5-8)

<sup>140</sup> Cf. p. 211-212.

<sup>141</sup> Voir notre discussion aux p. 172-173.

<sup>142</sup> Traduction : « Avec les lambeaux de son vêtement en morceaux, à nos yeux Jésus offre le spectacle de la déchirure de sa tunique dépourvue de coutures. »

<sup>143</sup> Traduction : « Avec un fleuve de larmes nous implorons ton fils pour qu'il envoie en exil Fauvel avec toute son engeance ! »

La fonction de médiation remplie par le narrateur se trouve visuellement exprimée par la miniature n° 76: le clerc et Fortune se font face, en dialogue, dans deux compartiments verticaux disposés de part et d'autre d'un compartiment central occupé par de la végétation – une évocation du Jardin de France? Entre les silhouettes du clerc et de Fortune sont disposés les mots latins suivants – seuls vers latins du *Roman* à ne pas être accompagnés de musique: «Prudens Fortuna petimus te voce sub una, Falvellum dampna qui dat nobis fera dampna!»<sup>144</sup> (Strubel, p. 662) Le clerc porte la voix unie («voce sub una») de la communauté nationale; ce rôle d'intermédiaire est garanti par sa maîtrise du latin, langue de la prière, interface pour l'intercession sacrée. Sous cette miniature, l'interpellation du narrateur fait écho aux mots placés précédemment dans la bouche de l'homme du peuple (cf. v. 4268-4287), prouvant que le clerc est le porte-parole du commun: «Fortune, comment sueffre tu / Que ce larron soit revestu / De tel bien et de tel noblesce» (v. 5819-5821). Le ton de l'interpellation est nettement moins rude cependant, moins violent que celui du début de l'interpolation des noces de Fauvel<sup>145</sup>: s'il porte la voix de l'homme aveuglé, le clerc n'est pas aveugle lui-même, et il comprend que l'action de Fortune est juste. Interprète des prières du peuple français, non de ses imprécations, le narrateur du *Roman de Fauvel* fait le lien entre la communauté et la divinité en éclairant la signification providentielle de la destinée nationale.

Le *Roman de Fauvel* est pourtant traversé par une hésitation fondamentale quant à la place respective du *nous* et du *je* dans la destinée nationale. La «glose» musicale rend compte de cette relation dialectique entre l'individu et la collectivité: si les malheurs causés par Fauvel sont subis par tous, le narrateur souligne la responsabilité de chacun dans la situation désastreuse du royaume de France<sup>146</sup>. Ainsi, le motet PM 128 présente un intéressant contraste entre ses deux voix, opposant le *nous* («nos», «nobiscum»,

<sup>144</sup> Traduction: «Sage Fortune, nous te demandons d'une seule et même voix, condamne Fauvel qui nous cause de cruels préjudices!»

<sup>145</sup> Cf. p. 257-266.

<sup>146</sup> «Le récit ne reconforte pas le lecteur en lui promettant la possibilité de vaincre la fausseté et les autres vices représentés par Fauvel. Au contraire, il nourrit la crainte que ces vices peuvent apparaître partout et qu'ils sont difficiles à extirper, notamment de soi-même.» Adrian Armstrong et Sarah Kay, *Une Muse savante?*, *op. cit.*, p. 222.

« nobis », v. 16, 17, 25) au *je* (« me », « mea », « me », « me », v. 28, 42, 43, 46) : alors que le *triplum* consiste en un appel collectif au rétablissement de la justice dans l'Église, le *motetus* résonne comme un examen de conscience individuellement accompli par l'instance d'énonciation *je*<sup>147</sup>. Le dialogue entre les voix de *triplum* et de *motetus* constitue la clé d'interprétation du sens spirituel de la pièce musicale : nous, communauté unie dans la détestation de Fauvel, nous demandons le rétablissement de la justice et la chute des mauvais, mais l'intervention de Dieu ne peut avoir lieu qu'à la condition de la pénitence individuelle de chacun.

Pater misericordie,  
 Ecce tua clemencia  
 Que erigat  
 Et dirigat  
 In statum penitencie  
 Et mundicie. (PM 128, 33-38)

Le jeu dialectique entre le collectif et l'individuel<sup>148</sup> s'explique donc dans une perspective tropologique : c'est l'état de péché individuel qui constitue la cause de la corruption du monde et porte la responsabilité des souffrances collectives – ainsi que celle, dans une pensée d'inspiration augustinienne, de l'avènement du tyran<sup>149</sup>. La pureté que le *je* du *motetus* veut s'attacher à retrouver (« Me monde, data venia! », v. 46) n'est pas sans rappeler, en effet, l'*immundicia* ayant contaminé le monde que le narrateur s'attachait à dénoncer au livre 1 : « Sordet immundicia / Criminum » (PM 2, v. 3-4). En mettant en balance le rétablissement de l'Église avec

<sup>147</sup> Armand Strubel présente sans solution de continuité les deux voix du motet ; il convient de distinguer entre le *triplum* (v. 1-26 de l'édition Strubel) au fol. 44r, col. b, et le *motetus* (v. 27-46 de l'édition Strubel) au fol. 44r, col. c, cf. Emilie Dahnk, *L'hérésie de Fauvel*, op. cit., p. 212-213.

<sup>148</sup> Notons qu'on trouve un *je* au début de la voix de *triplum* (« me », v. 2), mais il s'agit là du *je* satirique, sujet éthique indigné par le spectacle de la corruption du monde, et non du *je* pénitent.

<sup>149</sup> Saint Augustin conçoit le tyran comme étant envoyé par Dieu en punition des péchés du peuple. Dans le *Policraticus*, Jean de Salisbury se fait l'héritier de cette doctrine et, après l'avoir discutée, réfute donc la possibilité du tyrannicide. Cf. Joseph Canning, *Histoire de la pensée politique médiévale (300-1450)* [1996], trad. Jacques Ménard, Fribourg, Éditions universitaires de Fribourg, 2003, p. 153 ; Richard H. Rouse et Mary A. Rouse, « John of Salisbury and the Doctrine of Tyrannicide », *Speculum*, 42 (1967), p. 693-709.

sa propre pénitence personnelle, le narrateur fournit un modèle de comportement vertueux au narrataire :

Le narrateur assume ici l'attitude à laquelle il aimerait amener le narrataire lorsqu'il l'interpelle soit comme narrateur-prophète, soit comme narrateur-philosophe : celle d'un homme qui, enfin conscient de s'être fourvoyé, s'oriente de nouveau à un système de valeurs chrétiennes<sup>150</sup>.

En effet, le narrateur doit non seulement servir d'exemple au narrataire parce qu'il jouit, on l'a dit, d'une supériorité intellectuelle. Ainsi, les PM 116-119 mettent alternativement en scène un *nous* et un *vous*, inscrivant dans la « glose » musicale le rôle d'intermédiaire joué par le clerc-narrateur : il parle à son auditoire pour l'instruire (« hoc scitote », PM 116) et dans le même temps, il parle à Dieu au nom de son auditoire (« melius nobis erat, si natus non fuisset homo ille! », PM 118). Mais la vertu du narrateur doit également éclairer le narrataire parce qu'il fait montre d'une supériorité morale. Ainsi, dans la PM 122, le *je* de la voix de *tenor* tranche radicalement avec le *nous* des voix de *motetus* et de *triplum*<sup>151</sup>. Le texte du *tenor*, repris du rondeau « Porcher mieus estre ameroie » (PM 30), consacre l'isolement du narrateur qui, en rupture avec ses contemporains, est le seul à ne pas torcher Fauvel. Au contraire, le *motetus* et le *triplum* font résonner la voix unie de la communauté nationale portée par le clerc : « nobis » (v. 8), « nos » (v. 10), « pro nobis » (v. 14), « nos » (v. 16). Le contraste polyphonique entre le *tenor* et les deux autres voix du motet souligne la supériorité éthique d'un individu qui n'a pas cédé à la tentation de torcher Fauvel et qui, à ce titre, est légitime à se faire le porte-voix des opprimés.

## LA VOIX PARADOXALE DU CLERC ET LA FICTION DU « SONGE » ALLÉGORIQUE

Dans les pages précédentes, nous avons mis en lumière deux dimensions complémentaires de la voix du narrateur du *Roman de Fauvel* : d'une

<sup>150</sup> Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir*, *op. cit.*, p. 209.

<sup>151</sup> Ici encore, Armand Strubel présente comme un texte continu les trois voix du motet ; il convient de distinguer entre le *tenor* (v. 20-27 de l'édition Strubel), le *motetus* (v. 12-19 de l'édition Strubel) et le *triplum* (v. 1-11 de l'édition Strubel), cf. Emilie Dahnk, *L'hérésie de Fauvel*, *op. cit.*, p. 207-208.

part, la conviction nette de sa supériorité intellectuelle sur le narrataire se marque par la triple affirmation de la véracité, de l'autorité et de la magistralité de sa parole; d'autre part, un sentiment de communauté morale avec le narrataire s'exprime par la sincérité d'une parole émotionnellement investie et cultivant l'empathie avec la communauté des lecteurs. Partagée entre des idéaux et des ambitions contraires, la voix du narrateur semble un paradoxe insaisissable: son implication émotionnelle trouble l'affirmation de sa supériorité intellectuelle tout en garantissant la sincérité de son engagement collectif; la conviction de sa primauté intellectuelle contredit sa volonté de porter la voix de la communauté nationale, mais autorise sa prétention à se faire le porte-parole et le guide moral de ses compatriotes. Écartelée jusqu'au point de rupture, la figure du narrateur ne peut, sous peine de se désagrèger, persister dans cette antinomie.

Or, la vérité fugace de la voix du clerc se devine précisément dans les interstices d'un jeu d'équilibriste entre la connivence et la rupture avec son auditoire, entre l'engagement éthique et l'exigence intellectuelle. Par sa formation universitaire, l'auteur du *Roman de Fauvel* d'une part nourrit un sentiment de distinction culturelle et, d'autre part, possède un savoir exclusif et maîtrise les outils nécessaires à sa transmission. Par son emploi à la Chancellerie, il se trouve au plus près des organes de gouvernement et est un observateur privilégié des dysfonctionnements du pouvoir, mais il ne possède pas ce dernier ni ne maîtrise aucun des leviers d'action directs sur la gestion du royaume<sup>152</sup>. Spectateur et non acteur, intellectuel plutôt qu'administrateur, l'auteur du *Roman de Fauvel* n'a d'autre moyen d'influence que la diffusion auprès des laïcs du savoir utile au gouvernement éclairé du Prince.

Ainsi, les dimensions diverses de la voix du narrateur se rejoignent dans la conscience d'un rôle à jouer pour le bien commun du royaume. De la satire à l'*admonitio* en passant par l'édification chrétienne, elle se décline entre la condamnation des vices, l'exhortation à la vertu et une mission d'enseignement destinée d'une part aux cercles du pouvoir, afin de les éclairer sur la voie du bon gouvernement, et d'autre part aux Français, pour les consoler dans l'attente des jours prospères. Une figure

<sup>152</sup> «Tout au long du premier livre le narrateur parle en exclu des centres du pouvoir, que ce soit la cour du roi ou celle du pape: c'est d'une position en retrait qu'il formule sa critique de la société.» Jean-Claude Mühlethaler, «Discours du narrateur, discours de Fortune, *op. cit.*, p. 340.

d'auteur complexe et subtile se dessine, à laquelle la solution, originale et ambitieuse sur le plan narratologique, de la réécriture du schéma du songe allégorique permet d'apporter une cohérence jusque-là défailante.

### Une voie de compromis : l'héritage du songe allégorique

Dans le cadre de la grande interpolation des Noces de Fauvel et Vaine Gloire, l'épisode des Joutes se distingue des autres péripéties parce que sa narration est prise en charge, principalement (v. 4969-5142) ou partiellement (v. 5143-5716), par un narrateur interne (ou homodiégétique) à focalisation interne, qui interrompt le récit du narrateur externe (ou hétérodiégétique) à focalisation omnisciente. Ce narrateur présente deux caractéristiques : il prétend avoir été le témoin direct des événements qu'il rapporte (à savoir les deux apparitions miraculeuses et les Joutes), et il se montre ingénu et profane, en rupture avec l'attitude rhétorique de *sachant* adoptée par le narrateur externe<sup>153</sup>. Comment et pourquoi le remanieur a-t-il eu l'idée d'un tel changement de statut du narrateur ? Il faut noter que ce changement fait écho à la relation dans la *Chronique métrique* des festivités données en 1313 pour l'adoubement des fils de Philippe le Bel, qui ont inspiré la célébration des Noces de Fauvel :

Where the chronicler presents himself as an eyewitness to the marvels of the historical Pentecost feast, saying, « Por ce que le vi, je le di » (Diverrès, v. 4858), Chaillou makes the Fauvel narrator into an eyewitness of his fictional feast, transporting him from the story's frame into the world of the allegory in his « addicions »<sup>154</sup>.

Pour autant, cet effet d'intertextualité interne au manuscrit français 146 n'épuise pas la signification littéraire du changement de statut du narrateur ni, en particulier, ses implications sur le plan narratologique. À l'instar du débat de Fortune et Fauvel, du Banquet ou du Charivari, l'épisode du double miracle, des Joutes et du Triomphe des Vertus aurait pu être raconté sans modification du mode narratif. Il convient donc d'interpréter et justifier d'un point de vue littéraire le changement de statut du narrateur.

<sup>153</sup> Cf. p. 177-189.

<sup>154</sup> Nancy F. Regalado, « The *Chronique métrique* and the Moral Design of BN fr. 146 », *op. cit.*, p. 483.

L'hypothèse que nous formulons est que ce changement est lié à l'influence d'un mode d'écriture dont la fortune à partir du XIII<sup>e</sup> siècle n'est plus à décrire et qui, au début du XIV<sup>e</sup> siècle, est devenu quasiment hégémonique dans les lettres françaises : le songe allégorique, ou songe autobiographique<sup>155</sup>. À la diversité des grands schémas allégoriques déployés de façon manifeste dans la diégèse du *Roman de Fauvel* interpolé (le débat de personnifications, le mariage, le banquet, le combat), le remanieur ajoute celui du songe allégorique, dont il emprunte partiellement les codes narratologiques et stéréotypes esthétiques. Nous voyons dans ce procédé de réécriture une tentative de solution apportée au double paradoxe de la figure du narrateur précédemment mis en lumière (rationalité *vs* émotionnalité, supériorité *vs* communauté), ainsi qu'un dispositif narratif destiné à mettre spécialement en valeur le récit de la double apparition miraculeuse au matin des Joutes.

Rappelons que le songe allégorique suppose, par excellence, un changement de statut du narrateur au cours du récit – le narrateur se retrouvant dédoublé en instances homo- et hétérodiégétique. Prenons pour point de départ le cas, célèbre entre tous, du *Roman de la Rose* : *je* raconte que *je* a fait un rêve dans lequel *je* est tombé amoureux d'un bouton de rose<sup>156</sup>. Le *Roman de la Rose* implique trois instances énonciatives : le conteur, le rêveur et le protagoniste du rêve<sup>157</sup> – dont la continuité de la narration

<sup>155</sup> Sur le songe allégorique, voir : Hans Robert Jauss et Uda Ebel, « Entstehung und Strukturwandel der allegorischen Dichtung », dans *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, vol. VI/1, *La Littérature didactique, allégorique et satirique*, éd. Hans Robert Jauss, Heidelberg, Winter, 1968, p. 146-244 ; Marc-René Jung, *Études sur le poème allégorique*, *op. cit.*, p. 251-252 ; Pierre-Yves Badel, *Le Roman de la Rose au XIV<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, p. 332-353 ; *Id.*, « Le poème allégorique », dans *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, vol. VIII/1, *La Littérature française aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, éd. Daniel Poirion, Heidelberg, Winter, 1988, p. 139-160 ; Armand Strubel, « *Grant senefiance a* », *op. cit.*, p. 208-216.

<sup>156</sup> Pour les raisons d'ordre narratologique que nous exposons ensuite, nous ajoutons une troisième articulation à la formule de Pierre-Yves Badel : « *Je* raconte que *Je* a songé ou vu des puissances surnaturelles. » Pierre-Yves Badel, *Le Roman de la Rose au XIV<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, p. 340.

<sup>157</sup> Certaines miniatures initiales du *Pèlerinage de Vie Humaine* donnent ainsi à voir la « tripartition de l'instance dans les configurations où l'on dissocie le scripteur, le rêveur et le pèlerin ». Cf. Herman Braet, « Les images inaugurales dans les manuscrits enluminés du *Pèlerinage de Vie Humaine* en vers », dans *Guillaume*

à la première personne garantit fictionnellement l'identité commune. Par ailleurs, le *Roman de la Rose* présente un dispositif narratif à enchâssement: le coucher du rêveur, son endormissement et l'entrée en rêve constituent le récit-cadre, tandis que les aventures vécues par le protagoniste du rêve constituent le récit encadré. Le récit encadré est assumé par le protagoniste, qui est le témoin direct des événements qu'il voit en rêve (narrateur interne). Le récit-cadre est, quant à lui, assumé par le rêveur-conteur. Cependant, du fait de la distance temporelle séparant le moment du rêve et le moment de sa relation, l'instance énonciative rêveur-conteur se subdivise en rêveur (narrateur interne au temps  $t$ ) et conteur (narrateur externe au temps  $t + 1$ ). Si la fiction du songe allégorique garantit que les trois instances sont une seule et même personne, la différence de cadre diégétique sépare le protagoniste du rêveur et du conteur, et la distance temporelle sépare le conteur du rêveur (et du protagoniste). Le dispositif du songe allégorique empile donc trois instances narratives: le conteur, qui, en sa qualité de narrateur externe, est extérieur au récit-cadre comme au récit encadré; le rêveur, qui est inscrit dans le récit-cadre en tant que narrateur interne, mais qui est extérieur au récit encadré; le protagoniste du rêve, qui est inscrit dans le récit encadré en qualité de narrateur interne. La tripartition du *je* dans le songe allégorique est mise en scène, de manière exemplaire, dans le prologue du *Songe d'Enfer* de Raoul de Houdenc:

En songes doit fables avoir ;  
 Se songes puet devenir voir,  
 Dont sai je bien que il m'avint,  
 Qu'en sonjant un songe me vint  
 Talent que pelerins seroie.  
 Je m'atornai et pris ma voie  
 Tout droit vers la cité d'Enfer<sup>158</sup>.

Les trois premiers vers, contestant la véracité d'une opinion commune par l'expérience personnelle (les songes ne sont pas tous mensongers), sont nécessairement le fruit d'une rédaction *a posteriori* par un narrateur

---

*de Digulleville. Les pèlerinages allégoriques*, éd. Frédéric Duval et Fabienne Pomel, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 43-52, ici p. 52, n. 42.

<sup>158</sup> *The Songe d'Enfer of Raoul de Houdenc*, éd. Madelyn Timmel Mihm, Tübingen, Niemeyer, 1984, p. 57 : v. 1-7.

externe, puisque c'est la distance temporelle séparant le rêveur du conteur qui permet à ce dernier d'attester l'accomplissement du songe (« dont sai je bien que il m'avint ») : le contenu du songe s'est avéré à un instant précis, situé dans le futur du rêveur mais dans le passé du conteur. Les vers 4 et 5 introduisent l'instance énonciative du rêveur *sonjant un songe*. Enfin, les vers 6 et 7 mettent en scène le protagoniste du rêve, qui a assisté comme témoin direct aux événements relatés par le conteur. Ainsi, l'instance énonciative du *Songe d'Enfer* est unique (*je*), mais elle est deux fois dédoublée, en narrateurs externe et interne, en fonction du niveau d'enchâssement narratif dans lequel on se trouve.

Dans cette perspective, le dispositif narratif du songe allégorique présente deux caractéristiques, en sa qualité de songe autobiographique : il sert à la fois de support d'allégorie (songe) et de marqueur d'authenticité (autobiographique). En effet, l'événement diégétique du songe induit le récit d'une vision, support du discours allégorique, par laquelle le narrateur est introduit dans un monde alternatif fournissant le prétexte à la description de lieux et de personnifications allégoriques ainsi qu'à la narration d'événements allégoriques. Par ailleurs, l'identité fictionnelle des trois instances d'énonciation fournit le gage de l'authenticité de la vision relatée : le narrateur a en effet été le témoin direct des événements qu'il rapporte, dont la fiabilité du récit est garantie par la relation de confiance établie entre le narrateur et le narrataire. Cette relation de confiance est par excellence emblématisée par le paradoxe célèbre : les songes sont mensongers, mais certains songes sont vrais<sup>159</sup>. Le dispositif du songe allégorique a donc été abondamment employé par les satiristes à partir du XIII<sup>e</sup> siècle (Raoul de Houdenc, Rutebeuf ou Jean de Meun, pour ne citer qu'eux) parce qu'il présente le double intérêt de l'allégorie et de l'authenticité : celle-ci garantit la sincérité du jugement éthique porté par le satiriste ; celle-là offre un refuge au satiriste en lui permettant de prétendre que son texte parle d'autre chose, d'un autre monde, d'autres personnes, que de ce dont le lecteur croit qu'il parle – tout en profitant de ce que le fait même de décrire un monde alternatif invite, comme dans le *Songe d'Enfer*, à la comparaison et à la mise en perspective avec le monde réel. Le songe allégorique libère donc la parole satirique en la masquant derrière le voile de l'allégorie et en protégeant le satiriste, tout en accroissant la force de

<sup>159</sup> Cf. Renate Blumenfeld, « Remarques sur *songe / mensonge* », *Romania*, 101 (1980), p. 385-390.

frappe du discours critique par la certification de son authenticité et de sa sincérité<sup>160</sup>.

Au sein de l'interpolation des Noces, considérée comme le récit-cadre, le remanieur du *Roman de Fauvel* introduit donc l'épisode des Joutes, récit encadré partiellement intégré selon les modalités narratologiques du songe allégorique: s'il n'y a pas de songe dans le *Fauvel*, il y a bien un dédoublement du narrateur, qui change de statut (de narrateur externe à narrateur interne) tout en restant la même personne. Du songe allégorique, le remanieur ne conserve donc que le marqueur d'authenticité – et non le support d'allégorie: il exploite un cadre narratif porteur d'une série d'effets narratologiques et le manipule à sa guise afin de mettre ces effets au service d'une intention littéraire propre au *Roman de Fauvel* remanié. Il compose ainsi une vision allégorique, qui n'est pas un songe mais en recycle un certain nombre des codes<sup>161</sup>.

### Les Joutes ou la vision allégorique de l'auteur

À l'échelle de la macrostructure savamment élaborée du texte, divers éléments préparent le glissement progressif vers la vision allégorique de l'épisode des Joutes. Ainsi, l'interpolation des Noces de Fauvel s'ouvre sur les vers 4152-4162<sup>162</sup>, une dizaine de vers qui, quoiqu'ils se trouvent au

<sup>160</sup> Sur la question du « masque » du satiriste – que nous étudierons plus longuement au chapitre VII –, voir: G. Ward Fenley, « Faus-Semblant, Fauvel, and Renart le Contrefait: A Study in Kinship », *Romanic Review*, 23 (1932), p. 323-331; Jean-Claude Mühlethaler, « Les masques du clerc pour parler aux puissants. Fonctions du narrateur dans la satire et la littérature engagée aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles », *Le Moyen Âge*, 96 (1990), p. 265-286.

<sup>161</sup> Nous nous inscrivons ainsi dans l'héritage de Pierre-Yves Badel, qui propose d'intégrer les visions à l'étude des songes autobiographiques: « À ces textes que bornent les formules [d'introduction et de conclusion] étudiées, il est permis d'en joindre d'autres qui se présentent comme des visions survenues durant l'état de veille ou qui, même s'ils ne se désignent pas comme visions, ont les caractères majeurs du songe autobiographique: confusion du *Je* narrateur et du *Je* protagoniste, rencontre d'entités personnifiées et de puissances supra-humaines. Du reste, il y a dans les ouvrages que nous retenons des indices du passage du monde commun à un monde révélé au seul narrateur. » Pierre-Yves Badel, *Le Roman de la Rose au XIV<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 339.

<sup>162</sup> « Qui de la biauté et peinture / De la façon et pourtraiture / Du palais Fauvel me sivret / Je di qu'en ce petit livret / Au commancier m'en aquitte, / Mes encor moustré ne dit é / Ou, comment siet, n'en quelle marche. / Pour ce vous vueil,

cœur du second livre du *Roman de Fauvel*, ressemblent à s'y méprendre à un prologue, comparable à ceux qui introduisent les livres I (v. 1-10) et II (v. 1263-1280) du texte. Kevin Brownlee interprète ce passage à l'aune de ce fait, comme l'expression de la volonté du remanieur de laisser dans le texte la trace de sa paternité auctoriale :

By echoing Gervès's prologue and its rhetorical stance (which in turn explicitly referred to the prologue of the Premier livre), the opening passage of Chaillou's final sequence sets up a configuration in which it functions as a «prologue equivalent», the third in a series for the *Roman de Fauvel* as a whole, viewed from the perspective of Chaillou's composite work. The authorial voice that speaks here thus stages itself as that of a continuator, making a new beginning that is simultaneously a continuation<sup>163</sup>.

En effet, à l'instar des vers de nomination des auteurs (v. 2919-2926) et de la rubrique «Ci s'ensivent les addicions [...]» (fol. 23v, col. b) signalant l'interpolation de la Complainte de Fauvel, ce prologue marque l'ouverture de la seconde grande interpolation du *Roman de Fauvel* remanié. Cependant, il nous semble qu'il remplit également une fonction narratologique en préfigurant le changement de statut du narrateur qui doit avoir lieu au cœur de l'interpolation des Noces. Une formule du prologue doit en effet retenir notre attention :

Pour ce vous vueil, ainz que je marche  
Terre, dire ce que j'en sé (v. 4159-4160)

L'expression *marcher terre* est remarquable parce qu'elle opère un glissement d'une avancée abstraite du narrateur dans la matière à une avancée concrète dans le paysage. Elle signale donc que le narrateur s'apprête à changer de statut et à devenir le témoin direct des événements, inscrit dans le lieu et le temps de l'action. Deux autres moments (qui se font mutuellement écho) préparent l'entrée en scène du narrateur interne en accomplissant le rapprochement du temps de la diégèse et du temps de la narration. Le premier se situe à la fin de la narration du Banquet, juste avant la nuit de noces :

---

ainz que je marche / Terre, dire ce que j'en sé / (Car g'i ai un petit pensé) / Et de son siege la manière» (v. 4152-4162)

<sup>163</sup> Kevin Brownlee, «Authorial Self-Representation», *op. cit.*, p. 80-81.

Quant temps fu de leur repos prendre  
 Chascuns vout a coucher entendre  
 En attendant le jour prochain.  
 Mais, ençois que nous nous couchain,  
 Diré a dis de vous ou a vint  
 Un fait qui celle nuit avint,  
 Car de la joust me vueil taire  
 Jusqu'à tant que le jour repaire. (v. 4791-4798)

Ces vers, qui instaurent la fiction de la narration de la diégèse dans le contexte aristocratique d'une séance de lecture collective et vespérale, font coïncider la tombée de la nuit pour les participants au Banquet et pour le narrateur et son narrataire. Il faut se taire sur la vision allégorique des Joutes jusqu'au matin, où elle apparaîtra au narrateur. De façon topique, l'endormissement (« ençois que nous nous couchain ») constitue la condition nécessaire à l'émergence de la vision, différée par la narration du Charivari, qui, du fait de son caractère surréaliste et grotesque, agit comme un marqueur d'altérité, matérialisant la plongée dans un monde alternatif apparenté aux Enfers. L'épisode du Charivari est suivi des vers suivants :

A la joust veuil repairier  
 Car j'oi l'aloete chanter,  
 Le tarin, le chardonnerel  
 Qui, plus tost que menesterel  
 Le jour cornent, perçoivent l'aube. (v. 4941-4945)

La narration a abandonné le cadre fictif d'une séance de lecture vespérale, mais le glissement du temps de la narration vers le temps de la diégèse s'est pourtant poursuivi : le narrateur veut reprendre son récit des Joutes parce qu'il entend les oiseaux chanter. C'est le matin – le matin des Joutes. Les vers 4946-4964 présentent ensuite un passage de *reverdie* courtoise, décrivant de façon stéréotypée le chant des oiseaux, l'épanouissement des fleurs, la verdure des bois et le réveil de la nature<sup>164</sup>. La description printanière signale conventionnellement l'entrée en allégorie : dans le *Roman de la*

<sup>164</sup> « C'est en icelui temps que l'aube / Espine et les fleurs s'esgaient, / Que li oiseil leur chant essaient [...] » (v. 4946-4948). Sur la topique courtoise de la *reverdie* et son inscription dans la tradition rhétorique médiolatine, voir : Roger Dragonetti, *La technique poétique des trouvères dans la chanson courtoise. Contribution à l'étude de la rhétorique médiévale*, Bruges, De Tempel, 1960, p. 163-193.

*Rose* comme dans de nombreux autres songes allégoriques, la marche dans la nature en éveil marque le franchissement d'une frontière, le passage du monde réel au monde rêvé<sup>165</sup>. Enfin, la bascule narratologique se produit :

Lors vi le jour cler et luisant,  
Si m'en alai tout deduisant  
Au lieu ou l'en dut assembler  
Pour joster (v. 4969-4972)

Alors que le récit était encore assumé par le narrateur externe reprenant son récit au vers 4941, les vers 4969 *sqq.* voient le surgissement du narrateur interne, après la *reverdie* agissant comme une zone tampon. L'opposition entre un système temporel présent (v. 4941-4945) et passé (v. 4969 *sqq.*) marque très nettement le changement de statut du narrateur et la distance temporelle séparant, parmi les trois instances énonciatives du songe allégorique, le conteur du « rêveur » : la narration a basculé dans le récit encadré, celui de la vision allégorique, laquelle est advenue précédemment et racontée *a posteriori*. Le point de bascule est marqué par la rubrique « Ci parle l'auteur » (fol. 36v, col. c) précédant le vers 4941. Elle fait en effet écho à la rubrique « L'auteur parle » introduisant la PM 103 (fol. 38v, col. b), dont nous avons pu prouver précédemment qu'elle devait être attribuée à la voix du narrateur interne – c'est-à-dire à celle de l'instance énonciative du protagoniste du « rêve ». Par ailleurs, elle s'inscrit en opposition avec la rubrique concluant le Charivari (« Ci retourne l'auteur a sa matire et parle de la joste mes il met avant dis vers en concluant son chalivali et dit ainssi », fol. 36v, col. b), typique de l'instance énonciative du conteur, comme le souligne Kevin Brownlee :

We seem to be dealing with a « fully » third-person narrator, that is, one detached from direct participation in the narrative events of the story he is recounting. This impression is strengthened by the reiterative verb « retourne », which implies the anteriority of authorial

<sup>165</sup> « En outre, dans un texte sur trois, l'introduction [du contenu du songe] est associée au motif printanier, que ce soit sous sa forme positive (la plus fréquente, avec éveil de la nature et chant des oiseaux) ou sous sa forme inversée (froid de l'hiver, silence et solitude). Chez Guillaume de Lorris, ce motif prend place dans le songe même; au contraire, la plupart des autres textes le font précéder l'introduction [...] Il n'y a pas de lien obligatoire entre le contenu du songe et l'ouverture printanière; réduite à une fonction de signal, elle marque l'entrée dans le récit. » Pierre-Yves Badel, *Le Roman de la Rose au XIV<sup>e</sup> siècle, op. cit.*, p. 335-336.

control, and by the possessive adjective («*sa* matire», «*son* chalivali»), implying an unproblematically efficacious power-relation between author and subject-matter. Furthermore, the quantitatively precise designation «.x. vers», which accurately designates the sequence of narrative verse immediately following the rubric, works to emphasize this book's status as measurable (material/verbal) artefact, under the control of because known in advance to the author-figure<sup>166</sup>.

Ainsi, l'effet de contraste très marqué entre les deux rubriques du folio 36v – l'une étant propre au narrateur externe, l'autre au narrateur interne – souligne le changement de statut du narrateur au moment de l'ouverture de l'épisode des Joutes.

Deux plaisanteries littéraires nous semblent constituer un clin d'œil du remanieur pour signaler, conformément à son inclination comique (cf. *supra*), l'emprunt intentionnellement partiel qu'il fait aux codes d'écriture du songe allégorique. La première se situe au moment de la convocation par Fauvel de ses hôtes pour la célébration de ses noces. Le narrateur note: «Couvoitise, Envie, Mançonge / De la venir ne facent songe.» (v. 4222-4223) Ce distique, favorisé par la mémoire de la rime topique *songe/mensonge*, résonne comme un écho au travail de réécriture du remanieur du *Fauvel*, qui déconstruit le schéma du songe allégorique en n'en conservant que le marqueur d'authenticité (autobiographie) au détriment du support d'allégorie (songe): les convives ne font pas «songe» de venir puisque précisément la narration ne porte pas sur un songe que le remanieur aurait eu, mais sur la vision d'événements dont il prétend qu'ils ont réellement eu lieu. Plus loin, à propos des armes des Vertus qu'il décrit juste avant le début des combats, le narrateur note: «En soignant m'est vis quant je dor / Que voie leur noble maintieng / Par le pam que en ma main tieng!» (v. 5260-5262) Ce passage confine à l'aporie mais il introduit le personnage clé du songe allégorique: le narrateur dormant («quant je dor»), songeant («en soignant») et ayant une vision («que voie»). Il actualise en outre une imbrication impossible des niveaux diégétiques (récit-cadre et récit encadré) en faisant sauter le dispositif d'enchâssement narratif: le dormeur tient en sa main la bannière des Vertus. Nous lisons cet intrigant passage comme un jeu autoréférentiel de mise en abyme du songe allégorique: le narrateur intègre ses propres rêves

<sup>166</sup> Kevin Brownlee, «Authorial Self-Representation», *op. cit.*, p. 84-85.

dans la narration d'une vision allégorique empruntant aux codes du songe autobiographique et, ce faisant, en fait éclater le cadre narratif. Cet effet spéculaire ne saurait manquer de souligner une nouvelle fois la tendance, que nous décelons dans l'élaboration du *Roman de Fauvel* remanié, d'un texte se plaisant à mettre en lumière sa propre artificialité<sup>167</sup>.

### Effets narratologiques de la vision allégorique

Le changement de statut du narrateur (passage à un narrateur homodiégétique à focalisation interne) entraîne un certain nombre d'effets littéraires. La première fonction de la vision allégorique est en effet d'authentifier le récit de la double apparition miraculeuse: le recours au témoignage direct permet de garantir le compte rendu de la «merveille» (v. 4995), du «miracle» (v. 5003). Ce n'est naturellement pas un hasard si la narration interne est la plus «pure» dans l'épisode des miracles (v. 4969-5142), alors qu'à partir du vers 5142, la présence du narrateur externe se fait à nouveau plus marquée: cela souligne la fonction de certification du dispositif narratif. Ainsi, à propos de l'offrande du pain et du vin, le narrateur note: «Pour voir vous dis, pas ne devin» (v. 5107); il reprend la même formule plus loin à propos des armes de Virginité: «Je saiz moult bien sanz deviner» (v. 5304). Il n'a guère à *deviner*, en effet, puisqu'il a personnellement assisté à la scène. De même, décrivant l'équipement des Vertus:

[...] il n'a ci hons  
 Qui recorder les peüst toutes  
 Ne deviser sanz faire doutes. (v. 5266-5268)

L'idée de doute est intéressante: elle est en effet inhérente à tout récit portant sur une *merveille*. Le doute est pourtant mis en exergue par le narrateur précisément parce qu'il se trouve contrebalancé par la garantie qu'apporte le témoignage direct.

Par ailleurs, il faut noter que le narrateur interne de la vision allégorique présente les deux caractéristiques dont nous avons précédemment montré qu'elles affaiblissent la position de supériorité de la figure du narrateur externe, à savoir l'implication émotionnelle et l'empathie collective. Or, l'investissement émotionnel du narrateur se trouve justifié par

<sup>167</sup> Cf. p. 317-336.

le fait qu'il est le témoin direct des événements qu'il décrit. Ainsi a-t-il une réaction de peur (dont on voit la transposition iconographique dans la miniature n° 65, fol. 37r, col. a) en rencontrant la troupe des Vices en armure :

[...] mes forment trembler  
 Tantost me fist gent molt vilaine  
 Que j'encontrai a male estraine. (v. 4972-4974)

À l'inverse, il a une réaction de joie à la vue de la chevauchée des Vertus :

Tretout le cuer me reverdi,  
 Tout ennui et paour perdi  
 Quant si tres noble et gent arroy  
 Que vi (v. 5017-5020)

La *reverdie* du cœur suit la *reverdie* de la nature : celle-là est rendue possible – ainsi que l'espérance dont elle est porteuse – par celle-ci, et par la vision des Vertus à laquelle elle donne accès. La correspondance entre le microcosme du narrateur et le macrocosme du monde se trouve prolongée dans une perspective optimiste : alors que sa mélancolie correspondait à l'âge final du monde, la consolation du cœur accompagne la *reverdie* de l'univers naturel ouvrant la psychomachie, c'est-à-dire la victoire des Vices sur les Vertus. La résonance entre la vie intérieure du narrateur et l'énergie du cosmos est porteuse d'une *senefiance* qui fournit la clé du message chrétien du *Roman de Fauvel*. Le narrateur a encore toute une série d'autres réactions, qui trahissent son engagement émotionnel : « Volentiers regardai les lices » (v. 4987), « Diex ! » (v. 5035), « Dame sainte Marie ! » (v. 5040) – ou à propos du destrier de Virginité : « Mais par especiauté je pris / Un tres grant destrier pomelé [...] / Sur qu'ele sist. » (v. 5280-5284) Par ailleurs, la vision allégorique permet l'accomplissement de l'empathie collective du narrateur. La foule est déjà présente dans la diégèse avant le début de la vision, mais le narrateur n'en fait pas partie : « Leur hoste, ainz que veïst le jour, / Avecques de gent moult grant monte / Leur estoit alé a l'encontre » (v. 4477-4479). Tandis que le récit passe au témoignage direct, le narrateur vient se mêler à la foule et, n'étant plus omniscient ni *sachant*, il ne comprend guère les événements merveilleux auxquels il assiste, à l'instar de la presse des Parisiens, et partage avec elle son enthousiasme naïvement sincère face aux apparitions miraculeuses : « la glorieuse mere / Au roy du ciel, par grant mistere, / Sur nous touz aval descendi »

(v. 5067-5069). Enfin, à l'issue des apparitions miraculeuses, alors que la narration n'est plus que partiellement assumée par le narrateur interne, le narrateur n'est plus explicitement mêlé à la foule: «Qu'onques mes si grant joie n'orent / Les bonnes gens quant il ce sorent» (v. 5657-5658). La vision allégorique remplit donc deux autres fonctions capitales au regard de l'élaboration de la figure du narrateur du *Roman de Fauvel*: elle justifie son implication émotionnelle en sa qualité de témoin direct et, du fait de la focalisation interne qui concourt à la désacralisation de sa posture professorale, elle favorise le rapprochement du narrateur et du narrataire en rééquilibrant une relation excessivement hiérarchique.

En définitive, la vision allégorique fonctionne comme un stratagème d'adhésion collective: en corrigeant la magistralité outrancière du narrateur, elle encourage l'engagement émotionnel du narrataire, nécessaire à la réussite du projet éthique du *Roman de Fauvel*. Par ailleurs, la fiction de l'identité entre protagoniste de la vision, visionnaire et conteur – qui autorise l'alternance entre le témoignage direct du protagoniste vivant les événements et le commentaire externe de celui les racontant *a posteriori* – permet de réconcilier les aspects contradictoires de la figure du narrateur: elle résout le paradoxe d'un narrateur déchiré entre la conviction de sa supériorité intellectuelle et son sentiment de faire communauté sur le plan moral avec son narrataire. Les deux facettes du narrateur – le spectateur impliqué dans les troubles du siècle et le clerc exégète réfugié dans le confort de sa bibliothèque – se trouvent réunies dans une figure unique réconciliée, déclinée en instances homo- et hétérodiégétique.

Actualisation ultime de son engagement émotionnel, l'engagement du narrateur dans la diégèse, accompli au sens propre du terme par le truchement du témoignage direct, constitue la clé de son engagement éthique au service du bien commun de la nation française. Par le récit de sa vision allégorique, le narrateur se fait l'intermédiaire entre le transcendant et l'immanent, entre la divinité et le peuple de France, la «plebs fidelis Francie» (PM 115, v. 1) qu'évoque Fortune avant de s'élever au ciel à la fin des Joutes. Il justifie l'union de la nation contre Fauvel – nation à laquelle il s'intègre, étant descendu de sa chaire professorale –, exprimée à travers l'indescriptible joie de la foule à l'arrivée des Vertus (*cf.* v. 5683-5693). N'est-ce pas la médiatisation de la vision allégorique qui rend possible la formulation d'un *nous* véritablement collectif, au moment du Triomphe des Vertus: Fortune «est de la partie / Aus gracieuses damoiselles / Qui pour nous seuffrent, non pour elles» (v. 5592-5594)? À la faveur de son

expérience personnelle, le narrateur interne se fait trait d'union entre les bonnes gens de Paris et la communauté des lecteurs, unis dans une même détestation de Fauvel. Caractéristique de la nature hybride du songe autobiographique, à la fois « aventure singulière, unique, qui tend à se faire passer pour un fragment de la vie individuelle du narrateur » et « enseignement qui vaut pour tous »<sup>168</sup>, le récit homodiégétique des apparitions miraculeuses et des Joutes est à la fois le témoignage individuel du narrateur – ramené ainsi à sa part d'humanité la plus humble – et le support d'un enseignement chrétien destiné à éclairer le destin du royaume de France – un enseignement dont l'exégèse est accomplie dans l'apparat musical, qui en révèle la signification secrète.

### Rutebeuf, modèle du songe allégorique ?

L'influence du modèle du songe allégorique sur l'écriture de l'épisode des Joutes pourrait être imputée à l'air du temps, à une vogue générale du songe au début du XIV<sup>e</sup> siècle qui aurait infusé chez le remanieur du *Roman de Fauvel*. Il est cependant peut-être possible d'identifier une source précise – de même que le *Tournoiement Antechrist* et le *Roman du Comte d'Anjou* sont les sources précises de l'épisode du Banquet et des Joutes. Jean-Claude Mühlethaler a en effet signalé la proximité de l'interpolation des Noces dans le *Roman de Fauvel* avec le début du *Dit d'Hypocrisie* de Rutebeuf<sup>169</sup> : « La situation qui précède l'apparition de la Vierge est tellement proche de la première partie du *Dit d'Hypocrisie* (1261) de Rutebeuf qu'on est en droit de se demander s'il n'y a pas une influence directe. »<sup>170</sup> En effet, l'arrivée du narrateur dans la ville de Rome, son accueil par un prudhomme nommé Courtois, le souper puis la promenade sur le pré, au cours de laquelle l'hôte explique au narrateur comment le vice s'est emparé de la cour sont autant d'éléments qui rappellent de près la diégèse du *Roman de Fauvel*; le remanieur s'est donc possiblement inspiré de la matière du *Dit d'Hypocrisie* pour composer l'interpolation des Noces de Fauvel. L'hypothèse est, du reste, parfaitement compatible avec l'inclination du

<sup>168</sup> Pierre-Yves Badel, *Le Roman de la Rose au XIV<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 348.

<sup>169</sup> Intitulé *Leçons d'Ypocrisie et d'Umilitei* dans les manuscrits, ce dit de 320 vers ne doit pas être confondu avec le dit *Du Pharisien* (que Michel Zink intitule *D'Hypocrisie*), long de 117 vers seulement.

<sup>170</sup> Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir*, op. cit., p. 386.

remanieur pour la littérature « universitaire », que nous avons soulignée précédemment<sup>171</sup>. Or, le *Dit d'Hypocrisie* est un songe allégorique : après une scène de *reverdie* (v. 1-9), le narrateur raconte qu'il a bu du vin et s'est endormi (v. 10-15) ; il a alors fait un rêve, dans lequel son esprit a cheminé jusqu'à arriver dans une « grant citei » (v. 16-24). Exploitant nombre d'éléments topiques (la consommation alcoolique – abondamment représentée dans la scène du Banquet –, l'endormissement – différé par la digression narrative du Charivari – et la *reverdie*), le remanieur aurait ainsi tiré du *Dit d'Hypocrisie*, outre la matière, l'idée de son mode narratif, dont il aurait produit une version minimale (la narration interne propre à la vision allégorique) afin d'en obtenir le profit narratologique (authenticité, implication émotionnelle et empathie collective) sans en subir l'inconvénient majeur : l'« exotisme » allégorique.

Il reste en effet à comprendre pourquoi le remanieur du *Roman de Fauvel* n'a pas intégré à son texte un véritable songe allégorique – pourquoi, en d'autres mots, il a retenu le marqueur d'authenticité de la narration interne, sans adopter le songe comme support d'allégorie. La réponse est double. D'une part, le songe en tant que véhicule allégorique est parfaitement inutile au sein du *Roman de Fauvel* puisque la narration interne s'inscrit dans le cadre d'un récit intégralement allégorique : il n'y a donc aucune nécessité à accomplir le basculement dans le monde allégorique par le truchement de l'entrée en songe. D'autre part, un songe allégorique entraînant le narrateur dans un autre monde serait parfaitement contre-productif par rapport au travail d'écriture du remanieur dans l'interpolation des Noces : par mille détails (la description du Palais de Désespoir fidèle au Palais royal sur l'Île de la Cité<sup>172</sup> ou la sélection de pièces tirées de répertoires liturgiques parisiens)<sup>173</sup>, il s'est en effet efforcé

<sup>171</sup> Cf. p. 358-359.

<sup>172</sup> Michael T. Davis, « Desespoir, Esperance, and Douce France: The New Palace, Paris, and the Royal State », dans *Fauvel Studies*, *op. cit.*, p. 187-213.

<sup>173</sup> Anne Walters Robertson, « Local Chant Readings and the *Roman de Fauvel* », dans *Fauvel Studies*, *op. cit.*, p. 495-524. Pour les pièces musicales liées à la Sainte-Chapelle (« Iste locus » et « Ples fidelis Franciae »), voir : Michel Huglo, « Le contexte folklorique et musical du charivari », *op. cit.*, p. 280-282. Pour la réécriture polyphonique de conduits issus du répertoire de Notre-Dame de Paris, voir : Lorenz Welker, « Polyphonic Reworkings of Notre-Dame Conductūs in BN fr. 146 : *Mundus a mundicia* and *Quare fremuerunt* », dans *Fauvel Studies*, *op. cit.*, p. 615-636. Sur l'ancrage parisien du manuscrit de manière générale, voir : *Le*

d'ancrer son récit allégorique dans un chronotope familier à son lecteur – le Paris des années 1310 –, dont nous supposons qu'il est destiné à favoriser l'engagement du lecteur. Ainsi, conformément au récit de la *Chronique métrique*, les Joutes sont situées à Saint-Germain-des-Prés durant l'année 1316<sup>174</sup> : les méfaits de Fauvel frappent des territoires connus, un paysage coutumier, un *hic et nunc* ordinaire. Ces deux raisons, contradictoires en apparence, doivent être prises toutes les deux en compte pour lire l'interpolation des Noces de Fauvel, à la fois entièrement allégorique et radicalement ancrée dans la réalité référentielle. Ce paradoxe est parfaitement emblématisé par l'alternance des toponymes Paris (fol. 30v-31r) et Espérance (v. 4264), qui signifie l'entrée en allégorie par le glissement du référent réel au lieu symbolique. Basculer soudainement dans un autre monde par le truchement d'un songe allégorique aurait été à la fois totalement inutile du point de vue de la technique allégorique et parfaitement contradictoire avec la construction de l'ancrage parisien du récit. Le remanieur a donc écarté le support d'allégorie du songe pour ne conserver que le marqueur d'authenticité de l'autobiographie ; ce faisant, il a transformé le songe allégorique du *Dit d'Hypocrisie* en vision allégorique.

Quoiqu'elle soit cohérente sur le plan littéraire, cette décision n'est pas sans soulever avec une acuité accrue le problème de la protection du satiriste : en refusant l'autre monde du songe allégorique et en affirmant l'inscription de son récit dans un chronotope familier à ses lecteurs, le remanieur du *Roman de Fauvel* avance à découvert. Sa vision allégorique est référentielle : les lieux qu'il décrit, les personnes qu'il évoque sont reconnus par n'importe lequel de ses lecteurs. Résolument inscrit dans son milieu et son époque – la cour parisienne du début du règne de Philippe le Long –, il est un écrivain engagé et donc vulnérable. Dès lors, c'est d'un autre masque que celui de l'allégorie que le satiriste se pare afin de se protéger : délaissant un voile allégorique rendu transparent par la référentialité du chronotope, le remanieur choisit de s'abriter derrière l'hermétisme du *Roman de Fauvel* interpolé.

---

*Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chaillou de Pesstain*, op. cit., p. 48-53 ; Emma Dillon, *Medieval Music-Making*, op. cit., p. 25-26.

<sup>174</sup> « Ce fu es prez devant l'eglise / De Saint Germain en une plainne / Seant entre les murs et Sainne » (v. 4984-4986) ; « En mil .ccc. dis et sis ans / Ne fu veüe tele noblesce » (v. 5238-5329).

## CHAPITRE VII

L'HERMÉTISME DE L'ŒUVRE  
ET LA SUPÉRIORITÉ DES CLERCS

Composant le *Roman de Fauvel* à l'intention de la cour royale et à l'instigation d'un mécène princier<sup>1</sup>, le remanieur pourrait avoir trouvé un moyen d'échapper à la domination hégémonique de ses lecteurs aristocratiques par l'élaboration d'une forme d'hermétisme textuel. En effet, le «lecteur idéal» que suppose un manuscrit tel que le français 146 présente un profil très particulier, proche de celui que Pierre-Yves Badel envisage pour le lecteur du *Roman de la Rose*<sup>2</sup>: bilingue, quelque peu frotté d'auteurs classiques et maîtrisant à la fois la culture scolaire et la tradition vernaculaire. Or, ce portrait-robot du lecteur du *Roman de Fauvel* ne correspond nullement à l'identité culturelle de ses commanditaire et destinataire réels – à savoir Charles de Valois et la cour capétienne à Paris, voire le roi de France en personne. Ainsi, le remaniement du *Roman de Fauvel* semble obéir à un projet de privatisation du texte: soustrayant la pleine compréhension de l'œuvre à son commanditaire, il autoriserait l'élaboration d'un discours parallèle crypté, voire invisible, conçu comme

<sup>1</sup> Nous avons ainsi suggéré que l'intégration dans le *Roman de Fauvel* remanié de pièces lyriques courtoises ou de scènes de festivités curiales pourrait être destinée à la satisfaction des attentes du commanditaire aristocratique de l'ouvrage, cf. p. 266-317.

<sup>2</sup> «La frontière, linguistique, est aussi culturelle et sociale. Ce ne sont pas les mêmes objets que servent l'écriture en latin et l'écriture en français. Ce n'est pas le même public qu'elles atteignent. Or les cercles auxquels appartiennent les admirateurs les plus fervents du *Roman de la Rose* se trouvent précisément à la limite de ces deux mondes. Ils lisent le latin, mais écrivent en français. Ils ne se haussent pas à la spéculation théologique, mais cultivent la réflexion morale. Clercs de formation, ils vivent au sein des cours.» Pierre-Yves Badel, *Le Roman de la Rose au XIV<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, p. 503.

un espace de jeu, d'expression libre et d'affirmation de l'auteur en tant qu'individu, artiste et clerc lettré. Le *Roman de Fauvel* du manuscrit français 146 constituerait donc une œuvre codée, une énigme à résoudre, et les cercles dans lesquels il a probablement circulé – composés par un petit groupe d'individus à la fois extrêmement proches du pouvoir laïque et totalement étrangers à lui, que l'on peut assimiler aux rangs de la Chancellerie royale – trouveraient dès lors, dans l'élaboration d'un hermétisme littéraire qu'ils seraient les seuls à pouvoir déchiffrer, la consolation de leur soumission de fait aux détenteurs du pouvoir politique. L'œuvre d'art serait donc l'expression d'une réaction nostalgique et sans doute quelque peu désabusée à la situation nouvelle des juristes à la cour de France, et remplirait, à travers l'affirmation de la supériorité intellectuelle de la classe des clercs, une fonction de compensation égotique et socio-culturelle pour les membres de la Chancellerie. C'est donc l'hypothèse d'un hermétisme savamment élaboré au sein du *Roman de Fauvel* remanié, destiné entre autres à assurer l'autonomie du clerc par rapport au commanditaire de l'œuvre, que nous souhaitons explorer dans le présent chapitre.

## L'HERMÉTISME DU ROMAN DE FAUVEL DU MANUSCRIT FRANÇAIS 146

### Écriture de la *subtilitas* et rédaction latine

Tout lecteur abordant un texte en posant comme postulat qu'il est hermétique s'expose nécessairement au danger de la surinterprétation : par une forme de pétition de principe, il risque bien en effet, à chercher à toute force un sens caché sous les apparences, de le créer *ex nihilo* et d'exhumer un trésor qu'il a lui-même enterré<sup>3</sup>. Considérant ces obstacles méthodologiques, Bruno Roy écrit, au sujet du *De amore* d'André le Chapelain :

Le *De amore* est une œuvre qui se présente comme un texte sérieux sur l'amour profane. Dans l'hypothèse où il y aurait, à l'intérieur de cette œuvre, un infra-discours d'ordre sexuel, les difficultés qu'il y a pour un lecteur moderne à percevoir ce discours ne sont pas négligeables. À n'importe quel endroit du texte, si un lecteur « dépravé » y perçoit

<sup>3</sup> Pour une approche théorique de cette question, voir : Umberto Eco, Richard Rorty, Jonathan Culler, *et al.*, *Interprétation et surinterprétation*, Paris, PUF, 1996.

un second sens, rien n'empêche un lecteur bien pensant de nier qu'un tel sens existe. C'est cette menace constante de récusation qui rend difficile l'établissement d'une preuve irréfutable en cette matière. Par contre, il suffira de réunir un faisceau assez consistant d'indices pour que l'existence du discours équivoque devienne plausible<sup>4</sup>.

À l'instar de Bruno Roy, nous considérons que seul le rassemblement d'un faisceau d'indices doit nous permettre d'assurer l'hypothèse de l'hermétisme du *Roman de Fauvel* remanié.

Le *Roman de Fauvel* du manuscrit français 146 est une œuvre complexe et polymorphe. Comme nous l'avons montré, les éléments sont nombreux qui en rendent la pleine lecture particulièrement difficile d'accès :

- l'hybridité des éléments rassemblés (texte, image et musique, déclinée en toutes sortes de genres et de formes, d'un abord parfois très exigeant comme les motets ou les conduits latins) et le codage symbolique de leur interaction ;
- la mise en page signifiante des éléments du discours et l'élaboration d'effets esthétiques de nature calligrammatique (la circularité des échos dans l'œuvre, l'oscillation entre le texte parlé et chanté, le contraste entre les voix, les langues et les registres des pièces polyphoniques constituent autant de représentations symboliques des tours de la roue de Fortune ou du *bestournement* du monde) ;
- les effets de mise en abyme, d'autoréférentialité et d'autodésignation du texte, nourrissant une réflexion d'ordre métalittéraire sur l'allégorie, l'attrait de la fable et l'utilité morale de la poésie ;
- l'abondance des échos, renvois et allusions à des textes issus d'univers culturels et linguistiques divers (la Bible, la littérature scientifique, la poésie religieuse, la lyrique profane, l'allégorie vernaculaire...), faisant du *Fauvel* un réceptacle d'intertextualité extrêmement riche ;
- une propension certaine, enfin, à l'élaboration d'*engins* littéraires, qu'il s'agisse d'énigmes et de rébus cachant les noms des auteurs, d'allusions cryptées à Enguerran de Marigny, de traits d'esprit équivoques ou de transposition littéraire tacite des festivités données en 1313 par Philippe le Bel.

<sup>4</sup> Bruno Roy, « L'obscénité rendue courtoise », dans *id.*, *Une culture de l'équivoque*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1992, p. 75-87, ici p. 75-76.

Ce sont là autant d'indices indiquant que le sens du *Roman de Fauvel* ne s'épuise pas dans une lecture superficielle et immédiate, mais qu'au contraire, l'essentiel en est caché sous le voile des apparences – et que, par conséquent, le lecteur est encouragé à les déchiffrer afin d'accéder à la vérité profonde du texte<sup>5</sup>. Ils orientent en effet notre perception du *Fauvel* vers la notion littéraire de *subtilitas*, dont Pierre-Yves Badel<sup>6</sup> et Jacqueline Cerquiglini<sup>7</sup> ont souligné la place centrale dans l'esthétique du xiv<sup>e</sup> siècle et dans les interrogations sur la forme, le signe et le sens héritées des habitudes de lecture exégétique des scolastiques. Envisageant l'allégorie comme le mode de la « subtilité », Armand Strubel écrit :

Elle [la subtilité] contribue au plaisir du texte allégorique, définissant la qualité esthétique des œuvres par rapport au degré de complexité et au caractère énigmatique de la lettre ; l'obscurité des modernes n'a plus rien à envier à celle des anciens ; elle apporte une valeur supplémentaire, liée à l'effort d'interprétation exigé du public<sup>8</sup>.

La notion de subtilité nous paraît donc utile à l'appréhension et à la description d'une œuvre manifestant, à l'égard de ses lecteurs, une certaine forme d'exigence herméneutique.

Un indice supplémentaire, et déterminant, allonge la liste de ceux que nous venons de rappeler : l'introduction de sections de texte latin dans une œuvre vernaculaire, résultant en la fabrication d'une œuvre hybride, dont la destination aristocratique est profondément contradictoire avec la rédaction bilingue. Si, au cours du xiv<sup>e</sup> siècle, la Chancellerie royale a été le lieu d'une importante promotion du français sous l'impulsion du pouvoir royal<sup>9</sup>, il n'en

<sup>5</sup> Par le fait même qu'elle l'obscurcit, toute écriture hermétique tend à favoriser chez le lecteur la quête du sens. Cf. Florence Bouchet, *Le discours sur la lecture en France aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles : pratiques, poétique, imaginaire*, Paris, Champion, 2008, p. 118 et 124.

<sup>6</sup> Pierre-Yves Badel, *Le Roman de la Rose au XIV<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, p. 135-144.

<sup>7</sup> Jacqueline Cerquiglini, « *Un engin si subtil* ». *Guillaume de Machaut et l'écriture au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Champion, 1985 ; *Id.*, « Guillaume de Machaut, poète de la subtilité », *Études champenoises*, 5 (1986), p. 19-25.

<sup>8</sup> Armand Strubel, « *Grant senefiance a* », *op. cit.*, p. 251-252.

<sup>9</sup> « Mais loin de repousser, comme le laisse entendre Beaulieux, toute modernité, les chancelleries, sous l'autorité directe du roi, ont joué dans ce domaine un rôle majeur, en favorisant le français contre le latin. » Nina Catach, *Histoire de l'orthographe française*, éd. Renée Honvault, Paris, Champion, 2001, p. 58.

demeure pas moins que, dans les années 1310, des clercs issus de ses rangs se sont attelés à la réécriture d'un texte vernaculaire en le garnissant de pièces musicales latines – la langue latine et l'écriture bâtarde du manuscrit français 146 constituant par excellence le véhicule de l'expression quotidienne des clercs de la Chancellerie. L'usage du latin dans un texte français est ambigu comme l'est l'emploi de l'allégorie – à la fois simplification didactique et complexification symbolique – : il permet la diffusion d'un propos universel et reconnu *a priori* comme autoritaire, mais il interrompt en même temps la communication en frappant d'exclusion le lecteur illettré. En effet, si la présence même du latin est signifiante (puisqu'elle renvoie aux notions d'autorité, de savoir et de sacralité), les sections en latin ne sont pas comprises par le lecteur aristocratique : paradoxalement, le latin est donc à la fois intelligible et incompréhensible. Le latin déployé dans les pièces musicales du *Roman de Fauvel* est d'ailleurs parfois très obscur, comme en témoignent les exemples de la PM 50, dont ni Emilie Dahnk ni Armand Strubel ne parviennent à élucider le sens<sup>10</sup>, ou de la PM 12, au sujet de laquelle Armand Strubel note : « Les innombrables corrections proposées par E. Dahnk pour le *triplum* de ce motet témoignent de l'obscurité redoutable du texte, due entre autres au mélange de syntaxe latine et vernaculaire. »<sup>11</sup> À l'hermétisme « naturel » du latin pour des lecteurs *illitterati*, le remanieur ajoute l'obscurité d'un travail linguistique particulièrement impénétrable.

### Un cas particulier d'hermétisme : la référentialité satirique

L'analyse contrastive du degré de référentialité du discours satirique dans le texte narratif français et dans les pièces musicales latines représente une perspective centrale pour la question de l'hermétisme. Une mise au point sur la satire médiévale – sa définition, ses caractéristiques – s'impose au préalable, afin de clarifier le cadre théorique dans lequel nous conduisons notre enquête.

<sup>10</sup> « Le texte et la forme métrique ne sont que difficilement saisissables. » Emilie Dahnk, *L'hérésie de Fauvel*, *op. cit.*, p. 105. « Nos tentatives de traduction sont restées vaines. » *Le Roman de Fauvel*, éd. Armand Strubel, *op. cit.*, p. 397, n. 1.

<sup>11</sup> *Le Roman de Fauvel*, éd. Armand Strubel, *op. cit.*, p. 169, n. 1.

### Le registre satirique : un modèle pragmatique

On trouve chez les auteurs médiévaux de nombreuses tentatives de définition de la satire. Les traits les plus récurrents semblent être les notions d'*utilitas* et de *reprehensio*. En effet, la satire consiste en une répréhension, d'après l'auteur anonyme du prologue au *Commentaire à Juvénal* attribué à Guillaume de Conches (XII<sup>e</sup> siècle) :

Satira igitur est reprehensio metrica composita, et distat inter satiram et invectionem, satira enim metrica sed invectione prosaice scripta est reprehensio<sup>12</sup>.

Dans le *Speculum doctrinale*, Vincent de Beauvais (XIII<sup>e</sup> siècle) s'accorde à cette définition de la satire, mais il la distingue de l'invective sur la base d'un critère moral plutôt que formel :

Inuectio est carmen reprehensorium maliuolo fine compositum. Satyra uero est carmen reprehensorium animo bono compositum<sup>13</sup>.

En effet, la satire remplit d'abord un objectif d'utilité morale, comme le souligne Bernard Silvestre dans le prologue de son *Commentaire sur l'Énéide* :

Poetarum quidam scribunt causa utilitatis ut satirici, quidam causa delectationis ut comedi, quidam causa utriusque ut historici; unde Oratius «Aut prodesse volunt aut delectare poete / aut simul et iocunda et ydonea dicere vite.»<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Guillaume de Conches, *Glosae in Iuvenalem*, éd. Bradford Wilson, Paris, Vrin, 1980, p. 90. Notre traduction : « La satire est une répréhension composée en mètre, et il y a une différence entre la satire et l'invective, à savoir que la satire est une répréhension écrite en mètre alors que l'invective est une répréhension écrite en prose. »

<sup>13</sup> Vincent de Beauvais, *Speculum doctrinale*, éd. Adolf Rusch, Strasbourg, 1477-1478, III, 109 (Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Ink V-198, fol. 83v). Signalons qu'au début du XV<sup>e</sup> siècle, Jacques Legrand reprend à son compte la définition de l'encyclopédiste dominicain : « Oultre plus invection c'est aucun dit qui reprent aucune chose de mauvaise entencion; et satire c'est quant la reprehension se fait de bonne entencion », Jacques Legrand, *Archiloge Sophie. Livre de bonnes meurs*, éd. Evencio Beltran, Paris, Champion, 1986, p. 151, lignes 17-18. Son contemporain Jean de Montreuil semble en revanche confondre les deux termes : « satirice invectionis formam tenentem epistolam », Jean de Montreuil, *Épître 121*, dans *Le débat sur le Roman de la Rose*, éd. Éric Hicks, Paris, Champion, 1977, p. 36, ligne 16.

<sup>14</sup> *The Commentary on the First Six Books of the Aeneid*, éd. Julian W. Jones et Elizabeth F. Jones, *op. cit.*, p. 2, lignes 11-14. Notre traduction : « Certains poètes

Par ailleurs, conformément à la définition pseudo-étymologique du terme, la satire prétend à l'expression de la vérité nue. Le grammairien Diomède (iv<sup>e</sup> siècle) affirme ainsi que, de même que les satyres ont la langue débridée, la satire parle sans filtre<sup>15</sup>; Isidore de Séville (vii<sup>e</sup> siècle) ajoute que les satiristes sont représentés nus parce qu'ils mettent à nu les vices<sup>16</sup>. Dès les balbutiements de la littérature satirique en langue vernaculaire française, cette ambition de nudité dans l'expression satirique donne naissance au *topos* de la protestation de sincérité du satiriste<sup>17</sup>. Attaquant les vices sans censure ni fausse pudeur, la satire se fait donc volontiers agressive. En effet, dans la *Poetria nova*, Geoffroy de Vinsauf emploie la métaphore des dents pour caractériser le discours satirique visant les personnages ridicules, «contra ridiculos» (v. 431): «Sermo tuus dentes habeat, mordaciter illos / Tange»<sup>18</sup> (v. 434-435).

La dénonciation des vices ne suffit pourtant pas à définir la satire. Encore faut-il que la critique *atemporelle* (plutôt qu'intemporelle) et universellement valable des vices que l'on trouve dans la littérature édifiante soit troquée contre une critique inscrite dans une référence précise à l'actualité du monde dans lequel le satiriste écrit. Comme l'a

---

écrivent en vue de l'utilité, comme les satiristes; certains écrivent en vue de la délectation, comme les auteurs de comédie; certains écrivent en vue de l'une et l'autre, comme les historiens; d'où la phrase d'Horace: "Les poètes veulent soit être utiles soit donner du plaisir soit en même temps dire des choses agréables et appropriées à la vie." »

<sup>15</sup> Diomède, *Artis grammaticae libri III*, III, dans: *Grammatici Latini*, éd. Heinrich Keil, Leipzig, Teubner, 1855-1880, rééd. Hildesheim, Olms, 1961, vol. I, p. 485: «satira autem dicta sive a Satyris, quod similiter in hoc carmine ridiculae res pudendaeque dicuntur, quae velut a Satyris proferuntur et fiunt».

<sup>16</sup> Isidore de Séville, *Etymologiarum sive originum libri XX*, éd. Wallace M. Lindsay, Oxford, Clarendon Press, 1911, t. I, p. 321: VIII, vii, 7: «Vnde et nudi pinguntur, eo quod per eos vitia singula denudentur».

<sup>17</sup> Texte fondateur du genre de la revue satirique des états, la *Bible* de Guiot de Provins présente ce *topos* dans son prologue: «Se n'iert pas bible losangiere / mais fine et voire et droituriere», *Les œuvres de Guiot de Provins, poète lyrique et satirique*, éd. John Orr, Manchester, University Press, 1915, p. 10: v. 5-6.

<sup>18</sup> Edmond Faral, *Les arts poétiques du XI<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle, op. cit.*, p. 210. Cité dans: Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir, op. cit.*, p. 406. Notre traduction: «Que ton discours ait des dents, qu'il morde les ridicules». Les métaphores des «dents» et de la «morsure» du satiriste sont déjà utilisées chez Horace (*Serm.* I, 4, v. 93; II, 1, v. 52).

démonstré Jean-Claude Mühlethaler<sup>19</sup>, c'est l'inscription référentielle du propos qui distingue la littérature satirique des œuvres didactiques et édifiantes. Ainsi, plutôt qu'une condamnation générale et désincarnée des vices propre au discours tropologique, la satire consiste en une mise en accusation ciblée des comportements particuliers à un groupe défini du corps social. C'est là, d'après Fabienne Pomel, un critère discriminatoire pour identifier la satire :

La frontière entre l'aspect didactique et édifiant, et l'aspect satirique ne peut passer, semble-t-il, que par la dimension référentielle : il n'y a véritablement satire que lorsque apparaît, par-delà la critique d'ordre général et exemplaire, une cible sociale derrière la cible morale<sup>20</sup>.

Notons que ce critère de référentialité n'est pas sans entrer en contradiction avec l'influence de constantes formulaires et d'invariants topiques imprimant profondément leur marque sur le discours satirique. Jean-Claude Mühlethaler suggère ainsi l'existence d'un paradoxe satirique opposant l'inscription référentielle du propos dans l'actualité, d'une part, et, d'autre part, le figement de la tradition satirique ainsi que la vocation universelle et l'inertie topique de l'allégorie comme forces anti-référentielles<sup>21</sup>. Par ailleurs, c'est ce caractère d'actualité qui rend la satire rapidement obsolète, et donc incompréhensible pour qui n'est plus en mesure de la décoder à la lumière de son contexte référentiel. Ainsi, les dits satiriques de Rutebeuf contre les Mendians ne peuvent être compris qu'en référence à l'engagement du satiriste dans la Querelle de l'Université de Paris au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle.

Sur la base de ces remarques générales, nous pouvons tenter de donner une définition pragmatique de la satire médiévale<sup>22</sup>. Au Moyen Âge, la

<sup>19</sup> Cf. Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir*, *op. cit.*, p. 275-286.

<sup>20</sup> Fabienne Pomel, *Les voies de l'au-delà et l'essor de l'allégorie au Moyen Âge*, Paris, Champion, 2001, p. 218.

<sup>21</sup> Voir également à ce sujet la remarque d'Armand Strubel : « L'un des paradoxes de la littérature satirique est sa double polarité : l'implication revendiquée dans le présent (puisqu'on s'en prend aux travers de ses contemporains ou que l'on traite d'événements et de personnages réels) est largement tempérée par une inertie topique considérable [...]. La satire, depuis les Anciens, répète à l'envi les mêmes récriminations », *Le Roman de Fauvel*, éd. Armand Strubel, *op. cit.*, p. 63.

<sup>22</sup> Ces réflexions s'inspirent des travaux suivants : Udo Kindermann, *Satyra. Die Theorie der Satire im Mittellateinischen. Vorstudie zu einer Gattungsgeschichte*,

satire ne constitue pas un genre propre, comme dans l'Antiquité ou à l'Âge classique, mais un registre discursif, déployé sans contrainte formelle dans de nombreux genres (chansons lyriques, romans allégoriques, dits, etc.)<sup>23</sup> et se caractérisant par la critique des vices de certains individus ou groupes d'individus dans une intention morale et didactique. Quatre conditions définissent *a minima* le registre satirique :

- la prise de parole d'un destinataire, sujet engagé assumant sa fonction éthique de jugement et de condamnation des comportements vicieux ;
- l'adresse à un destinataire, à qui le reproche de comportements vicieux est fait afin de l'exhorter à la correction de ses mœurs<sup>24</sup> ;

---

Nürnberg, Carl, 1978 ; Dominique Boutet et Armand Strubel, *Littérature, politique et société dans la France du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1979, p. 145-168 et 198-203 ; Armand Strubel, « Le rire au Moyen Âge », dans *Précis de littérature française du Moyen Âge*, éd. Daniel Poirion, Paris, PUF, 1983, p. 186-213 ; Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir*, *op. cit.*, p. 143-273.

<sup>23</sup> L'absence de contrainte générique ou formelle constitue la différence principale entre la satire médiévale et la satire moderne, telle que définie par Pascal Debailly : « La satire en vers est une parole qui agresse un individu ou une institution tout en faisant miroiter dans sa critique l'idéal qu'elle juge offensé. À la passion d'attaquer avec colère ou de railler, elle joint l'ambition éthique et le souci de la beauté littéraire. En prise avec les réalités et les événements de son époque, elle s'efforce d'en tirer ou de fortifier des principes universels. Elle réunit donc plusieurs constantes : – elle recourt à la dérision et à l'indignation conçues d'un point de vue esthétique ; – elle repose sur une forte dimension référentielle en liaison avec l'actualité ; – elle utilise des lieux, des métaphores et des allégories, comme le motif du monde à l'envers ou celui de l'Âge d'or, qui généralisent la portée des attaques ; – elle s'énonce dans une forme noble (hexamètre, *terza rima*, alexandrin), qui atteste son lien organique avec les grands genres poétiques ; elle implique enfin l'omniprésence d'un *je*, à la fois témoin mélancolique d'une société malade et garant d'une vérité surplombante. » Pascal Debailly, *La Muse indignée*, vol. 1, *La satire en France au XVI<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, p. 7. Une différence secondaire réside dans le fait que la satire médiévale est moins nécessairement liée au rire que la satire moderne : « La satire mêle parole et violence, violence de l'indignation, violence du rire. » *Ibid.*, p. 8. Pour une mise en perspective de la question des liens entre rire et satire au Moyen Âge, voir : Thibaut Radomme, « Satire et parodie dans la "Complainte" du *Roman de Fauvel* », *op. cit.*, § 4-10.

<sup>24</sup> Signalons que la figure du destinataire de la satire ne correspond pas nécessairement, ou peut ne correspondre que partiellement, à celle du narrataire du texte. Par exemple, le narrataire peut être pris à témoin de la critique formulée par le destinataire à l'encontre d'un destinataire tiers ; dans ce cas, le narrataire du texte, en sa qualité de témoin, devient à son tour un sujet éthique appelé à ressentir de l'indignation face à un comportement vicieux et à le condamner – et

- la référence à une norme morale, qui fournit l'assise éthique au jugement du destinataire et à l'aune de laquelle est mesuré le degré de corruption des comportements critiqués;
- l'inscription référentielle précise – fût-elle volontairement cryptée par le satiriste – du discours critique dans l'actualité du contexte géographique et temporel d'écriture.

Ces quatre éléments constituent l'ensemble des conditions nécessaires et suffisantes pour identifier un discours relevant du registre satirique tel qu'il est conçu par les auteurs et penseurs médiévaux.

La prétention à la vérité nue et l'inscription référentielle, croisées avec l'agressivité rhétorique de la répréhension, font de la satire un registre doublement problématique: elles mettent en effet en jeu la légitimité de la parole satirique d'une part, et d'autre part la sécurité de la personne du satiriste. Comment en effet un satiriste peut-il critiquer, en les visant directement de ses traits, des personnes plus puissantes que lui et, pour ce faire, s'assurer que sa parole soit audible sans se mettre personnellement en danger? La question de la légitimité de la parole satirique a été précisément étudiée par Jean-Claude Mühlethaler, qui a proposé, dans la perspective de la nécessité pour le satiriste d'élaborer une instance énonciative forte, le modèle des figures du narrateur-prophète et du narrateur-philosophe<sup>25</sup>. Le critique écrit ainsi:

Les rôles du narrateur-prophète et du narrateur-philosophe sont les masques que prend le clerc lorsqu'il s'adresse aux puissants; ils servent à pallier la position de faiblesse d'un témoin qui, placé à l'écart dans un monde de nobles, dispose du seul pouvoir la parole (*sic*) pour se faire écouter<sup>26</sup>.

---

donc à préférer la vertu. Telle est la stratégie rhétorique adoptée dans le *Roman de Fauvel*: le clerc-narrateur s'adresse à un narrataire, qu'il prend à témoin des vices des différents états de la société. Ainsi, les rôles de maître d'enseignement et de satiriste se rejoignent, et le narrataire critique le vice du destinataire de la satire tout en faisant, par effet de ricochet la leçon au narrataire afin de l'exhorter à la vertu: «Clerement te dirai comment / Teis personnes [les ecclésiastiques], c'est chose clere, / Ont prise bestournee manière.» (v. 502-504)

<sup>25</sup> Voir les divers travaux de Jean-Claude Mühlethaler présentant ce modèle: «Le poète et le prophète. Littérature et politique au xv<sup>e</sup> siècle», *Le Moyen Français*, 13 (1983), p. 37-57; *Id.*, «Les masques du clerc pour parler aux puissants», *op. cit.*; *Fauvel au pouvoir*, *op. cit.*, p. 143-274.

<sup>26</sup> *Id.*, *Fauvel au pouvoir*, *op. cit.*, p. 407-408. Voir aussi: «La mise en scène du narrateur-philosophe ou du narrateur-prophète sert à faire valoir le dire vrai

Le narrateur-prophète assure l'autorité de son discours en l'inscrivant dans l'héritage des prophètes bibliques, à travers :

[...] la mise en parallèle du propre discours [du satiriste] avec celui des prophètes, une démarche qui relève du raisonnement par autorité : du fait que le prophète a asserté une vérité, le poète s'autorise à l'asserter à son tour, il la reprend à son compte pour l'appliquer à l'actualité<sup>27</sup>.

Il s'agit donc d'assimiler la parole satirique à la parole prophétique afin de profiter de l'autorité particulière de cette dernière, censée être divinement inspirée. Cette tactique tire profit des liens génétiques unissant le registre satirique médiéval à la littérature prophétique<sup>28</sup>. En effet, les livres prophétiques de la Bible sont des admonestations adressées par un prophète au peuple d'Israël, pour condamner son comportement, le menacer du châtiement divin et l'exhorter à la correction ; les satiristes médiévaux ont donc trouvé une source d'inspiration particulièrement riche dans la littérature prophétique. Le narrateur-philosophe garantit quant à lui la légitimité de sa critique par la puissance de sa capacité interprétative et par la supériorité intellectuelle dont il jouit par rapport à son destinataire :

Son savoir fonde la *supériorité* du narrateur vis-à-vis du narrataire – une supériorité qui correspond à la supériorité, souvent proclamée dans la littérature médiévale, du clerc sur le laïc, du *litteratus* sur l'*illiteratus* (*sic*)<sup>29</sup>.

De manière générale, il s'agit, pour le satiriste, de garantir l'autorité et l'authenticité de sa voix, afin de faciliter l'adhésion du destinataire au discours de correction satirique.

Par ailleurs, afin d'éclairer le problème de la sécurité du satiriste, il faut reprendre le concept de « masque » au sens où G. Ward Fenley l'emploie dans son étude sur les figures allégoriques de Faus-Semblant, Renart et

---

du discours satirique et à pallier la position de faiblesse d'un locuteur qui, sans disposer d'un pouvoir pragmatique de sanction, entreprend de juger ses contemporains.» *Id.*, « Les masques du clerc pour parler aux puissants », *op. cit.*, p. 286.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>28</sup> Cf. *Id.*, *Fauvel au pouvoir*, *op. cit.*, p. 153-156. Voir également : Udo Kindermann, *Satyra*, *op. cit.*, p. 78 *sqq.*

<sup>29</sup> Jean-Claude Mühlethaler, « Les masques du clerc pour parler aux puissants », *op. cit.*, p. 276. L'auteur souligne.

Fauvel: «But writers of the thirteenth and fourteenth centuries were not free to satirize openly the ills of their age. To overcome this handicap, each author invented masks or screens behind which he could hide and still say all that he desired.»<sup>30</sup> En effet, dans le dit *Des règles*, Rutebeuf confesse que la prudence est de mise face aux frères mendiants, qui sont les protégés du pape et du roi<sup>31</sup> :

Puis qu'il covient verité tere,  
De parler n'ai je més que fere.  
Verité ai dite en mains leus:  
Or est li dires perilleus  
A cels qui n'aiment verité<sup>32</sup>

Les cas d'interdit frappant des poètes turbulents ne manquent évidemment pas, et le contrôle des idées circulant par le truchement de performances poétiques ou d'œuvres littéraires constitue un enjeu politique majeur<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> G. Ward Fenley, «Faus-Semblant, Fauvel, and Renart le Contrefait», *op. cit.*, p. 330.

<sup>31</sup> La crainte de Rutebeuf est à inscrire dans le contexte historique de la Querelle de l'Université de Paris: «Déjà en 1257, dans le *Dit de Guillaume de Saint-Amour*, il [Rutebeuf] avait laissé entendre qu'en écrivant il risquait la mort; et plus tôt encore, en 1256, Guillaume de Saint-Amour avait plusieurs fois répété qu'il était lui-même exposé en ses biens et en sa personne. [...] Mais, dans le dit des *Règles*, il semble bien faire allusion à des périls devenus plus précis et nouvellement créés: "Or (= maintenant) est li dires perilleuz." Ces périls (silence imposé et sanctions) pourraient fort bien être ceux qu'impliquait la lettre pontificale du 26 juin 1259, ordonnant la saisie et la destruction de tous les écrits, français ou latins, favorables à Guillaume de Saint-Amour et hostiles aux Frères.» Rutebeuf, *Œuvres complètes*, éd. Edmond Faral et Julia Bastin, Paris, Picard, 1959-1960, t. I, p. 267-268.

<sup>32</sup> *Ibid.*, t. I, p. 269: v. 1-5.

<sup>33</sup> «Les jongleurs sont sans doute beaucoup plus difficiles à inspirer et à contrôler que les prédicateurs. Ils peuvent même constituer un réel danger pour le pouvoir. Au début de son règne, Henri IV dut organiser, en Angleterre, la lutte contre les bardes gallois. Mais Henri IV n'était encore qu'un usurpateur mal assuré. Dans un État fort, si un jongleur voulait paisiblement vivre et aller par le pays, il valait mieux pour lui que ses chansons et ses récits ne fussent "sédicieux ne touchant division"; et il s'attirait mieux encore les bonnes grâces des agents de l'État en composant ou répétant de ces courts poèmes ou de ces interminables épopées où savaient se glisser quelques thèmes chers au pouvoir.» Bernard Guenée, *L'Occident aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles. Les États* [1971], 4<sup>e</sup> éd., Paris, PUF, 1991, p. 89. Signalons encore l'ordonnance de police du 14 septembre 1395 interdisant la composition et la récitation de chansons de nature politique au sujet de la question du Grand

Les satiristes médiévaux développent donc une batterie de stratagèmes littéraires destinés à camoufler leur discours, au premier rang desquels on compte le dispositif de la fable allégorique – un masque efficace en ce qu'il autorise à dire une chose et à en signifier une autre<sup>34</sup>. Les satiristes prétendent ainsi « parler nu », tout en restant à l'abri d'un paravent textuel.

### *La satire du pouvoir dans le Roman de Fauvel*

Nous n'aborderons pas ici le problème de la légitimité du satiriste du *Roman de Fauvel*, traité en détail par Jean-Claude Mühlethaler, mais celui de sa sécurité. Nous n'étudierons donc pas le discours critique contre le clergé mais, plus précisément, celui contre la haute aristocratie laïque et les organes du pouvoir royal : entrant frontalement en conflit avec l'emploi du satiriste à la Chancellerie royale, ce discours-là pourrait mettre directement en danger sa personne. Nous entendons interroger les stratagèmes employés par le satiriste pour masquer sa critique et se protéger d'éventuelles sanctions ou repréailles : pour ce faire, nous nous attacherons à comparer le degré de référentialité du discours satirique respectivement présenté dans le texte narratif et dans les pièces musicales. La question du camouflage de la satire est en effet très directement liée à

---

Schisme : « Soit crié de par le roy, etc. Nous deffendons à tous dicteurs, faiseurs de dits et de chançons, et à tous autres menestriers de bouches et recordeurs de ditz, que il ne facent, dyent ne chantent en places ne ailleurs, aucuns ditz, rymes ne chançons qui facent mention du pape, du roy notre seigneur, de noz diz seigneurs de France, au regard de ce qui touche le fait de l'union de l'Église ne les voyages que il ont faits ou feront pour cause de ce, sur peine d'amende volontaire et d'être mis en prison deux mois au pain et à l'eau. Escript soubz nostre signet, le mardy quatorzième jour de septembre, mil trois cent quatre vingt quinze. » Archives de la préfecture de police, collection Lamoignon, intitulée Ordonnances de police, t. III, fol. 198r. Publié dans : Bernard Bernhard, « Recherches sur l'histoire de la corporation des ménestriers ou joueurs d'instruments de la ville de Paris », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 3 (1842), p. 377-404, ici p. 404. Sur l'emploi inverse de la dérision par le pouvoir dominant, voir : Gilles Lecuppre, « Le roi et le singe couronné », dans *La dérision au Moyen Âge. De la pratique sociale au rituel politique*, éd. Elisabeth Crouzet-Pavan et Jacques Verger, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007, p. 163-173.

<sup>34</sup> Conformément à la définition d'inspiration étymologique qu'en donnent les théologiens médiévaux : « Dicitur allegoria quasi alieniloquium, quia aliud dicitur et aliud significatur », Hugues de Saint-Victor, *De scripturis et scriptoribus sacris, Patrologia Latina*, t. 175, 1854, réimpr. 1879, col. 12 a-b.

l'emploi du bilinguisme dans le *Roman de Fauvel* et à la possibilité, pour un clerc travaillant à la cour, de formuler des critiques en langue latine ou vernaculaire à l'encontre du pouvoir.

La rédaction originale du *Roman de Fauvel* est faiblement référentielle. Dominé par la figure allégorique de Fauvel – héritée de la tradition renardienne et tributaire de son figement topique –, le premier *Roman* développe une critique générale, proche du discours tropologique par certains aspects. Le problème de la sécurité du satiriste se pose avec une faible intensité :

Dans *Le Roman de Fauvel*, la généralisation allégorique domine, même si la géographie et certains rappels historiques incitent le lecteur à rapporter le discours au monde contemporain. L'œuvre illustre un engagement indirect qu'on trouve çà et là dans la satire médiévale. À nos yeux, ces textes représentent une expérience littéraire décisive sur la voie de l'engagement politique : ils s'en prennent aux puissants, mais le locuteur évite de s'exposer en dénonçant le Mal sous le voile de l'allégorie – ou de la fable animale (comme Rutebeuf dans *Renart le Bestourné*) – qui lui évite de devoir désigner explicitement les coupables, laissant au lecteur une marge de liberté interprétative. Le poète respecte le précepte hérité de l'Antiquité, selon lequel la satire doit dénoncer les vices sans livrer le nom des coupables<sup>35</sup>.

Comme l'a montré Jean-Claude Mühlethaler au sujet de l'affaire des Templiers<sup>36</sup>, le degré de référentialité du discours satirique du *Roman de Fauvel* se trouve nettement accru dans le manuscrit français 146, grâce à la compilation au sein du volume d'autres textes à teneur historique et référentielle, mais aussi par la multiplication des allusions chronologiques et géographiques à la situation du royaume de France – essentiellement par l'intermédiaire des interpolations et des pièces musicales intégrées. Cependant, la référentialité du discours satirique ne semble pas être accrue aveuglément : ce n'est pas contre n'importe qui, ni n'importe comment que la satire du *Fauvel* remanié est plus fortement inscrite dans l'actualité. Ainsi, les Templiers appartiennent au clergé et représentent des

<sup>35</sup> Jean-Claude Mühlethaler, « Pour une préhistoire de l'engagement littéraire en France : de l'autorité du clerc à la prise de conscience politique à la fin du Moyen Âge », *Versants*, 55, 1 (2008), p. 11-32, ici p. 26-27.

<sup>36</sup> *Id.*, *Fauvel au pouvoir*, *op. cit.*, p. 304-371.

adversaires du roi de France<sup>37</sup>. Par ailleurs, les allusions à l'actualité la plus proche n'ont naturellement pas le même impact selon qu'elles sont formulées en latin ou en français – et qu'elles sont dès lors accessibles ou non au plus grand nombre<sup>38</sup>. Une hypothèse doit donc être vérifiée : pour ce qui concerne les cercles du pouvoir et la haute aristocratie laïque, la satire s'exprime-t-elle avec le même degré de référentialité dans le texte narratif vernaculaire et dans les pièces musicales latines ?

Dans la revue des états au premier livre du *Roman de Fauvel*, le clergé – qui constitue probablement une cible autorisée à la cour, voire bienvenue, pour ce qui concerne le pape, à la suite du conflit entre Boniface VIII et Philippe IV – est traité de façon détaillée et systématique, les différentes classes étant passées en revue, du souverain pontife aux curés en passant par les prélats et cardinaux, les chanoines, et bien entendu le clergé régulier. À la différence du clergé, les états laïques sont traités tout en un, comme une masse indistincte, et beaucoup plus brièvement : les vers 1035-1136 sont consacrés aux laïcs, par comparaison avec les vers 499-1034 dédiés au clergé. Trois catégories d'appellations sont utilisées par le narrateur pour désigner les laïcs : une dénomination générale indiquant leur statut social (« li seigneur temporel », v. 1035 ; « li grans seigneurs », v. 1065), des qualifications précises mais employées de façon générique au pluriel ou avec des déterminants indéfinis (« roi ne duc ne conte », v. 1071 ; « rois et contes », v. 1077), une qualification globale de leur état (« gentil », v. 1089,

<sup>37</sup> D'après Elizabeth A. R. Brown, l'éloge de Philippe le Bel à la fin du livre I, qui fait écho à la louange de son action contre les Templiers (v. 1011-1022), ne doit pas être pris au premier degré : « [...] que penser de la description flatteuse de Philippe le Bel dans les vers qui précèdent les motets [PM 32-33] ? Peut-elle être sincère ? Sûrement pas. La véritable attitude des compilateurs de fr. 146 envers lui et son règne se révèle dans la chronique métrique, qui prie Dieu de lui pardonner ses péchés, "Car en France vint grant damage / Au temps que le royaume tenoit". » Elizabeth A. R. Brown, « Représentations de la royauté dans les *Livres de Fauvel* », dans *Représentation, pouvoir et royauté à la fin du Moyen Âge*, éd. Joël Blanchard, Paris, Picard, 1995, p. 215-235, ici p. 226.

<sup>38</sup> À propos du motet PM 71, Jean-Claude Mühlethaler note ainsi : « Pour un public au courant des affaires publiques au début du XIV<sup>e</sup> siècle le cas de Marigny pouvait se présenter à l'esprit ; seulement, les laïcs ne sont guère capables de déchiffrer le latin et, lors d'une récitation, les trois voix superposées du motet rendent toute compréhension du texte illusoire, sinon aux initiés, à ceux qui ont procédé au choix des pièces musicales. » Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir*, op. cit., p. 285.

«noblece», v. 1095, «li gentilhomme», v. 1101). Ainsi, la partie de la revue des états consacrée à l'aristocratie se trouve complètement déréférentialisée, le discours satirique – quoiqu'agressif – glissant du particulier au général et débouchant sur une critique vague et universelle. La critique de la vilénie des nobles est révélatrice à ce titre :

Noblece, si com dit le sage,  
Vient tant seulement du courage  
Qui est de bons murs aourné (v. 1095-1097)

L'insistance sur la noblesse de cœur, seule noblesse véritable (*cf.* un écho aux vers 1665-1670), traduit la présence forte du registre tropologique au sein du discours satirique, qui concorde parfaitement avec la mission d'édification d'un public aristocratique que s'est donnée le remanieur du *Roman de Fauvel*: s'adressant à un lectorat noble, le clerc évite toute attaque directe mais ne se prive pas, par contre, de recommandations morales et d'enseignements chrétiens à portée générale<sup>39</sup>. Au second livre du *Roman de Fauvel*, malgré une inscription revendiquée du récit des noces de Fauvel dans le *hic et nunc* du lecteur par l'élaboration consciencieuse d'un chronotope familial, le caractère topique de la fable allégorique, densément tissée de références intertextuelles et mettant en scène la figure sédimentaire de Fauvel, désamorce largement la référentialité du discours – qui, nous l'avons suggéré précédemment, tient sans doute davantage à la volonté de favoriser l'adhésion et l'engagement émotionnel du narrataire qu'à celle de viser des cibles précises dans le paysage parisien des années 1310<sup>40</sup>. Ainsi, le texte narratif du *Roman de Fauvel* interpolé se révèle, à l'examen, faiblement référentiel et paraît donc n'engager qu'assez légèrement la sécurité personnelle du satiriste.

### *Une critique masquée du pouvoir royal ?*

En revanche, l'apparat musical du *Roman de Fauvel* n'est pas avare en effets référentiels. Il est à noter néanmoins que l'ensemble des allusions politiques précises se trouvent dans des motets latins, c'est-à-dire des éléments cryptés du discours satirique. La PM 5 évoque la mort de

<sup>39</sup> Signalons que, traditionnellement, la dénonciation *ad personam* est condamnée dans le discours satirique: l'intentionnalité positive qui le détermine suppose en effet que le satiriste s'attaque aux vices, non aux personnes, *cf.* p. 679-684.

<sup>40</sup> *Cf.* p. 414-416.

l'empereur Henri VII le 24 août 1313, dont les contemporains soupçonnent qu'il a pu être empoisonné par son confesseur dominicain pendant l'eucharistie. Les PM 12 et 27 sont consacrées à l'affaire des Templiers. La PM 9 fait explicitement référence à la situation du royaume de France mais n'attaque aucune cible précise. Les PM 32 et 33 constituent des admonitions respectivement adressées à Louis X et Philippe V. Enfin, les PM 71, 120 et 129 forment le cycle allusivement dédié à Enguerran de Marigny. Traditionnellement, ce sont les conduits, et non les motets, qui servent à aborder des sujets politiques: «Throughout the thirteenth century the motet had been used for liturgical and devotional purposes, as a vehicle for moral and philosophical debate, and for experimentation within the courtly song tradition.»<sup>41</sup> Cependant, les conduits tombent en désuétude au xiv<sup>e</sup> siècle avec l'avènement de l'*ars nova* et les sujets politiques sont désormais accueillis au sein des motets. Il est d'ailleurs utile de noter, à la suite de Roesner *et al.*<sup>42</sup>, que dans le manuscrit français 146, les conduits initialement allusifs ont été *fauvelisés* et donc expurgés de toute référentialité précise: par exemple, le conduit «Redit aetas aurea», composé pour le couronnement de Richard Cœur de Lion en 1189, est transformé en la PM 13 «Floret fex Favellea»; de même, la PM 36 «Carnalitas Luxuria in Favelli palacio» est le résultat de la *fauvelisation* du *triplum* «Floret cum vana gloria», tiré d'un motet consacré à Enguerran de Marigny<sup>43</sup>. À l'inverse, aucun des neuf motets politiques listés ci-dessus ne comprend le nom de Fauvel. Ainsi, un rapport inversement proportionnel s'établit entre allégorie et référentialité: quand l'une augmente, l'autre tend à diminuer. Dans le *Roman de Fauvel* remanié, l'allusion politique précise revêt les habits du motet: tandis que la satire portée par des pièces monodiques se couvre du voile de l'allégorie, la critique référentielle se loge dans des pièces polyphoniques. Le masque de l'allégorie cède donc la place à celui de l'hermétisme formel.

Par son caractère polyphonique, un motet n'est en effet pas compréhensible à la seule audition. Cette observation, anodine en apparence, soulève la question éminemment épineuse – et que nous n'avons

<sup>41</sup> *Le Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chaillou de Pesstain, op. cit.*, p. 24.

<sup>42</sup> *Ibid.* Voir aussi: Margaret Bent, «Fauvel and Marigny: which came first?», *op. cit.*, p. 36.

<sup>43</sup> Cf. Alice V. Clark, «The Flowering of Charnalite and the Marriage of Fauvel», dans *Fauvel Studies, op. cit.*, p. 175-186.

pas l'ambition de trancher – du mode de diffusion de l'œuvre consignée dans le manuscrit français 146: le *Roman de Fauvel* a-t-il fait l'objet d'une oralisation dans le cadre d'une forme de représentation théâtrale? Par sa multimédialité et la spectacularité de sa conception synesthésique, le *Roman de Fauvel* remanié induit l'idée de « performance », selon l'expression de Paul Zumthor<sup>44</sup>, et semble devoir se prêter très naturellement à l'exécution orale et publique<sup>45</sup>. Plusieurs critiques ont en effet supposé que le manuscrit français 146 constituait le support d'une possible forme de représentation théâtrale, comme Emilie Dahnk<sup>46</sup>, Richard et Mary Rouse<sup>47</sup> ou Roesner *et al.*: « One might imagine a reading that involved a flexible combination of spoken verse supported at many points by music that sometimes stays in the background, but sometimes comes forward to interrupt the flow of the text. »<sup>48</sup> Dans l'hypothèse d'une performance théâtrale, l'une des principales difficultés résiderait en effet dans le fait de savoir où interrompre la narration, à quel endroit du texte français intégrer les pièces musicales juxtaposées – la mise en page du manuscrit ne donnant pas d'indications claires à ce sujet :

[...] that is not to say that the work was not or could not be performed orally at these moments, but that in the event of performance the layout implies either that the pieces are to be simultaneous with the

<sup>44</sup> Cf. Paul Zumthor, *La poésie et la voix dans la civilisation médiévale*, Paris, PUF, 1984, p. 37-66.

<sup>45</sup> Sur la question peu ou prou comparable de savoir si un débat allégorique tend ou non vers la performance théâtrale, Florence Bouchet met en contraste l'avis de deux critiques, Paul Zumthor et Armand Strubel, qui adoptent des points de vue strictement opposés. Cf. Florence Bouchet, « Un *petit traictié* bon à tout faire : réflexions sur la mouvance générique à la fin du Moyen Âge », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 18 (2009), p. 201-215, ici p. 207-208.

<sup>46</sup> Emilie Dahnk, *L'hérésie de Fauvel*, *op. cit.*, p. L.

<sup>47</sup> « In terms of function, one might see the enlarged *Fauvel* as the basic material for a performance, by or before an audience of intimate friends, those in the know. [...] The presence in the manuscript of such an imposing quantity, range, and quality of music, noted and much of it designed for more than one voice, would be difficult to explain in any context but performance, or at least intended performance. » Richard H. Rouse et Mary A. Rouse, *Manuscripts and their Makers*, *op. cit.*, vol. I, p. 233.

<sup>48</sup> *Le Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chaillou de Pesstain*, *op. cit.*, p. 26.

narrative or else that spontaneous (and unauthorized) decisions on when to interrupt the narrative would have to be made<sup>49</sup>.

Il est évident que les pièces polyphoniques, quoiqu'elles ne seraient pas compréhensibles si elles étaient chantées, rempliraient alors une fonction décorative essentielle en procurant un plaisir esthétique aux auditeurs. Prenant le problème de biais, Emma Dillon considère que la partition musicale – qu'elle soit ou non destinée à servir de support à une performance – fait avant tout l'objet d'un usage « iconographique »<sup>50</sup> et devient performance visuelle *per se* sur la page du manuscrit :

Perhaps a way into this problem is to consider not so much what it means to represent musical *performance*, but even more fundamentally what it means to represent music: Are there ways that musical matter can generate meaning, ways distinct from and coexistent with the meanings generated by and from an oral/aural encounter?<sup>51</sup>

Il faut en outre signaler le fait que, sans même songer à la longueur de l'œuvre, la variété des genres musicaux représentés, impliquant des techniques d'interprétation très diverses (profane ou sacré, monodique ou polyphonique, avec ou sans accompagnement instrumental), rend le projet d'une performance intégrale difficile, voire impossible et que, par ailleurs, certains éléments d'écriture des pièces musicales, élaborés à dessein, restent en dehors de toute possibilité de traduction vocale<sup>52</sup>. Enfin, comme le souligne Michelle Bolduc : « Several songs, including the chant pieces and the “sotes chançons”, seem to be only incipits and are unique to this manuscript alone. »<sup>53</sup> L'hypothèse d'une performance du *Roman de Fauvel* remanié n'est donc pas sans soulever des problèmes d'ordre pratique. Quoi qu'il en soit de cette question probablement

<sup>49</sup> Ardis Butterfield, « The Refrain and the Transformation of Genre in the *Roman de Fauvel* », *op. cit.*, p. 106.

<sup>50</sup> Emma Dillon, *Medieval Music-Making*, *op. cit.*, p. 246.

<sup>51</sup> *Id.*, « The Art of Interpolation », *op. cit.*, p. 228.

<sup>52</sup> Nous remercions Mesdames Susan Rankin (University of Cambridge) et Agathe Sultan (Université Bordeaux Montaigne), qui ont eu la gentillesse de nous faire part de ces contre-arguments lors d'une rencontre à l'Université de Fribourg en septembre 2018.

<sup>53</sup> Michelle Bolduc, « Musical Multilingualism », *op. cit.*, p. 313.

destinée à demeurer irrésolue<sup>54</sup> et qui ne concerne qu'indirectement notre propos, il n'en demeure pas moins que, qu'elles soient lues ou entendues, les pièces musicales en latin sont presque certainement inaccessibles au public laïque, *a fortiori* celles d'entre elles dont la syntaxe et le lexique sont intentionnellement énigmatiques.

Le cas d'Enguerran de Marigny est exemplaire de la manière ambivalente dont le remanieur du *Roman de Fauvel* traite la référentialité de son discours critique à l'encontre des cercles du pouvoir royal. L'ouvrage ne manque pas, en effet, d'allusions à l'homme de confiance de Philippe le Bel, du cycle de motets plusieurs fois commentés à la PM 36 signalée ci-dessus, en passant par l'attribution (ironique?) de la paternité du *Fauvel* à Gervais du Bus, ancien chapelain et protégé d'Enguerran de Marigny<sup>55</sup>, et par la PM 127 « Non nobis, Domine, non nobis », dernière pièce liturgique du *Roman* composée sur le texte de Ps 113.9, verset qui, d'après les *Grandes Chroniques de France*, fut utilisé pour le sermon prononcé par Jean Hanière, avocat au Parlement, au début du procès d'Enguerran de Marigny le 11 mars 1315<sup>56</sup>. Pourtant, la référence à Enguerran de Marigny contrarie nécessairement l'actualité du discours satirique puisque l'homme est mort depuis longtemps lorsque le *Roman de Fauvel* remanié est composé. Ainsi, la figure de Marigny remplit sans doute une fonction de leurre et, outre la valeur exemplaire de son destin funeste, ce sont probablement, à travers son souvenir, des cibles contemporaines du satiriste – bien vivantes, celles-là – qui sont insidieusement attaquées :

<sup>54</sup> Michel Huglo résume bien le problème : « En reconsidérant le fameux *Roman de Fauvel*, si typique de la mentalité du xiv<sup>e</sup> siècle, il reste à se demander si cette œuvre d'une aussi large dimension a pu être effectivement lue, chantée et représentée – charivari compris! – au Palais royal de la Cité, et comment; ou bien si le génial compositeur de cette œuvre littéraire et musicale a seulement cherché à conférer à son roman la valeur “conservatoire” d'un ouvrage idéal, sans destination à une quelconque “performance” pratique. » Michel Huglo, « Le contexte folklorique et musical du charivari » *op. cit.*, p. 283.

<sup>55</sup> « Par ces détails la version courte de Fauvel suggère un rapprochement entre Fauvel et le premier ministre de Philippe le Bel, Enguerran de Marigny, personnage détesté que Gerues du Bus avait servi comme chapelain et suivi dans le service du roi. Gerues se trouve invoqué, peut-être, non pas parce qu'il fut le vrai auteur du poème, mais plutôt pour suggérer qu'un ancien serviteur d'Enguerran le trouvait si odieux qu'il voulait dénoncer tous ceux qui ressemblaient au ministre. » Elizabeth A. R. Brown, « Représentations de la royauté dans les *Livres de Fauvel* », *op. cit.*, p. 217.

<sup>56</sup> Susan Rankin, « The Divine Truth of Scripture », *op. cit.*, p. 239.

It is necessary to distinguish clearly between the addressee of the extended *admonitio* of fr. 146 on the one hand, and the target of its evil counsellor themes, allegories, and criticisms on the other. The latter individual in this case is most strikingly Enguerran de Marigny. However, the example of his misdeeds may well have been intended to represent not only established topoi in the practice of *admonitio regum* but also more current menaces to the integrity of French realm. These menaces, the indirect objects of criticism, might be identified in the person of the king himself, but this seems unlikely. Even if parts of the interpolated Fauvel are mildly critical of royal rule, the same point does not apply to the whole: it remains an admonition, not an anti-royal manifesto<sup>57</sup>.

Margaret Bent et Andrew Wathey conçoivent donc la critique d'Enguerran de Marigny comme un camouflage pour un discours satirique alternatif, mais ils rechignent à considérer la personne du roi comme la cible éventuelle du *Roman de Fauvel*. Certains critiques n'ont pourtant pas manqué d'y rechercher les traces d'une critique explicite du roi de France. Ainsi, Elizabeth A. R. Brown voit dans les folios 10v-11r, qui marquent la transition entre le premier et le second livre, une charge violente contre le roi défunt Louis X, destinée à fournir par contraste une leçon politique à Philippe V: la juxtaposition de la PM 32 – motet composé pour le couronnement de Louis le 23 août 1315 – et de la PM 33 – motet originellement composé pour Louis mais adressé à Philippe dans le manuscrit – servirait à mettre en balance le thème de l'amour juvénile, reproché à Louis, et l'exposé des devoirs royaux, admonition à l'intention de Philippe<sup>58</sup>. Ramenant à une actualité plus récente encore le contenu de la PM 33, Emma Dillon y voit quant à elle une attaque contre le roi régnant Philippe V, dont le comportement dans la crise de succession ferait l'objet de critiques masquées derrière un dispositif hermétique tout en allusions et sous-entendus. Montrant que le *triplum* de la PM 33 est construit sur un double système d'opposition (sage – *sapiens* / non sage – *insapiens* et enfant – *puer* / puéril – *puerilis*) et observant par ailleurs que la disposition particulière du motet, recopié à cheval sur la colonne c du folio 10v et la colonne a du folio 11r, place le nom de Philippe, cité à l'incipit du *motetus*

<sup>57</sup> Margaret Bent et Andrew Wathey, « Introduction », *op. cit.*, p. 18.

<sup>58</sup> Cf. Elizabeth A. R. Brown, « *Rex ioians, ionnes, iolis* », *op. cit.*

(«O Phelippe, prelustris Francorum», PM 33, v. 22), immédiatement à côté de Fauvel couronné (miniature n° 17, fol. 11r, col. b), Emma Dillon trouve dans des allusions cryptées à Clémence de Hongrie et à Jean I<sup>er</sup> le Posthume, l'épouse et le fils de Louis X, la preuve de la présence d'un infra-discours hostile à Philippe V :

The allusions to Clémence and the child-king in the context of the succession crisis may add further significance to the opposition of the « puer » and the « rex insipiens ». I suggest that the texts personify John as the child, and Philip as the childish. The motet manipulates its strategy of opposition to cast Philip in the negative role. Its brings fresh meaning to the line « atque puer quam rex insipiens » – better the boy (had John lived) than the foolish king<sup>59</sup>.

Constatant que la musique des deux derniers vers du *triplum* de la PM 33 n'a pas été notée<sup>60</sup>, Emma Dillon suggère qu'il puisse ne pas s'agir d'une négligence de copiste : « If this is intentional, then music, it seems, falls silent, not daring to sound the most controversial message of the piece. »<sup>61</sup> Emma Dillon met ainsi en lumière le caractère ambivalent de l'*admonitio*, oscillant entre le conseil et la critique, et souligne le fait que, par le truchement du discours musical, le satiriste peut se permettre de formuler des reproches personnels à l'égard du roi de France<sup>62</sup>.

Dans la version remaniée du manuscrit français 146, le clerc quitte donc le refuge rassurant de l'allégorie, se détourne du général, du topique

<sup>59</sup> Emma Dillon, « The Profile of Philip V in the Music of *Fauvel* », *op. cit.*, p. 223. L'auteur de la *Chronique métrique* porte un regard très positif sur la reine Clémence de Hongrie. Au moment de rapporter son mariage avec Louis X (v. 7393-7448), il souligne sa courtoisie et sa sagesse : « De bele et cortoise maniere / Envers touz la roïne estoit, / Et humblement se deportoit, / En parole et en fet fu sage » (v. 7400-7403). Il affirme également qu'elle porte bien son nom : « La roïne avoit non Clymence; / Son non ne failli pas en ce, / Car elle estoit molt debonere, / Si ne li fu son non contraire » (v. 7413-7416). Le jugement favorable de la *Chronique métrique* sur Clémence de Hongrie confirme donc la bienveillance des producteurs du manuscrit français 146 à l'égard de Jean I<sup>er</sup> le Posthume et, par contraste, leur hostilité contre Philippe V le Long.

<sup>60</sup> « Rex hodie est et cras moritur; / Juste vivat et sancte igitur! » (PM 33, v. 19-20) Traduction : « Il est roi aujourd'hui, mais demain il mourra; que par conséquent il vive dans la justice et la sainteté! »

<sup>61</sup> Emma Dillon, « The Profile of Philip V in the Music of *Fauvel* », *op. cit.*, p. 223.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 227.

et de l'abstrait. Abandonnant la tonalité tropologique du discours édifiant, il ancre ses attaques dans la référentialité la plus aiguë en ciblant le roi et son immédiat entourage. Il ne le fait pas, cependant, dans le texte narratif vernaculaire – dont la critique de l'aristocratie demeure très vague –, mais par l'intermédiaire des pièces musicales intégrées au *Roman*, polyphoniques, allusives et composées en latin. Le discours satirique le plus virulent se trouve ainsi mis à l'abri d'un triple cryptage, contenu dans un discours parallèle au texte narratif et inaccessible aux laïcs destinataires de l'ouvrage<sup>63</sup>. Ce traitement particulier de la satire contre les cercles du pouvoir semble rendu nécessaire par la situation problématique dans laquelle se trouve l'auteur du *Roman de Fauvel*: s'il écrit en effet à l'instigation de Charles de Valois (qui trouve dans la composition du manuscrit français 146 l'occasion de servir ses intérêts politiques), le clerc adresse son texte à l'entourage royal, voire au roi Philippe V lui-même; or, en tant que clerc de la Chancellerie, il est soumis à l'autorité de ce dernier et doit donc veiller à s'attirer les bonnes grâces du monarque et de ses proches<sup>64</sup>. Dès lors, l'hermétisme fournit une échappatoire au satiriste en lui permettant de camoufler la partie la plus violente de son discours à l'égard du roi. Ce n'est certainement pas un hasard si l'injonction terrible à la révolte résonne, subversive mais inaudible, au milieu des syllabes salutairement enchevêtrées d'un motet polyphonique latin: «Ejus fastus sustinens erroris / Insurgito»<sup>65</sup> (PM 129, v. 21-22). Ainsi, pour des raisons de sécurité personnelle aussi bien qu'afin d'éviter de voir son texte empêché de circuler à la cour, il semble que le remanieur du *Fauvel* ait souhaité

<sup>63</sup> *L'illitteratio* du roi Philippe V est prouvée par le remaniement du manuscrit de la *Vita sancti Dionysii* que les moines de l'abbaye de Saint-Denis lui offrent: «[...] l'abbé Gilles de Pontoise avait fait préparer à l'intention de Philippe le Bel un splendide exemplaire de la compilation historique du frère Yves – un des joyaux de l'enluminure du début du xiv<sup>e</sup> siècle (B.F., fr. 2090-2092) – lorsque, le roi venant à mourir, les moines se trouvèrent dans l'obligation d'ajouter au texte une traduction française avant d'offrir le livre à son fils, Philippe le Long, en 1317.» Geneviève Hasenohr, «Discours vernaculaires et autorités latines», dans *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit*, éd. Henri-Jean Martin et Jean Vézin, Paris, Promodis, 1990, p. 289-316, ici p. 310.

<sup>64</sup> Disant toute la vérité quitte à encourir la colère du Prince, le sage conseiller risque sa vie, à l'instar de Boèce, dont l'exemple est longuement commenté par Fortune (cf. v. 2476 sqq.) et qui tomba en disgrâce pour avoir déplu au roi Théodoric le Grand.

<sup>65</sup> Traduction: «Toi qui subis l'arrogance de son erreur, révolte-toi!»

avancer masqué, camouflant la virulence de son discours contre le pouvoir royal dans des recoins de l'œuvre inaccessibles au roi<sup>66</sup>.

On peut donc distinguer dans le *Roman de Fauvel* des sections de texte spécifiques, qui ne sont pas toutes intégralement accessibles à l'ensemble des lecteurs : la critique des anciens rois, qui ne présente guère de danger, se fait sans difficulté en français (par exemple dans la *Chronique métrique* ou dans les allusions ironiques à l'action de Philippe le Bel contre les Templiers) ; la critique du roi actuel se fait en revanche en latin et de façon allusive, probablement afin d'éviter tout conflit ouvert avec le pouvoir ; l'*admonitio* royale enfin se fait en français, car l'intérêt politique du commanditaire de l'œuvre, Charles de Valois, réside dans le fait d'influencer l'action de Philippe V et nécessite donc que les enseignements du *Fauvel* soient accessibles à ce dernier. Ainsi, d'une part, le destinataire de la satire rédigée en latin se trouve dissocié de son narrataire par la *subtilitas* déployée dans le *Roman* : si la cible de certaines attaques est le roi, seul le cercle restreint des *happy few* lettrés de la Chancellerie est capable de les déchiffrer et d'en saisir pleinement l'agressivité. D'autre part, la fonction admonitoire du *Fauvel* ne se voit pas menacée pour autant, puisque, si la charge contre le roi est illisible par ce dernier, les conseils qui lui sont prodigués en langue vernaculaire demeurent, eux, parfaitement lisibles. Oscillant entre élan didactique et clôture satirique, le remanieur

<sup>66</sup> Serge Lusignan signale un cas curieusement similaire sous le règne de Philippe le Bel. Faisant l'inventaire des miroirs au prince écrits pour le roi et son entourage, l'historien compte le *De regimine principum*, rédigé par Gilles de Rome vers 1279 à la requête de Philippe III pour l'éducation du prince, le futur Philippe IV, le *Speculum dominarum*, composé vers 1300 par le franciscain Durand de Champagne à l'intention de la reine Jeanne de Navarre, épouse de Philippe IV, et le *Liber de informatione principum*, écrit par un dominicain anonyme pour le fils de Philippe IV, le futur Louis X. Parmi ces trois traités, les deux premiers furent rapidement traduits en français, respectivement dès 1282 par Henri de Gauchy et vers 1300 par un franciscain anonyme. Seul le troisième fut traduit beaucoup plus tardivement : «L'ouvrage très critique à l'égard de Philippe le Bel et d'Enguerrand de Marigny fut traduit subséquemment à l'intention de Charles V par Jean Golein, en 1379.» Serge Lusignan, «Culture écrite et langue française à la cour de Philippe le Bel», dans *La moisson des lettres. L'invention littéraire autour de 1300*, éd. Hélène Bellon-Méguelle, Olivier Collet, Yasmina Foehr-Janssens, et al., Turnhout, Brepols, 2011, p. 31-47, ici p. 33. Ainsi, de même que, sous le règne de Philippe V, les attaques du remanieur du *Roman de Fauvel* contre le roi semblent devoir être cachées dans des motets latins, la critique de Philippe le Bel paraît n'avoir pu s'exprimer, sous le règne de ce dernier, que dans un traité latin.

du *Roman de Fauvel* trouve à résoudre le paradoxe de l'hermétisme dans l'emploi distinctif des langues latine et française.

## L'AFFIRMATION DE LA SUPÉRIORITÉ DES CLERCS

Nous ne voudrions pas laisser accroire au lecteur, à la lecture des pages précédentes, que le *Roman de Fauvel* doive être essentiellement interprété comme une sorte de pamphlet masqué, rédigé en cachette contre le roi : les passages étudiés ci-devant – dans lesquels la critique a pu voir des charges satiriques directement dirigées contre la personne du monarque et son entourage proche – ne sont, à dire vrai, que quelques allusions subreptices qui, si elles sont bien réelles, ne peuvent épuiser à elles seules la signification d'une œuvre ample et complexe. Il semble donc que les procédés de dissimulation mis en place par le remanieur et l'esthétique de la *subtilitas* dont ils procèdent obéissent en même temps à d'autres intentions, ressortissant, comme on va le voir, à la dimension ludique du texte et à sa circulation privilégiée dans les cercles lettrés de la Chancellerie royale.

### L'œuvre comme un motet

Le *Roman de Fauvel* du manuscrit français 146 a souvent été comparé par la critique à une sorte de motet macroscopique – une image permettant de rendre compte du caractère polyphonique du texte et des effets de contraste et de rupture qui y sont déployés<sup>67</sup>. L'assimilation métaphorique

<sup>67</sup> Emilie Dahnk, *L'hérésie de Fauvel*, *op. cit.*, p. XLVIII (à propos des pièces musicales) : « Elles font du *Roman de Fauvel* une sorte de motet, forme qui possède outre sa subtilité musicale la faculté d'exprimer en même temps non seulement la même pensée de plusieurs façons, mais aussi des pensées assez contradictoires. » ; Nancy F. Regalado, « Masques réels dans le monde de l'imaginaire », *op. cit.*, p. 124-125 (à propos du *Lai des Hellequines* intégré au Charivari) : « La disposition des folios 34r et 36v révèle bien l'intention de créer une composition polyphonique qui, comme le motet, exploite le contraste des voix et cherche l'équilibre et l'ordre dans l'harmonie des contraires. » ; Margherita Lecco, *Ricerche sul « Roman de Fauvel »*, *op. cit.*, p. 109-110 : « Proprio il moralismo dell'intenzione determina quella contrapposizione continua tra due elementi, due "voci", che conferisce al testo un andamento di canto e controcanto, di esposizione e riposta (espliciti o impliciti), che hanno fatto pensare al Langlois di trovarsi, col *Fauvel*, di fronte ad una sorta di lungo mottetto. » ; Edward H. Roesner, « Labouring in the Midst of Wolves », *op. cit.*, p. 241 : « The version of *Fauvel* in this book can

du *Roman de Fauvel* remanié à un motet fait tout particulièrement sens dans la perspective de notre enquête puisque, par nature, la forme musicale du motet est hermétique du fait de la superposition polyphonique de voix autonomes chantant des textes différents. Prenant acte de l'obscurité du motet, Jean de Grouchy estime dans le traité *Ars musicae* (1300) que cette forme doit être réservée aux lettrés :

Motetus vero est cantus ex pluribus compositus, habens plura dictamina vel multimodam discretionem syllabarum, utrobique harmonialiter consonans. [...] Cantus autem iste non debet coram vulgaribus propinari, eo quod eius subtilitatem non (anim-)advertunt nec in eius auditu delectantur, sed coram litteratis et illis, qui subtilitates artium sunt quaerentes. Et solet in eorum festis decantari ad eorum decorationem, quemadmodum cantilena, quae dicitur rotundellus, in festis vulgarium laicorum<sup>68</sup>.

Conçu comme un motet, le *Roman de Fauvel* interpolé constitue, par la conjonction des médiums textuel, musical et visuel – «cantus ex pluribus compositus» –, un entremêlement de voix latines et françaises tantôt cohérentes, tantôt contradictoires, dont l'entrelacs – nourri de jeux d'échos, de ruptures rythmiques et de dissonances temporaires – produit des effets de sens nécessitant un décodage herméneutique complexe<sup>69</sup>. Si

---

be understood as behaving like a giant motet, as a huge assemblage of different elements, textual, musical, illustrative, all brought together on the page in an intricate web of intertextual relationships that transcends language, genre and medium.»

<sup>68</sup> Ernst Rohloff, *Die Quellenhandschriften zum Musiktraktat des Johannes de Grocheio*, Leipzig, VEB Deutscher Verlag für Musik, 1967, p. 144, lignes 13-28. Notre traduction: «Et le motet est un chant composé de plusieurs, comportant plusieurs poèmes ou la séparation variée des syllabes, consonnant de part et d'autre de façon harmonique. [...] Or, ce chant ne doit pas être délivré en présence des vulgaires, pour cette raison qu'ils n'en perçoivent pas la subtilité et qu'ils ne prennent pas plaisir à l'écouter, mais bien en présence des lettrés et de ceux-là qui recherchent les subtilités des arts. Et on a l'habitude de chanter <des motets> dans les fêtes de ceux-ci comme ornement, de même qu'on chante la cantilène, que l'on appelle *rotundellus*, dans les fêtes des vulgaires laïcs.»

<sup>69</sup> Notons que certains conduits de Philippe le Chancelier – dont nous avons rappelé que le *Roman de Fauvel* intégrait une quinzaine à sa collection de pièces musicales – obéissent à la même logique hermétique et s'adressent donc semblablement à un public choisi: «Ces conduits, ne serait-ce que par leur longueur, sont certainement destinés à une élite dont l'écoute est habituée à fournir l'effort

le *Roman de Fauvel* est un texte vernaculaire et donc accessible à tous, sa compréhension fine et profonde est réservée au petit nombre de ceux se trouvant en mesure d'en saisir les effets de sens cachés, d'en décrypter la *subtilitas* actualisée dans un hermétisme – formel et littéraire d'une part, linguistique d'autre part – purement intentionnel. Le nombre des études consacrées au *Roman de Fauvel*, qui l'explorent dans des perspectives parfois contradictoires (roman à clé, charge satirique, *admonitio* royale, divertissement courtois, etc.), prouve suffisamment que l'œuvre autorise une multiplicité de lectures et d'interprétations : elle fait système, mais de manière non univoque, et résiste inflexiblement à toutes les tentatives d'en épuiser le sens.

L'œuvre-motet, inaccessible aux vulgaires, doit être réservée aux *litterati*<sup>70</sup>. La profession de foi de Jean de Grouchy traduit parfaitement l'esprit du clerc du *Roman de Fauvel* : l'accès exclusif du lettré à l'œuvre intégrale – texte français et pièces musicales latines – fournit la preuve flamboyante du sentiment de supériorité culturelle et intellectuelle du clerc sur le laïc, largement thématiqué dans le *Roman*<sup>71</sup>. Il n'est pas jusqu'à la vanité intellectuelle des nobles qui ne soit matière à critique : « Liez sont quant on les tient a sages. » (v. 1056) Mais la noblesse n'est rien sans le savoir du clerc : « Miex vaut sens que fole noblesce ! » (v. 1094) Au cœur d'une litanie des vices, la complainte du *je* lyrique sur l'état de misère dans lequel les lettrés sont abandonnés ne laisse guère planer de doute sur sa sympathie pour la cause cléricale, et sur le sens aigu qu'il a du rôle que les clercs doivent jouer pour éclairer et guider la noblesse :

Literati  
Spe fraudati  
Egent post labores.  
Probitati

---

nécessaire à la compréhension de textes complexes. La multiplication des effets de subtilité ne fait qu'accroître le plaisir de ceux qui sont capables de l'appréhender et y trouvent matière à méditer sur le sort de l'Église. » Anne-Zoé Rillon-Marne, *Homo considera*, *op. cit.*, p. 247.

<sup>70</sup> Pour une discussion des termes *vulgares* et *litterati*, et une étude du public cible envisagé par Jean de Grouchy pour les différentes formes musicales, voir : Christopher Page, *Discarding Images. Reflections on Music and Culture in Medieval France*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 71-84.

<sup>71</sup> Cf. p. 338-388.

Ac etati  
Desunt provisosores<sup>72</sup>. (PM 52, v. 66-71)

Au début de l'interpolation des Noces de Fauvel, l'éloge de Paris passe par l'étape obligée de la louange de sa vie intellectuelle – mais, pour topique qu'il soit, ce dithyrambe est révélateur de l'esprit du remanieur du *Fauvel*:

Et s'ai oï dire souvent  
Que toute la flour de clergie  
Y est, si a noble dragie  
Au monde et en religion. (v. 4179-4182)

Rudoyant Fauvel l'aveuglé – la bête empêtrée jusqu'à s'y noyer dans la torpeur de la sensorialité matérielle –, Fortune fait l'éloge du « regard intellectuel » de sa sœur Sapience et le distingue du regard réel, ou matériel selon la traduction d'Armand Strubel, de l'insensé :

Mes intellectuel regart  
Non pas real, se Diex me gart,  
Donne a ma suer soutivement  
Une ainsneestee escharement. (v. 3796-3799)

À l'instar de l'*insipiens* posant sur la nature un « regard matériel » et demeurant donc incapable d'y percevoir la pensée divine, le laïc lisant le *Roman de Fauvel* n'en comprend que l'écume : la *sententia* demeure réservée à ceux qui, par le truchement d'un regard avisé, parviennent à percer la *subtilitas* du texte.

C'est d'ailleurs là que se tient la nature profondément paradoxale du *Roman de Fauvel* interpolé. La version remaniée du texte, sertie de pièces musicales latines, se trouve – en partie au moins – intentionnellement soustraite au public auquel l'œuvre originale était destinée, « roman » conçu pour être accessible aux illettrés. L'hermétisme engendre donc une contradiction entre la forme du texte et son objet. Il éloigne le discours de son destinataire illettré et en réserve la pleine intelligence à la classe de ceux qui l'ont composé, les clercs-juristes de la Chancellerie royale :

Considering the circumstances of its production as well as its early ownership by Gérard de Montaigu, we suggest that BNF fr. 146 was the product of a small, highly articulate, clever, brash group of young

<sup>72</sup> Traduction : « Les hommes instruits, frustrés de toute espérance sont dans le besoin après leur labeur. À la probité et à l'âge les soutiens font défaut. »

lawyers, royal notaries, and government administrators; ambitious young men, eagerly availing themselves of the patronage networks (sometimes coinciding, sometimes conflicting) of the high nobility and royal kinsmen surrounding the throne<sup>73</sup>.

Il y a là une forme de duperie de la part des clercs, qui prétendent parler «sanz amphibolie» (v. 8) et écrire un texte didactique – dont l'intention morale (dénonciation des vices, éloge des vertus) demeure en effet parfaitement lisible –, mais qui le rendent en fait volontairement obscur par endroits: le caractère paradoxal de la figure du narrateur du *Roman de Fauvel* tient, pour une large part, à l'opposition des intentions contradictoires que constituent l'hermétisme et le didactisme. Ainsi, conformément aux devoirs que créent la nature du registre satirique et l'honneur du bon conseiller, le clerc dit toute la vérité, mais il la dit de façon partiellement cryptée, à travers un dispositif d'opacité textuelle lui laissant le contrôle sur le livre et sa réception – et, en particulier, sur la diffusion du discours satirique qui y est contenu. Revenons à la pensée d'Hugues de Saint-Victor, qui distingue trois types de lecture comme autant d'étapes sur la voie de l'accès averti au livre: l'enseignement du maître faisant la *lectio*, l'apprentissage de l'élève lisant sous la conduite du maître, et la lecture autonome du lecteur aguerrri capable de cueillir seul les fruits du texte. Alors que la théorie de la lecture établie par Hugues de Saint-Victor concerne des clercs en voie d'acquisition de la *litteratio*, le *Roman de Fauvel* est adressé à des laïcs illettrés et destinés à le rester: c'est la raison pour laquelle l'accès au livre doit idéalement demeurer sous le contrôle du clerc (comme dans les situations d'enseignement et d'apprentissage décrites par le Victorin) et ne pas déboucher sur la relation individuelle du lecteur au texte. En empêchant la compréhension intégrale du livre, l'hermétisme du *Fauvel* interrompt la progression du laïc dans les étapes vers la lecture autonome; il tend à placer ce dernier en situation de subordination à l'autorité d'un maître qui, lui expliquant le texte, peut du même coup en réguler l'accès. Mettant en exergue la maîtrise du lettré sur le livre, l'esthétique de la *subtilitas* déployée dans le *Roman de Fauvel* souligne la dépendance culturelle du laïc au clerc en même temps que la supériorité intellectuelle du clerc sur le laïc.

<sup>73</sup> Richard H. Rouse et Mary A. Rouse, *Manuscripts and their Makers*, op. cit., vol. 1, p. 232.

## Les raisons de l'hermétisme

Ayant souligné ses « obscurités suspectes », Emilie Dahnk voit dans le *Roman de Fauvel* interpolé « une manifestation excellente de la façon de parler alors en vogue dans les cercles hérétiques »<sup>74</sup> – laquelle aurait pu être inspirée au remanieur par sa fréquentation du pays cathare. Dahnk note en effet que Chaillou de Pesstain fut bailli d'Auvergne de 1313 à 1316<sup>75</sup> et qu'il est fait mention en termes élogieux de la région de Toulouse dans le *Roman*: « Il n'a si bonne region / De dames jusques a Thoulouse. » (v. 4183-4184) Tout en confessant l'invérifiabilité de ses hypothèses, Dahnk se contente de suggérer la possible influence des méthodes d'expression cryptée des milieux hérétiques sans expliquer ce qu'il y aurait d'hérétique dans la matière du *Fauvel*: elle constate donc l'hermétisme du texte sans en éclairer la cause. Pourtant, il est insuffisant d'observer un cryptage textuel sans l'interpréter. À défaut d'en décoder les mystères – ce qui, comme l'écrit Susan Rankin, constituera certainement encore un travail de longue haleine<sup>76</sup> –, il convient à tout le moins de rendre compte des raisons de son existence: pourquoi l'hermétisme?

Dans le cours de notre étude, plusieurs pistes d'explication ont déjà été envisagées. L'hermétisme peut servir à abriter un contre-discours qui, tout en rencontrant les attentes du lectorat aristocratique du *Roman de Fauvel*, consiste en une critique de la littérature de cour: le remanieur du manuscrit français 146 a intégré des chansons et des scènes courtoises pour satisfaire son public, mais il les a subverties (Complainte) ou remotivées allégoriquement (Banquet et Joutes) afin de promouvoir le modèle d'une poésie philosophique utile au bien commun<sup>77</sup> – l'hermétisme permettant ainsi l'affranchissement du texte par rapport aux contraintes qu'engendre la dépendance de l'écrivain à son commanditaire dans le cadre d'une relation de mécénat. L'hermétisme peut également fonctionner comme un marqueur destiné à signaler au lecteur la nécessité

<sup>74</sup> Emilie Dahnk, *L'hérésie de Fauvel*, *op. cit.*, p. xxxix et LI.

<sup>75</sup> Cet argument biographique n'est plus pertinent depuis l'identification de Chaillou de Pesstain à Geoffroi Engelor, dit Chalop de Persquen. Cf. Élisabeth Lalou, « La Chancellerie royale à la fin du règne de Philippe IV le Bel », *op. cit.*

<sup>76</sup> « [...] such a rich material as the Fauvel ensemble yields its secrets slowly. » Susan Rankin, « The “*alleluyes, antenes, respons, ygues et verssez*” in BN fr. 146 », *op. cit.*, p. 424.

<sup>77</sup> Cf. p. 266-317.

d'une lecture herméneutique du texte – la subtilité d'un texte invitant naturellement à son décodage et donc à la mise à distance critique de la fable<sup>78</sup>. L'hermétisme peut avoir pour fonction d'accentuer l'autorité de la voix du narrateur – qui entreprend de juger, critiquer et guider ses contemporains – par la démonstration de la maîtrise de savoirs inaccessibles au commun<sup>79</sup>. Dans la perspective satirique, l'hermétisme peut enfin fournir au remanieur du *Fauvel* la protection d'un masque pour critiquer le roi de France et son entourage immédiat : dévêtant son propos de ses atours didactiques et édifiants, le clerc s'adonne au blâme *ad personam*, mais il le fait secrètement – sous couvert du cryptage de la partie la plus virulente de son discours critique –, par crainte peut-être du pouvoir de sanction dont disposent sur lui les individus qu'il met directement en cause.

Nous suggérons encore une nouvelle hypothèse. Une crise du langage est ressentie avec acuité et largement documentée par le remanieur du *Roman de Fauvel*. Provoquée par le *bestournement* du monde, elle se traduit non seulement par la dénonciation du langage mensonger de Fauvel et du langage absurde des participants au Charivari – l'un et l'autre étant les avatars d'une langue ne permettant plus la communication, c'est-à-dire la transmission sûre d'un message avéré –, mais aussi par le constat que l'étymologie ne permet plus de rendre compte de la réalité des choses (ce qui est normal, étant entendu que la réalité est *bestornée*). Exploitant un motif des plus courants, la PM 2 souligne l'antiphrase lexicale :

Mundus a mundicia  
 Dictus per contraria!  
 Sordet immundicia  
 Crimum<sup>80</sup> (PM 2, v. 1-4)

Dans la PM 18 « Presum, prees, verbum dignum », l'étymologie du mot *prélat* est corrigée afin de la faire concorder avec la corruption du haut clergé :

<sup>78</sup> Cf. p. 317-336.

<sup>79</sup> Cf. p. 338-388.

<sup>80</sup> Traduction : « Le mot “monde” vient de *mundicia* (“pureté”) : voilà qui est dit par antiphrase ! Il est souillé par l'immondice des crimes ».

Presul dictus a proesse;  
 Cum non prosit, ab obesse  
 Debet dici pocius<sup>81</sup>. (PM 18, v. 44-46)

Dans la PM 69 « Falvelle, qui jam moreris » enfin, Fortune rappelle que le nom *homo* dérive de *humus* et que la perspective de la mort et du retour à la terre doit inspirer à l'homme l'humilité – sous-entendant que Fauvel, enivré par les fumées de la vaine gloire, a oublié qu'il venait de et allait retourner à l'humus :

Homo, quem humus genuit,  
 Ab humo nomen retinet,  
 Quem nutrix humus tenuit  
 Et in humum post desinet<sup>82</sup>.

Engendrant une surdétermination signifiante du signe par le croisement des discours linguistiques, musicaux et iconographiques, l'hermétisme pourrait constituer une réponse à la crise du langage : en remotivant la relation prétendument nécessaire du signifiant au signifié à la faveur d'un emploi « hypersignifiant » de la langue, le remanieur du *Roman de Fauvel* contribue à rétablir l'ordre divin de la langue, abîmé de Babel à Fauvel – comme un résumé de l'histoire de la corruption humaine depuis la Chute. Réduplication du geste fondateur d'Adam nommant les animaux sous l'inspiration de Dieu, le travail littéraire de la *subtilitas* permet de lutter contre la déliquescence du monde et de réaffirmer l'harmonie de la Création divine<sup>83</sup>.

<sup>81</sup> Traduction : « *Presul* “celui qui est à la tête” dérive de *proesse* “être utile”. Comme il n'est pas question d'utilité, c'est d'*obesse* “être nuisible” qu'il faudrait le faire dériver. »

<sup>82</sup> Traduction : « L'humain, engendré par l'humus, tient son nom de l'humus ; l'humus nourricier l'a porté et c'est dans l'humus qu'il finira plus tard. »

<sup>83</sup> « Mais pour les savants tentant d'ajuster à ce socle mythique [la tour de Babel] leurs observations afin de conceptualiser l'évolution du langage, l'enfermement dans le labyrinthe d'une temporalité mythico-historique se conjuguaient au poids des modèles référentiels pour entraver la perception diachronique de la langue et de son évolution. Comment concevoir les lois du changement linguistique, alors que les principaux objets des investigations grammaticales ou lexicographiques se présentaient comme intangibles, figés de toute éternité par un ordre divin que seule la faiblesse humaine déformait temporairement ? » Benoît Grévin, *Le parchemin des cieux. Essai sur le Moyen Âge du langage*, Paris, Seuil, 2012, p. 129.

Ces diverses suggestions sont autant d'éléments d'explication ponctuels, qu'il s'agit de rassembler dans une hypothèse globale, inclusive et cohérente. Toutes ont en effet pour point commun d'établir la supériorité intellectuelle et morale du narrateur sur le narrataire. Or, si l'auteur du *Roman de Fauvel* jouit d'une primauté intellectuelle fondée sur sa probable formation universitaire, nous avons déjà rappelé le fait qu'il occupe en réalité une position d'infériorité sociale et de soumission hiérarchique au pouvoir laïque. Il y a là un paradoxe, une contradiction qui se résout, au sein du *Roman*, dans le jeu subtil entre le dit, le suggéré et le non-dit. Alors que l'*admonitio* adressée au roi et à son entourage, rédigée en français, appuyée par le pouvoir de légitimation du latin et soulignée par l'exploitation des ressources rhétoriques de la voix professorale, demeure parfaitement compréhensible aux laïcs et remplit donc sa fonction didactique, les attaques contre le roi sont, quant à elles, cachées derrière un dispositif hermétique destiné à les rendre inaccessibles à leur cible : le roi reçoit donc l'*admonitio*, non les incriminations formulées contre lui. De la même façon, alors que l'interpolation d'épisodes d'inspiration courtoise est destinée à satisfaire les attentes du commanditaire du manuscrit et de son lectorat, la subversion discrète de ces épisodes nourrit, dans les méandres du texte, la critique des divertissements aristocratiques et la promotion d'une poésie utile à l'édification du lecteur.

Dans les deux cas, l'auteur du *Roman de Fauvel* prétend remplir la fonction de conseiller : offrant un *miroir* à son lecteur, il a l'ambition d'éclairer ses décisions, d'influencer ses actes, de l'édifier afin de le guider sur la voie de la vertu et du bon gouvernement ; mais en réalité, c'est une glace sans tain qu'il lui tend, derrière laquelle se trouve caché un discours secret, accessible seulement aux lecteurs les plus savants et perspicaces. Que comprendre de ce jeu de dupes ? Faut-il voir dans l'existence de tels procédés de camouflage la preuve du caractère subversif du texte, l'indice d'une mise en cause radicale du pouvoir et de ses représentants ? Non : quoiqu'il puisse à l'occasion critiquer la personne du roi, notre auteur n'est pas un révolutionnaire. Faut-il y voir plutôt une part de jeu, un clin d'œil entre *happy few*, une énigme soumise à la finesse du lecteur, destinée à engendrer un rapport non seulement discriminant, mais aussi ludique au texte, typique des modes de l'écriture hermétique ? Sans doute, car les clercs de la Chancellerie goûtent fort les *engins*, les signatures cryptées et autres rébus, et ils se targuent volontiers du sentiment d'exclusivité que la résolution de ces casse-tête littéraires autorise – de même qu'ils

s'abandonnent avec appétence aux délices d'un rire souvent énigmatique et subtilement irrévérencieux. Ils trouvent en effet, nostalgiques et résignés, une forme de compensation égotique dans le divertissement de ces jeux d'esprit : par la mise en scène complaisante de leur sagacité et donc de leur supériorité intellectuelle, ils inscrivent leurs pratiques d'écriture dans la dynamique d'une sociabilité littéraire inaccessible à l'aristocratie, et s'accordent ainsi, impuissants, une consolation à la dégradation de leur position sociale, un dédommagement symbolique pour la situation de soumission à l'autorité royale dans laquelle ils se trouvent en leur qualité de notaires engagés au service de la maison de France. Entre *admonitio* et hermétisme, ils saisissent, dans les replis secrets de l'œuvre littéraire, à la fois l'occasion de modeler le réel et celle, percluse de désillusions, de s'en échapper.

TROISIÈME PARTIE

LES GLOSES BILINGUES  
À L'*OVIDE MORALISÉ*

Pratiques du commentaire savant en marge  
d'un texte vernaculaire dans des manuscrits de luxe  
des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles

This work is licensed under the Creative Commons Attribution - No commercial use.

## INTRODUCTION À LA TROISIÈME PARTIE

Composé au début du xiv<sup>e</sup> siècle par un auteur appartenant probablement à l'ordre franciscain, l'*Ovide moralisé* constitue la première traduction intégrale en langue française des *Métamorphoses* d'Ovide. Tout en se montrant capable d'une grande habileté dans la traduction du texte latin, l'auteur de l'*Ovide moralisé* applique les préceptes poétiques de l'*amplificatio*, complétant et explicitant les légendes ovidiennes, voire ajoutant des légendes externes, afin d'«accomplir la matière» de son modèle. Travaillant à partir d'un manuscrit glosé des *Métamorphoses*, l'auteur «moralise» les fables païennes en invitant le lecteur, conformément à la technique de l'*integumentum* ou *involucrum*, à soulever le voile du récit pour découvrir les vérités chrétiennes qu'il est censé receler. Ainsi, les fables se trouvent suivies d'une série d'interprétations qui, selon les manuscrits, peuvent être plus ou moins précisément hiérarchisées du sensible au spirituel: «exposition» évhémériste, naturelle ou historique (selon l'histoire biblique), puis «allégorie» typologique (concernant le *quid credas*, ce qu'il faut croire), tropologique (*quid agas*, ce qu'il faut faire) ou anagogique (*quo tendas*, ce vers quoi il faut tendre)<sup>1</sup>.

Dans l'histoire de la réception critique du texte, les expositions et allégories ont, sans surprise, longtemps recueilli le dédain des lecteurs. Ainsi, dans son étude pionnière consacrée aux imitateurs d'Ovide, Gaston Paris apprécie la traduction des récits ovidiens, «reproduits avec naturel et facilité», mais juge «absurde» et «offr[ant] rarement de l'intérêt» l'interprétation chrétienne qui en est faite par l'auteur<sup>2</sup>. Après l'édition

<sup>1</sup> Cf. Marylène Possamaï, «Étude littéraire», dans *L'Ovide moralisé. Livre 1*, éd. Craig Baker, Marianne Besseyre, Mattia Cavagna, et al., Paris, SATE, 2018, p. 224-235, ici p. 224-227.

<sup>2</sup> Gaston Paris, «Chrétien Legouais et autres traducteurs ou imitateurs d'Ovide», *Histoire littéraire de la France*, 29 (1885), p. 455-525, ici p. 518.

de Cornelis De Boer<sup>3</sup>, l'*Ovide moralisé* – dont la taille imposante ne facilite certes pas l'accès – ne suscite qu'un faible intérêt jusqu'à la fin du xx<sup>e</sup> siècle : citons l'ouvrage de Joseph Engels<sup>4</sup>, consacré à l'étude de l'auteur, de la datation et des sources du texte, ainsi qu'à une analyse détaillée du livre 1, et celui de Paule Demats<sup>5</sup>, qui situe la formation de l'*Ovide moralisé* dans l'histoire de la réception médiévale et chrétienne d'Ovide. Le véritable renouveau des études sur l'*Ovide moralisé* a lieu dans les années 1990, avec les travaux de Marc-René Jung<sup>6</sup>, suivi par Jean-Yves Tilliette<sup>7</sup>, qui s'efforcent en particulier de rendre aux allégories leur juste place dans l'économie globale du texte en soulignant l'homogénéité thématique de chaque livre et en proposant de lire l'organisation des fables et de leurs expositions à la lumière des techniques d'élaboration du sermon médiéval. Depuis, Marylène Possamaï-Pérez a donné une étude monographique de l'œuvre<sup>8</sup>, dédiée essentiellement à l'analyse esthétique et à l'interprétation globale du texte au regard de l'identité franciscaine probable de son auteur. Plusieurs recueils d'articles ont été publiés, consacrés soit à l'*Ovide moralisé* principalement ou exclusivement<sup>9</sup>, soit à la réception médié-

<sup>3</sup> « *Ovide moralisé* », poème du commencement du quatorzième siècle, publié d'après tous les manuscrits connus, éd. Cornelis De Boer, 5 t., Amsterdam, Müller, 1915-1938.

<sup>4</sup> Joseph Engels, *Études sur l'Ovide moralisé*, Groningen, Wolters, 1945.

<sup>5</sup> Paule Demats, *Fabula. Trois études de mythographie antique et médiévale*, Genève, Droz, 1973.

<sup>6</sup> Marc-René Jung, « Aspects de l'*Ovide moralisé* », dans *Ovidius redivivus. Von Ovid zu Dante*, éd. Michelangelo Picone et Bernhard Zimmermann, Stuttgart, Metzler, 1994, p. 149-172; *Id.*, « Les éditions manuscrites de l'*Ovide moralisé* », *Cahiers d'histoire des littératures romanes*, 20 (1996), p. 251-274; *Id.*, « Ovide, texte, traducteur et gloses dans les manuscrits de l'*Ovide moralisé* », dans *The Medieval Opus. Imitation, Rewriting, and Transmission in the French Tradition*, éd. Douglas Kelly, Amsterdam / Atlanta, Rodopi, 1996, p. 75-98.

<sup>7</sup> Jean-Yves Tilliette, « L'écriture et sa métaphore. Remarques sur l'*Ovide moralisé* », dans *Ensi firent li ancessor. Mélanges de philologie médiévale offerts à Marc-René Jung*, éd. Luciano Rossi, Christine Jacob-Hugon et Ursula Bähler, Alessandria, Ed. dell'Orso, 1996, p. 543-558.

<sup>8</sup> Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé. Essai d'interprétation*, Paris, Champion, 2006.

<sup>9</sup> *Lectures et usages d'Ovide (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, numéro thématique dirigé par Emmanuèle Baumgartner, *Cahiers de recherches médiévales*, 9 (2002); *Nouvelles études sur l'Ovide moralisé*, éd. Marylène Possamaï-Pérez, Paris, Champion, 2009; *Ovidius explanatus. Traduire et commenter les Métamorphoses au Moyen Âge*, éd. Simone Biancardi,

vale d'Ovide en général<sup>10</sup>. Dans l'héritage de cet essor sans précédent des études, une nouvelle édition intégrale de l'*Ovide moralisé* est en cours de réalisation par l'équipe de recherche internationale «Ovide en français», dont le premier livre est récemment paru<sup>11</sup>.

Parmi les vingt et un manuscrits connus de l'*Ovide moralisé*, quatre se distinguent par un important appareil de gloses marginales bilingues accompagnant le texte vernaculaire: le manuscrit Rouen, Bibliothèque municipale, O. 4, désigné par le sigle *A*<sup>1</sup>, le plus ancien témoin conservé de l'*Ovide moralisé* (ca 1315-1320); le manuscrit Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Acq. e Doni 442, désigné par le sigle *F* (xv<sup>e</sup> siècle)<sup>12</sup>; le manuscrit Paris, Bibliothèque nationale de France, français 373, désigné par le sigle *G*<sup>1</sup> (ca 1400); le manuscrit Copenhague, Kongelige Bibliotek, Thott 399, désigné par le sigle *G*<sup>3</sup> (ca 1480). Quoiqu'il n'ait jusqu'à présent fait l'objet que d'un nombre restreint d'études ponctuelles<sup>13</sup>, le corpus des gloses offre la promesse d'un éclairage, inédit et de première main, sur

---

Prunelle Deleville, Francesco Montorsi, *et al.*, Paris, Classiques Garnier, 2018.

<sup>10</sup> *Ovide métamorphosé. Les lecteurs médiévaux d'Ovide*, éd. Laurence Harf-Lancner, Laurence Mathey-Maille et Michelle Szkilnik, Paris, Presses Sorbonne nouvelle, 2009; *Les translations d'Ovide au Moyen Âge*, éd. An Faems, Virginie Minet-Mahy et Colette Van Coolput-Storms, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 2011.

<sup>11</sup> *L'Ovide moralisé. Livre 1*, éd. Craig Baker, Marianne Besseyre, Mattia Cavagna, *et al.*, 2 t., Paris, SATF, 2018.

<sup>12</sup> Le manuscrit a été récemment découvert et identifié par Laura Endress (Université de Zürich), et il n'a donc pas encore fait l'objet d'une datation précise.

<sup>13</sup> Sur le corpus des gloses, voir: Marc-René Jung, «Ovide, texte, traducteur et gloses», *op. cit.*; *Id.*, «L'Ovide moralisé glosé», dans *Literatur: Geschichte und Verstehen. Festschrift für Ulrich Molk zum 60. Geburtstag*, éd. Hinrich Hudde et Udo Schöning, Heidelberg, Winter, 1997, p. 81-93; Virginie Minet-Mahy, *Esthétique et pouvoir de l'œuvre allégorique à l'époque de Charles VI. Imaginaires et discours*, Paris, Champion, 2005, p. 103-107; Bernard Ribémont, «L'Ovide moralisé et la tradition encyclopédique médiévale. Une approche générique comparative», *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 9 (2002), p. 13-24 (version en ligne consultée le 7 janvier 2019: <http://journals.openedition.org/crm/907>), ici § 13-14; *Id.*, «La "cosmogonie" de l'Ovide moralisé ou l'art d'un commentaire», dans *Ovide métamorphosé, op. cit.*, p. 163-180, ici p. 176-177; Jean-Baptiste Guillaumin, «Les gloses du livre I de l'Ovide moralisé», dans *L'Ovide moralisé. Livre 1, op. cit.*, t. 1, p. 211-223; *Id.*, «Cosmologie et représentations du monde dans les gloses latines du premier livre de l'Ovide moralisé», dans *Ovidius explanatus, op. cit.*, p. 99-138.

l'interprétation et la réception médiévales de l'*Ovide moralisé*<sup>14</sup>. En effet, outre une masse de rubriques et quelques commentaires allégoriques en français, les gloses sont majoritairement rédigées en langue latine. Or, si la présence d'un corpus de gloses en marge de manuscrits d'apparat constitue une curiosité<sup>15</sup>, la rédaction latine et le caractère savant de ces gloses en font une véritable anomalie<sup>16</sup>. Alors que les manuscrits *F* et *G*<sup>3</sup> n'ont pas

<sup>14</sup> « Une collation des trois manuscrits glosés, malgré les écarts parfois importants entre *A*<sup>1</sup> et le groupe *G*<sup>1</sup>-*G*<sup>3</sup>, permettra ainsi de proposer une édition critique de ce commentaire latin dont la compilation semble contemporaine de la rédaction de l'*Ovide moralisé*, et dont l'étude fournira peut-être de nouvelles pistes interprétatives. » Francine Mora, Marylène Possamaï-Pérez, Thomas Städtler, *et al.*, « *Ab ovo*. Les manuscrits de l'*Ovide moralisé*: naissance et survie d'un texte », *Romance Philology*, 65 (2011), p. 121-142, ici p. 135.

<sup>15</sup> Il est plus courant de trouver, dans les bibliothèques prestigieuses, des manuscrits ne portant au contraire aucune trace de lecture: « Bien des manuscrits semblent n'avoir jamais été lus. Les manuscrits les plus luxueux, les manuscrits d'apparat sont avant tout la manifestation d'un statut social. Ils sont copiés pour être vus plus que pour être lus ». Frédéric Duval, *Lectures françaises de la fin du Moyen Âge. Petite anthologie commentée de succès littéraires*, Genève, Droz, 2007, p. 19.

<sup>16</sup> Parmi les rares autres exemples que nous ayons pu repérer de textes français glosés en latin, citons les *Miracles de Notre Dame* de Gautier de Coinci (Veikko Väänänen, *Gloses marginales des « Miracles » de Gautier de Coinci*, Helsinki, Academia scientiarum Fennica, 1945; Nancy B. Black, « An analysis and transcription of the Latin glosses accompanying Gautier de Coinci's miracle of *The Empress of Rome* », *Text*, 14 (2002), p. 91-108), le *Pèlerinage de vie humaine* de Guillaume de Digulleville (Géraldine Veysseyre, « Manuscrits à voir, manuscrits à lire, manuscrits lus: les *marginalia* du *Pèlerinage de vie humaine* comme indices de sa réception médiévale », dans *The « Pèlerinage » Allegories of Guillaume de Deguileville. Tradition, Authority and Influence*, éd. Marco Nievergelt et Stephanie A. Viereck Gibbs Kamath, Cambridge, Brewer, 2013, p. 47-63), son *Pèlerinage de l'âme* (Stéphanie Le Briz et Géraldine Veysseyre, « Les notes marginales du manuscrit Paris, BnF, fr. 1648: quand un clerc glose le *Pèlerinage de l'âme* de Guillaume de Digulleville », dans *Le Pèlerinage de l'âme de Guillaume de Digulleville (1355-1358). Regards croisés*, éd. Marie Bassano, Esther Dehoux et Catherine Vincent, Turnhout, Brepols, 2014, p. 21-37), ainsi qu'une mise en prose du *Pèlerinage de l'âme* (Frédéric Duval, « La mise en prose du *Pèlerinage de l'âme* de Guillaume de Digulleville par Jean Galopes », *Romania*, 128 (2010), p. 394-427, ici p. 426-427), les *Échecs amoureux* d'Évrart de Conty (*Les eschez d'amours. A critical edition of the poem and its Latin glosses*, éd. Gregory Heyworth, Daniel E. O'Sullivan et Frank Coulson, Leiden / Boston, Brill, 2013 [voir l'étude des gloses aux p. 95-104 et leur édition et traduction aux p. 607-672]), ou encore, mais il s'agit d'un cas à part puisque les gloses sont de la main même de l'auteur, le *Barâtre infernal* de Regnaud le Queux (Maria Nieves Canal,

de possesseur connu, il est possible que le manuscrit *A'* ait appartenu à Clémence de Hongrie (1293-1328), épouse de Louis X le Hutin, et il est bien attesté que le manuscrit *G'* figurait dans la bibliothèque de Jean I<sup>er</sup> de Berry (1340-1416), le troisième fils de Jean II le Bon<sup>17</sup>. De manière générale, la facture, la calligraphie et l'enluminure de ces quatre manuscrits prouvent assez leur grand luxe, conforme à une destination princière<sup>18</sup>. À l'inverse, la technicité aiguë de la glose et son usage abondant des abréviations en révèlent manifestement l'usage clérical<sup>19</sup>. Une fracture se dessine donc entre le texte français, peu abrégé, écrit en grosses lettres, destiné

---

«Écrire dans les marges. Références et interventions de Regnaud Le Queux dans le *Baratre infernal*», dans *L'écrit et le manuscrit à la fin du Moyen Âge*, éd. Tania Van Hemelryck et Céline Van Hoorebeek, Turnhout, Brepols, 2006, p. 43-55; Mattia Cavagna et Nicolas Hanot, «Entre compilation, traduction et élaboration littéraire: Regnaud le Queux et les sources du *Baratre infernal* (1480)», dans *Nature et définition de la source*, éd. Marco Maulu, Neuville-sur-Saône, Chemins de tr@verse, 2016, p. 67-88). Ces œuvres diverses, ainsi que quelques autres textes secondaires que nous avons identifiés, mériteraient certainement de faire l'objet d'une étude comparative d'envergure afin de mieux comprendre l'usage des gloses latines en contexte vernaculaire dans les trois derniers siècles du Moyen Âge.

<sup>17</sup> Cf. Marianne Besseyre et Véronique Rouchon Mouilleron, «Description des manuscrits», dans *L'Ovide moralisé. Livre 1, op. cit.*, t. 1, p. 16-91.

<sup>18</sup> À propos du manuscrit *A'*, les éditeurs notent: «La qualité d'exécution de l'exemplaire rouennais abonde dans le sens d'une destination princière. Le parchemin est un vélin blanc ivoire finement apprêté. La disposition du texte sur seulement deux colonnes de quarante-cinq lignes, où s'insèrent des cadres peints rectangulaires de même largeur et d'une hauteur équivalant à huit unités de réglure, ménage des marges remarquablement généreuses. Pareille mise en page témoigne d'une évolution sensible dans la facture des manuscrits de luxe depuis la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, qu'il s'agisse de littérature savante, religieuse ou romanesque; elle reflète l'ascendant croissant d'un lectorat laïc de haut rang, moteur d'une nouvelle demande culturelle et esthétique.» Marianne Besseyre et Véronique Rouchon Mouilleron, «Présentation codicologique et iconologique des manuscrits», dans *L'Ovide moralisé. Livre 1, op. cit.*, t. 1, p. 92-121, ici p. 100.

<sup>19</sup> «Furthermore, manuscripts containing vernacular works of general interest are comparatively free from the drastic abbreviations that occur from the beginning of the 13<sup>th</sup> century onward in specialist Latin works.» Malcolm B. Parkes, «The Literacy of the Laity», dans *id.*, *Scribes, Scripts and Readers. Studies in the Communication, Presentation and Dissemination of Medieval Texts*, London, Hambledon Press, 1991, p. 275-297, ici p. 285. Sur les liens entre la densité d'abréviations et l'usage professionnel des livres dans un contexte scolaire ou universitaire, voir les considérations de Keith Busby, *Codex and Context. Reading Old French Verse Narrative in Manuscript*, Amsterdam, Rodopi, 2002, t. 1, p. 136-137.

aux laïcs, et les gloses latines, fort abrégées, destinées aux clercs. Les manuscrits *A*<sup>1</sup>, *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> constituent ainsi des témoins linguistiquement et sociologiquement hybrides, qui ont, depuis longtemps, mis les critiques au défi de comprendre les modalités de leur réception dans le milieu de la cour, pour lequel ils ont été produits et où ils ont été lus et conservés dans le courant des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles.

L'objet de notre étude est donc double : d'une part, décrire et étudier pour la première fois le corpus des gloses bilingues à l'*Ovide moralisé* ; d'autre part, rendre compte de sa présence dans les manuscrits susmentionnés et comprendre sa fonction dans la diffusion de l'*Ovide moralisé* au sein de la haute aristocratie française. Après une présentation générale consacrée à l'analyse de la tradition manuscrite des gloses et à l'examen du milieu intellectuel et idéologique dans lequel elles ont été produites (chapitre VIII), nous mènerons une étude systématique du corpus afin d'observer, mythe par mythe, les formes de son interaction avec l'*Ovide moralisé* et les conditions de l'élaboration de sa cohérence discursive interne (chapitre IX). Nous nous essaierons ensuite à proposer une interprétation générale du sens de l'*Ovide moralisé*, en décrivant d'une part les diverses fonctions remplies par le corpus des gloses, et en soulignant d'autre part comment celui-ci contribue à mettre en exergue les caractéristiques essentielles du texte vernaculaire, à savoir sa dimension topologique, satirique et édifiante, et la prégnance de l'identité franciscaine de son auteur sur le projet de moralisation qu'il représente (chapitre X). Enfin, nous consacrerons le dernier chapitre à l'étude des interactions entre l'œuvre et ses publics, envisagées à la lumière des traces de sa réception que constituent les gloses de nos manuscrits : nous envisagerons d'abord, dans une perspective synchronique, la double destination et la double réception (à la fois laïque et cléricale) du texte, ainsi que la place de l'oralité dans sa diffusion, puis nous examinerons, dans une perspective diachronique, l'évolution du corpus des gloses conformément à la mutation des goûts de lecture aristocratiques dans le courant du XIV<sup>e</sup> siècle (chapitre XI). L'ensemble de ces réflexions nous permettra de situer l'*Ovide moralisé* par rapport au processus de vernacularisation de la culture cléricale, en cours dans les milieux de la haute aristocratie française sous le règne des derniers Capétiens, et d'évaluer l'attitude des clercs ayant composé et glosé notre corpus à l'égard de cette transformation socio-culturelle.

Quoiqu'encore abondantes jusqu'à la fin de l'*Ovide moralisé*, les gloses se font progressivement plus clairsemées<sup>20</sup>, mais surtout, la proportion de rubriques françaises et de citations des *Métamorphoses* tend à devenir largement majoritaire au fil des livres, par rapport aux gloses offrant des citations d'autorités et des commentaires. En l'absence d'édition critique intégrale, nous avons décidé de borner notre étude aux gloses du seul premier livre, qui ont fait l'objet, quant à elles, d'une édition récente<sup>21</sup>. Bien qu'il eût sans aucun doute produit d'intéressants résultats, l'examen détaillé de la totalité du corpus aurait représenté une masse de travail considérable, tout à fait disproportionnée par rapport au projet d'étude synthétique qui est le nôtre. Il n'en demeure pas moins que nous appelons de nos vœux la réalisation de l'édition critique intégrale des gloses : elle permettrait un examen exhaustif du corpus, utile pour affiner les conclusions que nous présentons aujourd'hui – sans, nous l'espérons, les invalider –, mais aussi, plus généralement, pour enrichir notre vision de la réception de l'*Ovide moralisé*.

Signalons encore que, le manuscrit *F* ayant été découvert après la réalisation de l'édition critique de Jean-Baptiste Guillaumin et après l'achèvement de notre propre travail, nous n'avons pas été en mesure de le traiter à l'égal des trois autres manuscrits. Si nous l'avons évidemment pris en compte dans notre tentative d'établissement du *stemma codicum* au chapitre VIII, nous n'avons pas estimé nécessaire d'intégrer ses variantes à notre lecture détaillée des gloses au chapitre IX : nous nous y sommes borné à signaler, chaque fois que c'était utile, si une glose était présente ou non dans le manuscrit *F*. Quant aux deux derniers chapitres de notre étude, ils ne se trouvent en rien bouleversés par la découverte de ce nouveau manuscrit – si ce n'est à la dernière section du chapitre XI, intitulée « Un corpus en évolution » et consacrée à la comparaison des deux versions conservées de la glose, dans laquelle les *marginalia* du manuscrit *F* ont été étudiés en détail.

Par convention, les gloses sont identifiées par le numéro de vers qui leur est attribué dans l'édition de Jean-Baptiste Guillaumin, c'est-à-dire

<sup>20</sup> La cause de la relative raréfaction des gloses demeure un mystère, même si l'on peut supposer que la longueur de l'*Ovide moralisé* aura quelque peu entamé l'enthousiasme du glosateur.

<sup>21</sup> « Édition des gloses », éd. Jean-Baptiste Guillaumin, dans *L'Ovide moralisé. Livre 1, op. cit.*, t. II, p. 231-307.

par le vers de l'*Ovide moralisé* auquel chaque glose se rattache. Lorsque le rattachement d'une glose à un vers précis du texte est présenté de manière hypothétique par l'éditeur (en italique dans l'édition), par exemple en cas de glose visiblement mal placée dans les manuscrits, nous faisons précéder le numéro de vers d'un astérisque. Il est ainsi possible de distinguer entre les gloses dont le placement est attesté dans la tradition manuscrite et celles dont le placement résulte d'une correction d'éditeur.

Le texte de l'*Ovide moralisé* est cité, pour le premier livre, dans la nouvelle édition réalisée par l'équipe «Ovide en français». Pour les autres livres, il est cité dans l'édition classique de Cornelis De Boer. Les vers du premier livre sont référencés sans indiquer le numéro du livre (v. 1345). Pour tous les autres livres, le numéro du livre est systématiquement renseigné (xv, v. 1345). Le texte et la traduction des *Métamorphoses* d'Ovide sont cités dans l'édition de Georges Lafaye<sup>22</sup>. Le texte biblique et ses variantes sont cités dans l'édition Fischer-Weber, qui constitue actuellement l'édition de référence de la Vulgate<sup>23</sup>; en cas de variante significative, le texte biblique est contrôlé dans l'édition imprimée en 1480-1481 à Strasbourg par Adolf Rusch<sup>24</sup>, qui offre un reflet plus fidèle de la tradition médiévale des Écritures<sup>25</sup>. C'est dans l'édition Rusch également que nous consultons la *Glossa Ordinaria*. Enfin, sauf mention contraire, la traduction du texte biblique est citée d'après la Bible pastorale<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Ovide, *Les Métamorphoses. Tome 1 (livres 1-v)* [1928], éd. et trad. Georges Lafaye, 6<sup>e</sup> tirage, Paris, Les Belles Lettres, 1980.

<sup>23</sup> *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem* [1969], éd. Bonifatius Fischer et Robert Weber, 4<sup>e</sup> éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

<sup>24</sup> *Biblia latina cum glossa ordinaria*, éd. Adolf Rusch, 4 t., Strasbourg, 1480-1481. Signalons que dans l'exemplaire que nous avons consulté, la foliotation des trois premiers tomes est discontinue (t. I folioté de 1 à 253; t. II folioté de 1 à 326; t. III folioté de 1 à 340); en revanche, la foliotation du quatrième tome est continue (t. IV folioté de 919 à 1210), mais erronée (le premier folio devrait porter le numéro 920, et non 919). Exemplaire consulté: Erfurt-Gotha [Allemagne], Bibliothèque de recherche de l'Université, Inc 83 (1-4), consultable en ligne. <[https://archive.thulb.uni-jena.de/ufb/receive/ufb\\_cbu\\_00000254/255/256/227](https://archive.thulb.uni-jena.de/ufb/receive/ufb_cbu_00000254/255/256/227)>

<sup>25</sup> L'apparat de l'édition Fischer-Weber n'enregistre pas les variantes de la correction réalisée en 1226 à l'Université de Paris, qui représente pourtant la version la plus autorisée du texte biblique à la fin du Moyen Âge. Pour notre étude, l'édition Rusch demeure donc une référence incontournable. Voir à ce sujet: *Identifier sources et citations*, éd. Jacques Berlioz, Turnhout, Brepols, 1994, p. 15-16.

<sup>26</sup> *Bible pastorale*, éd. par les moines de Maredsous, Turnhout, Brepols, 1997.

## CHAPITRE VIII

## PRÉSENTATION GÉNÉRALE DU CORPUS

**LA TRADITION MANUSCRITE DES GLOSES  
À L'OVIDE MORALISÉ ET L'HISTOIRE DU TEXTE**

Dans l'introduction à son édition des gloses de l'*Ovide moralisé*, Jean-Baptiste Guillaumin a étudié la tradition manuscrite du corpus en prenant en compte les trois manuscrits dont il avait alors connaissance (*A*<sup>1</sup>, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup>)<sup>1</sup>. Attendu que, depuis la publication de l'édition Guillaumin, un quatrième manuscrit glosé (*F*) a été découvert, il convient de reprendre l'examen de la tradition manuscrite à nouveaux frais: le lecteur constatera que, si notre analyse confirme, dans l'ensemble, les conclusions de Jean-Baptiste Guillaumin, elle permet de situer le manuscrit *F* récemment découvert au sein de la tradition manuscrite des gloses. Dans les pages suivantes, nous reprenons donc d'abord en détail l'étude des relations génétiques unissant les manuscrits afin d'aboutir à la proposition d'un *stemma codicum* prenant en compte l'ensemble des témoins glosés<sup>2</sup>. Cette analyse philologique nous permettra, dans un second temps, de mieux comprendre la genèse des gloses et d'observer la proximité intellectuelle remarquable entre l'auteur de l'*Ovide moralisé* et son glosateur.

---

<sup>1</sup> Cf. Jean-Baptiste Guillaumin, « Les gloses du livre I de l'*Ovide moralisé* », *op. cit.*

<sup>2</sup> Afin de permettre au lecteur un contrôle aisé de la *varia lectio*, nous indiquons, pour chaque leçon du manuscrit *F*, l'emplacement exact de la glose (numéro de folio et marge). Signalons que le manuscrit *F* est acéphale: les deux premiers folios manquent, couvrant les vers 1-185 de l'*Ovide moralisé*. La première glose conservée dans le manuscrit *F* est donc la glose 204 de l'édition Guillaumin.

## Les relations stemmatiques des manuscrits

La tradition manuscrite des gloses à l'*Ovide moralisé* est composée de quatre manuscrits: *A*<sup>1</sup> (ca 1315-1320), *F* (xv<sup>e</sup> siècle), *G*<sup>1</sup> (ca 1400) et *G*<sup>3</sup> (ca 1480). D'après la répartition chronologique des manuscrits, il serait possible d'envisager que le corpus des gloses conservé dans le manuscrit *A*<sup>1</sup> soit le modèle des gloses conservées dans les manuscrits *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup>. L'hypothèse pourrait même être avancée que le manuscrit *A*<sup>1</sup> ait été le support original utilisé par l'auteur des gloses. Ces deux hypothèses doivent pourtant être écartées d'emblée.

### *Le manuscrit A<sup>1</sup> n'est pas le manuscrit original des gloses*

Le texte présenté par le manuscrit *A*<sup>1</sup> – le plus ancien témoin conservé de l'*Ovide moralisé* – ne constitue pas l'original du corpus des gloses, mais est déjà le fruit d'un acte de copie. Il est possible de soutenir cette affirmation par des indices de nature philologique et codicologique.

La glose 98 se rapporte aux vers suivants de l'*Ovide moralisé*, où l'auteur considère l'emploi de la forme plurielle *dii* par Ovide :

Ovides a sa commençaille  
 Apele en plurier Dieu et dit :  
 «Aidiez, dieux, a fere cest dit,  
 Qui vous et les formes muastes  
 Quant a nouviaux cors les donnastes  
 Si faites des le creement  
 Du monde continuelment  
 Perpetuer jusqu'a mon temps  
 Cest present ditié que j'entens.» (v. 98-106)

Présente dans l'ensemble des manuscrits à l'exception du manuscrit florentin, la glose 98 consiste en une citation des *Métamorphoses* (Ov., *Mét.* I, 2-4) :

Dii, coeptis, nam uos mutastis et illas,  
 aspirate meis primaque ab origine mundi  
 Ad mea perpetuum deduci te tempora carmen

Dans le seul manuscrit *A*<sup>1</sup>, la citation est interrompue par un commentaire glissé entre les vers 3 et 4 du texte antique, qui brise la logique syntaxique de la phrase latine et forme une sorte de glose en cascade. S'inspirant peut-être des arguments traditionnellement employés par les polémistes

antijuifs des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles pour démontrer la Trinité<sup>3</sup>, le glosateur y souligne l'emploi du nom *Elohim* au pluriel (qu'il traduit par *dii* en latin), suivi d'un verbe au singulier, dans la version hébraïque du premier verset de la Genèse: «Sic Moyses in principio Genesis in Hebraeo: Berexit bara Heloym, quod Latino sonat sermone "In principio creauit Dii" [...]». Cette remarque débouche sur une réflexion théologique mettant en contraste l'unité de la substance et la pluralité des personnes de la Trinité: «in plurali notans pluralitatem non substantiarum aut essentialium, sed pluralitatem personarum quae in trinitate sunt.»<sup>4</sup> Étant entendu que les vers 100-106 correspondent à la traduction de Ov., *Mét.* 1, 2-4, il apparaît que le commentaire grammatical du glosateur porte sur le vers 99: «Apele en plurier Dieu et dit.» Or, la diffraction de la tradition manuscrite témoigne du fait que ce vers a posé une difficulté à de nombreux copistes, probablement en raison du caractère épineux de ce passage sur le plan de l'orthodoxie<sup>5</sup>. Le copiste du manuscrit *A*<sup>1</sup> semble en particulier ne pas l'avoir compris et note: «Apele premier dieu et dit.» Le manuscrit *A*<sup>1</sup> présente donc une situation de décalage remarquable entre, d'une part, la leçon fautive du texte vernaculaire – qui ne fait pas référence à l'appellation de Dieu «en plurier» – et, d'autre part, la glose discutant l'emploi du mot *dieu* au pluriel et se révélant donc parfaitement cohérente avec le texte original de l'*Ovide moralisé*. Sans qu'il s'agisse là d'une preuve définitive<sup>6</sup>, la présence de la glose 98 tend donc à indiquer que le manuscrit *A*<sup>1</sup> n'est pas l'original des gloses, mais une copie, puisque l'auteur des gloses n'aurait pas pu développer son commentaire sur la base de la leçon fautive conservée dans le manuscrit considéré.

Par ailleurs, nous notons également, dans le manuscrit *A*<sup>1</sup>, quelques décalages entre la disposition des gloses sur la page manuscrite et la section

<sup>3</sup> Cf. Gilbert Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge* [1990], Paris, Cerf, 1999, p. 490-491.

<sup>4</sup> Conformément à la notion de consubstantialité des personnes de la Trinité, introduite dans le symbole par les évêques du premier concile de Nicée (325), contre la position d'Arius, qui voit dans le Fils une personne d'une substance différente de celle du Père.

<sup>5</sup> Cf. Paule Demats, *Fabula, op. cit.*, p. 163-164; «Notes critiques», dans *L'Ovide moralisé. Livre 1, op. cit.*, t. II, p. 309-455, p. 311.

<sup>6</sup> Il serait en effet possible de considérer que le commentaire du glosateur porte directement sur l'emploi de la forme plurielle *dii* par Ovide (*Mét.* 1, 2), ou sur celui de la forme *dieux* dans la traduction française du texte ovidien (v. 100).

du texte à laquelle celles-ci se rapportent. Ainsi, les gloses 84, 90, 98 et 107 (Jn 1.1, 3-4 / Macr., *In Somn.* 1, 6, 8 / Ov., *Mét.* 1, 2-4 / Gn 1.1 / Ps.-Ov., *Vet.* 3, 68-69) sont rassemblées en un seul bloc continu de texte dans le manuscrit *A*<sup>1</sup>, placé au folio 16v, dans la marge de la colonne a. Le début de cette glose est situé à hauteur du vers 90 (« Il n'iert riens fors lui seulement »), ce qui correspond bien à la citation initiale de Jn 1.1 : « In principio erat Verbum etc. » Cependant, le copiste du manuscrit *A*<sup>1</sup> ayant copié l'ensemble de ces matériaux textuels à la suite, les citations se trouvent progressivement décalées par rapport au texte vernaculaire ; en particulier, la citation de Ov., *Mét.* 1, 2-4 ne fait pas face aux vers correspondants de l'*Ovide moralisé* (v. 100-106) en haut de la colonne b, mais elle se lit en regard du vers 94 dans la colonne a. Le vers 94 et les vers 100-106 étant séparés par une miniature et une lettrine, la citation des *Métamorphoses* se trouve ainsi très éloignée, sur le plan visuel, de la section du texte vernaculaire à laquelle elle se rapporte. À l'inverse, les manuscrits *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> présentent séparément ces matériaux textuels, et chaque citation est disposée à son emplacement propre – en particulier, la citation des *Métamorphoses* se trouve en face des vers correspondants de l'*Ovide moralisé*. Il faut donc conclure que le copiste du manuscrit *A*<sup>1</sup> avait sous les yeux – comme les copistes des manuscrits *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> – un modèle où les différentes citations étaient dispersées au long du texte et qu'il les a recopiées l'une à la suite de l'autre en une seule glose continue ; à l'inverse, les copistes des manuscrits *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> ont respecté la disposition des gloses présentée par leur modèle. Ainsi, le manuscrit *A*<sup>1</sup> ne semble pas pouvoir être considéré comme le manuscrit original des gloses.

### **Le manuscrit *A*<sup>1</sup> n'est pas le modèle des manuscrits *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup>**

Des arguments philologiques permettent en outre d'affirmer que le manuscrit *A*<sup>1</sup> n'est pas le modèle des manuscrits *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup>. En effet, le manuscrit *A*<sup>1</sup> présente une série d'erreurs séparatives manifestement issues de la plume du copiste, tandis que les autres manuscrits donnent la bonne leçon, ou une leçon qui semble mieux refléter l'ancêtre de la tradition.

La glose \*45 donne la leçon *regerit* dans le manuscrit *A*<sup>1</sup> (< *regerere*), *tetigit* dans le manuscrit *G*<sup>1</sup> (< *tangere*) et *tegit* dans le manuscrit *G*<sup>3</sup> (< *tegere*) ; la glose est absente du manuscrit *F*. Or, la leçon d'origine peut être supputée à partir de la source de la glose. On lit en effet *tegat*

(< *tegere*) dans *l'Entheticus maior* de Jean de Salisbury: «Rem veram tegat interdum fallacia verbi.»<sup>7</sup> De toute évidence, le manuscrit *A*<sup>1</sup> présente ici une faute de copie, alors que les manuscrits *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> ont eu accès à un modèle conservant le verbe *tegere*, qui reflète le texte original. De même, le manuscrit *A*<sup>1</sup> donne la leçon *non*, alors que les manuscrits *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> donnent *namque*, leçon conforme au texte original de la citation: «Abdita namque placent, vilescunt cognita vulgo.»<sup>8</sup> La tournure négative *non placent* constitue évidemment un contresens par rapport à la tournure positive du texte original.

La glose 410 donne la leçon *certus* dans le manuscrit *A*<sup>1</sup>, alors qu'elle donne *rectus* dans les manuscrits *F* (fol. 4ra), *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup>. La leçon *certus* n'offre pas un sens satisfaisant, puisque la glose propose un commentaire de la position corporelle de l'homme. Ce dernier, explique le glosateur, se tient debout parce qu'il a été façonné à l'image de Dieu, qui se tient droit (*rectus*) et n'est pas courbé vers les vices: «secundum corpus etiam similis est homo Deo quia Deus rectus est et non curuatur ad uitia.»

La glose \*893 donne la leçon *confundentur* dans le manuscrit *A*<sup>1</sup>, alors qu'elle donne *confondantur* dans le manuscrit *F* (fol. 6va) et *confundantur* dans les manuscrits *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> – leçons conformes au texte original de la citation (Ps 96.7): «confundantur universi qui serviunt sculptili qui gloriantur in idolis adorate eum omnes dii.»

La glose \*952 donne la leçon *ingregitur*, forme non attestée par les dictionnaires, dans le manuscrit *A*<sup>1</sup>, alors qu'elle donne *ingreditur* dans les manuscrits *F* (fol. 7ra), *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> – leçon conforme au texte de la Vulgate (Is 1.23): «pupillo non iudicant et causa viduae non ingreditur ad eos.»

La glose 1288 donne la leçon *tempus* dans le manuscrit *A*<sup>1</sup>, alors qu'elle donne *recipere* dans les manuscrits *F* (fol. 8va), *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup>. Non seulement la leçon *tempus* est irrecevable sur le plan syntaxique, mais en plus la leçon *recipere* est conforme au texte original du *Décret* de Gratien: «ubi uulnus infixum est, medicina est adhibenda, qua possit recipere sanitatem.»<sup>9</sup>

Il est inutile de multiplier les exemples: les cas que nous avons relevés – où le manuscrit *A*<sup>1</sup> présente une leçon fautive, alors que les manuscrits *F*,

<sup>7</sup> Jean de Salisbury, *Entheticus maior and minor*, éd. Jan van Laarhoven, Leiden / New York / Copenhague, Brill, 1987, vol. 1, p. 119: *Enth. mai.*, v. 193.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 119: *Enth. mai.*, v. 191.

<sup>9</sup> *Decret. Grat.* II, causa 1, q. 1, c. 18, dans *Corpus iuris canonici*, éd. Emil Friedberg, Leipzig, Tauchnitz, 1879-1881, t. 1, col. 363.

$G^1$  et  $G^3$  donnent la bonne leçon – prouvent sans ambiguïté le fait que le manuscrit  $A^1$  n'est pas le modèle des manuscrits  $F$ ,  $G^1$  et  $G^3$ .

### Les manuscrits $F$ , $G^1$ et $G^3$ ont un modèle commun

L'examen de la *varia lectio* révèle que les manuscrits  $F$ ,  $G^1$  et  $G^3$  ont un modèle commun. En effet, ils présentent une série d'erreurs conjonctives, tandis que le manuscrit  $A^1$  donne une leçon semblant mieux refléter l'ancêtre de la tradition.

La glose \*13 présente la même lacune dans les manuscrits  $G^1$  et  $G^3$  (la glose est absente du manuscrit  $F$ ) : le mot *inutilitas* y fait défaut, alors que le manuscrit  $A^1$  donne ce mot et offre donc seul une phrase pourvue de sens. Si la leçon *inutilitas* n'est pas conforme au texte de la Vulgate *quae utilitas*, elle fournit cependant un sens très proche et parfaitement satisfaisant : « sapientia absconsa et thesaurus invisus quae utilitas in utrisque » (Si 20.32).

La glose \*45 donne les leçons *prouersioribus* dans le manuscrit  $G^1$  et *peruersoribus* dans le manuscrit  $G^3$  (la glose est absente du manuscrit  $F$ ), alors qu'elle donne *professoribus* dans le manuscrit  $A^1$  – leçon conforme au texte original de la citation : « Ait a philosopho fabulam non oportuisse confingi, quoniam nullum figmenti genus ueri professoribus conueniret. »<sup>10</sup> Les deux leçons fautives remontent probablement à un même modèle erroné, dont les copistes des manuscrits  $G^1$  et  $G^3$  auront diversement résolu l'abréviation initiale : *p barré / p barré courbe* suivi de *uersoribus*.

La glose 1267 donne la leçon *tremiscant* dans les manuscrits  $F$  (fol. 8va),  $G^1$  et  $G^3$ , alors qu'elle donne *contremiscunt* dans le manuscrit  $A^1$  – leçon quasiment conforme au texte original de la citation (Job 26.11) : « columnae caeli contremescunt et pavent ad nutum eius. » Par ailleurs, la référence au chapitre biblique est erronée dans les manuscrits  $F$ ,  $G^1$  et  $G^3$  (« xvi° (ca°) »), alors qu'elle est correcte dans le manuscrit  $A^1$  (« xxvi° »).

Signalons encore deux cas, moins significatifs, de déclinaison erronée. La glose 229 donne la leçon *disposita* dans les manuscrits  $F$  (fol. 3ra),  $G^1$  et

<sup>10</sup> « Colotès dit qu'un philosophe n'aurait pas dû inventer une fiction, parce qu'aucune sorte d'affabulation ne convient à des hommes qui professent le vrai. » Macrobe, *Commentaire au Songe de Scipion*, livre 1, éd. et trad. Mireille Armisen-Marchetti, Paris, Les Belles Lettres, 2001, p. 5 : 1, 2, 4.

$G^3$ , alors qu'elle donne *dispositam* dans le manuscrit  $A^1$  – leçon conforme au texte original de la citation (Ov., *Mét.* I, 32) : « sic ubi dispositam quis fuit ille deorum. » Décliné au nominatif ou à l'ablatif, le participe parfait passif *disposita* ne se trouve pas accordé en cas avec le substantif auquel il se rapporte au vers suivant, *congeriem*, décliné à l'accusatif. La glose 952 donne la leçon *pupillos* dans les manuscrits  $F$  (fol. 7ra),  $G^1$  et  $G^3$ , alors qu'elle donne *pupillo* dans le manuscrit  $A^1$  – leçon conforme au texte original de la citation (Is 1.23) : « pupillo non iudicant et causa viduae non ingreditur ad eos. » La forme *pupillos*, déclinée à l'accusatif, ne correspond pas à la construction grammaticale de la tournure employée dans le texte biblique : *iudicare* + ablatif.

Cette sélection d'erreurs conjonctives prouve que les manuscrits  $F$ ,  $G^1$  ou  $G^3$  ont un ancêtre en commun et qu'ils appartiennent donc tous trois à une même branche de la tradition manuscrite des gloses. En outre, l'absence de ces fautes dans le manuscrit  $A^1$  – dont certaines ne peuvent être corrigées *ex ingenio* – permet d'exclure l'hypothèse que le manuscrit  $A^1$  ait eu l'un des trois autres témoins pour modèle, ce qui confirme donc relativement la datation externe des manuscrits du corpus.

### *Les manuscrits F et G<sup>1</sup> ont un modèle commun*

L'examen de la *varia lectio* révèle que les manuscrits  $F$  et  $G^1$  ont un modèle commun, qui n'est pas le manuscrit  $G^3$ . En effet, ils présentent une série d'erreurs conjonctives, tandis que le manuscrit  $G^3$  donne une leçon semblant mieux refléter l'ancêtre de la tradition.

La glose 204 donne la leçon *oui dimidius* dans les manuscrits  $F$  (fol. 3ra) et  $G^1$ , alors qu'elle donne *ouum diuidens* dans le manuscrit  $G^3$  – leçon conforme au texte original de la citation (Commentaire Vulgate Met I, accessus / 26-27). En outre, la leçon *oui dimidius* est grammaticalement erronée et n'offre pas un sens satisfaisant.

La glose 280 donne les leçons *passum*, *ullis* et *mundi* dans les manuscrits  $F$  (fol. 3rb) et  $G^1$ , alors qu'elle donne *passim*, *illis* et *mundum* dans le manuscrit  $G^3$  – leçons conformes au texte original de la citation (Ov., *Mét.* I, 57, 58 et 60) : « his quoque non passim mundi fabricator habendum / aera permisit; uix nunc obsistitur illis / [...] quin lanient mundum; tanta est discordia fratrum. » De même, la glose 324 donne *repet(i)o* dans les manuscrits  $F$  (fol. 3va) et  $G^1$ , alors qu'elle donne *Iapeto*

dans le manuscrit  $G^3$  – leçon conforme au texte original de la citation (Ov., *Mét.* 1, 82): «quam satus Iapeto, mixtam pluuiialibus undis.»<sup>11</sup>

La glose 295 présente la même lacune dans les manuscrits  $F$  (fol. 3va) et  $G^1$ : le mot *deorum* y fait défaut, alors que le manuscrit  $G^3$  donne la leçon *formas deorum intelligunt*, plus satisfaisante du point de vue du sens. De même à la glose 2975, le mot *numquam* fait défaut dans les manuscrits  $F$  (fol. 17ra) et  $G^1$ , alors que le manuscrit  $G^3$  donne une leçon complète *tornatilis numquam indigens* – leçon conforme au texte original de la citation (Ct 7.2): «umbilicus tuus crater tornatilis numquam indigens poculis.»

La glose 952 donne la leçon *enim iudicant* dans les manuscrits  $F$  (fol. 7ra) et  $G^1$ , alors qu'elle donne *non iudicant* dans le manuscrit  $G^3$  – leçon conforme au texte original de la citation (Is 1.23): «pupillo non iudicant et causa viduae non ingreditur ad eos.» La tournure positive *enim iudicant* constitue évidemment un contresens par rapport à la tournure négative du texte original.

La glose 2990 donne la leçon *dyane* dans les manuscrits  $F$  (fol. 17ra) et  $G^1$ , alors qu'elle donne *dané* dans le manuscrit  $G^3$ . S'agissant d'un commentaire spirituel du mythe de Phébus et Daphné («Ceste fuite de Dané qui n'ose attendre son ami signifie [...]»), la leçon *dyane* est évidemment fautive.

La glose \*3286 donne la leçon *amoris est misericordiae* dans les manuscrits  $F$  (fol. 18vb) et  $G^1$ , alors qu'elle donne *amoris et misericordiae* dans le manuscrit  $G^3$ . La leçon *est* est grammaticalement erronée et n'offre pas un sens satisfaisant: «De maioritate amoris et misericordiae Dei loquitur Ps. dicens [...]»

Cette sélection d'erreurs conjonctives prouve que les manuscrits  $F$  et  $G^1$  ont un ancêtre commun et qu'au sein de la branche rassemblant

<sup>11</sup> Il convient d'admettre que les erreurs dans les citations des *Métamorphoses* ne constituent pas une preuve définitive de la nature des relations stemmatiques entre les manuscrits, puisque le copiste du manuscrit  $G^3$  a très bien pu corriger une leçon fautive de son modèle à l'aide d'un manuscrit de contrôle conservant le texte d'Ovide. La glose 295 tend en tout cas à confirmer que les lecteurs du manuscrit  $G^3$  ont veillé à la correction du texte latin: la leçon *neu regio* – conforme au texte original de la citation (Ov., *Mét.* 1, 72) – se lit dans le manuscrit  $A^1$ ; la leçon fautive *nam regio* se lit dans les manuscrits  $F$  et  $G^1$ ; quand au manuscrit  $G^3$ , il présente la leçon *neu regio*, écrite par une autre main que celle du copiste, après grattage du texte d'origine (sans doute *nam regio*).

les trois manuscrits *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup>, ils appartiennent donc à une même sous-branche de la tradition manuscrite des gloses.

### *Les manuscrits F, G<sup>1</sup> et G<sup>3</sup> ne présentent pas de rapports de filiation directe*

Il reste à démontrer qu'il n'existe pas de filiation directe entre ces trois manuscrits : aucun d'eux ne peut être le modèle de l'un des deux autres. En effet, le manuscrit *F* présente une série d'erreurs séparatives, tandis que les manuscrits *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> donnent, en accord le cas échéant avec le manuscrit *A*<sup>1</sup>, une leçon semblant mieux refléter l'ancêtre de la tradition.

La glose 243 donne la leçon *titidemque*, mot non attesté, dans le manuscrit *F* (fol. 3rb), alors qu'elle donne *totidemque* dans les manuscrits *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> – leçon conforme au texte original de la citation (Ov., *Mét.* I, 45) : « utque duae dextra caelum totidemque sinistra. »

La glose 280 donne la leçon *quidem* dans le manuscrit *F* (fol. 3rb), alors qu'elle donne *habendum* dans les manuscrits *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> – leçon conforme au texte original de la citation (Ov., *Mét.* I, 57) : « his quoque non passim mundi fabricator habendum. »

La glose 305 donne les leçons *captatius* et *deerit* dans le manuscrit *F* (fol. 3va), alors qu'elle donne *capacius* et *deerat* dans les manuscrits *A*<sup>1</sup>, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> – leçons conformes au texte original de la citation (Ov., *Mét.* I, 76 et 77) : « sanctius his animal mentisque capacius altae / deerat adhuc et quod dominari in cetera posset. »

De même, le manuscrit *G*<sup>1</sup> présente des erreurs séparatives, tandis que les manuscrits *F* et *G*<sup>3</sup> donnent, en accord le cas échéant avec le manuscrit *A*<sup>1</sup>, une leçon semblant mieux refléter l'ancêtre de la tradition.

La glose 265 donne la leçon *apperte australe*, forme non attestée, dans le manuscrit *G*<sup>1</sup>, alors qu'elle donne *a parte australe* dans les manuscrits *F* (fol. 3rb) et *G*<sup>3</sup>.

La glose 2746, en français, donne la leçon *La tierce fleiche, .s. franchise, a deux pennons: l'un est franchise, l'autre est debonnaireté* dans le manuscrit *G*<sup>1</sup> (.s. est une abréviation pour *scilicet*, «à savoir»). La leçon est peu satisfaisante, du fait de la répétition du substantif *franchise*. Soulignons qu'il s'agit là d'une faute impossible pour un copiste à corriger *ex ingenio*. Les manuscrits *F* (fol. 16ra) et *G*<sup>3</sup> donnent quant à eux une leçon beaucoup plus satisfaisante : [...] *l'une est pacience (et) l'autre est debonnaireté*.

La glose 3037 donne la leçon *amat Phæbus* dans le manuscrit *G<sup>1</sup>*, alors qu'elle donne *Phæbus amat* dans les manuscrits *F* (fol. 17va) et *G<sup>3</sup>* – leçon conforme au texte original de la citation (Ov., *Mét.* I, 553): « hanc quoque Phœbus amat positaque in stipite dextra. » L'interversion des mots *Phæbus* et *amat* dans le manuscrit *G<sup>1</sup>* provoque un hiatus *quoque – amat* et donc l'élision de la voyelle finale de l'adverbe *quoque*; il est dès lors impossible de scander correctement l'hexamètre dactylique.

Le manuscrit *G<sup>1</sup>* présente également une série de variantes isolées qui, quoiqu'elles ne constituent pas des fautes, tendent à confirmer que ce témoin n'a pas pu être le modèle des manuscrits *F* et *G<sup>3</sup>*. La glose 410 donne ainsi la leçon *intelligentiam memoriam et diligentiam* dans le manuscrit *G<sup>1</sup>*, alors qu'elle donne *memoriam intelligentiam et dilectionem* dans les manuscrits *A<sup>1</sup>*, *F* et *G<sup>3</sup>*. De même, la glose 2737 donne la leçon *et sans charnel delit nasqui* dans le manuscrit *G<sup>1</sup>*, alors qu'elle donne *et sans charnel corruption nasqui* dans les manuscrits *F* et *G<sup>3</sup>*.

Enfin, le manuscrit *G<sup>3</sup>* présente à son tour des erreurs séparatives, tandis que les manuscrits *F* et *G<sup>1</sup>* donnent, en accord le cas échéant avec le manuscrit *A<sup>1</sup>*, une leçon semblant mieux refléter l'ancêtre de la tradition.

La glose 343 présente une lacune dans le manuscrit *G<sup>3</sup>*. Le mot *dic* y fait défaut, alors que les manuscrits *A<sup>1</sup>*, *F* (fol. 3vb) et *G<sup>1</sup>* donnent ce mot et citent donc le proverbe latin de façon complète: « Dic ubi tunc esset [...] »

La glose 2737 donne la leçon *cresciez vous et multipliez la terre et ampliez* dans le manuscrit *G<sup>3</sup>*, alors qu'elle donne *cresciez et vous multepiez et remplez la terre* dans les manuscrits *F* et *G<sup>1</sup>*. Cette dernière leçon est indubitablement meilleure sur les plans grammatical et sémantique.

La glose 2746 donne la leçon *ensuivent* dans le manuscrit *G<sup>3</sup>*, alors qu'elle donne *esmuevent* dans les manuscrits *F* et *G<sup>1</sup>*. La leçon *ensuivent* est manifestement fautive: « [...] l'un est gloutonnie et l'autre est luxure car ces deux choses esmeuvent l'omme a trop de divers pensers avoir. »

La glose 2861 donne la leçon *capit* dans le manuscrit *G<sup>3</sup>*, alors qu'elle donne *cupit* dans les manuscrits *F* et *G<sup>1</sup>* – leçon conforme au texte original de la citation (Ov., *Mét.* I, 490): « Phœbus amat uisaeque cupit conubia Daphnes. »

Le relevé des cas précédents de *varia lectio*, qui constituent à chaque fois des erreurs séparatives – dont certaines ne peuvent être corrigées *ex ingenio* –, nous permet d'établir le fait qu'aucun des manuscrits *F*, *G<sup>1</sup>*, *G<sup>3</sup>* n'a pour modèle l'un des autres manuscrits de sa branche, mais que

chacun a été copié sur la base d'un ou plusieurs manuscrit(s) aujourd'hui disparu(s).

### *Hypothèse de stemma codicum des gloses*

Résumons notre propos. L'examen de la *varia lectio* nous a permis d'établir un certain nombre de faits :

- la tradition manuscrite se divise en deux branches:  $A^1$  d'une part,  $F$ ,  $G^1$ ,  $G^3$  d'autre part.
- la deuxième branche de la tradition manuscrite se subdivise elle-même en deux branches:  $F$ ,  $G^1$  d'une part,  $G^3$  d'autre part.
- la tradition manuscrite n'offre aucun cas de filiation directe: aucun de nos témoins n'est le modèle ou la copie d'un autre des manuscrits conservés.

L'examen de trois derniers cas de *varia lectio* devrait permettre de jeter un éclairage définitif sur les relations unissant les manuscrits de notre corpus. La glose 1 se lit comme suit dans les trois manuscrits qui la conservent (elle est absente du manuscrit  $F$ ):

- manuscrit  $A^1$ : ad docendum, ad arguendum, ad corrigendum, ad erudiendum
- manuscrit  $G^1$ : ad docendum, ad arguendum, ad erudiendum
- manuscrit  $G^3$ : ad arguendum, ad corrigendum, ad erudiendum
- 2 Tm 3.16: ad docendum ad arguendum ad corrigendum ad erudiendum

La citation est lacunaire dans chacun des manuscrits  $G^1$  et  $G^3$ , mais ce sont des mots différents qui manquent dans l'un et l'autre des manuscrits. Étant entendu que le manuscrit  $A^1$  ne peut pas être le modèle des manuscrits  $G^1$  et  $G^3$ , il est donc nécessaire de postuler l'existence d'un modèle commun aux manuscrits  $G^1$  et  $G^3$ , par l'intermédiaire duquel la leçon *ad docendum* a été transmise au manuscrit  $G^1$  et la leçon *ad corrigendum* a été transmise au manuscrit  $G^3$ . Ce manuscrit, que nous désignons par la lettre  $x$ , remonte à l'ancêtre de la tradition manuscrite sans passer par le manuscrit  $A^1$  et est le modèle de la branche constituée par les manuscrits  $G^1$  et  $G^3$  (ainsi que par le manuscrit  $F$ ).

Voyons encore la glose \*432, qui se lit comme suit dans les quatre manuscrits du corpus (voir le fol. 4ra pour le manuscrit  $F$ ):

- manuscrit *A*<sup>1</sup>: Augustinus de disciplina christianorum : beluas Deus in faciem prostratas fecit
- manuscrit *F*: Augustinus de disciplina scolarium : Deus in faciem prostratas fecit
- manuscrit *G*<sup>1</sup>: Augustinus de disciplina scolarium : Deus in faciem prostratos fecit
- manuscrit *G*<sup>3</sup>: Augustinus de disciplina christianorum : beluas Deus in faciem prostratas fecit
- Augustinus, *De disciplina christiana*, 5: beluas enim Deus prostratas in faciem fecit<sup>12</sup>

Trois lieux variants doivent être observés: la sélection du complément du nom *disciplina* dans le titre du traité augustinien (*christianorum* >< *scolarium*); la présence ou l'absence du complément d'objet direct *beluas*; la validité grammaticale de l'accord du participe parfait passif avec le complément d'objet direct (*prostratas* >< *prostratos*). La leçon *scolarium* et la lacune du mot *beluas* constituent des erreurs conjonctives unissant les manuscrits *F* et *G*<sup>1</sup>. En revanche, la déclinaison erronée du participe au masculin *prostratos* constitue une erreur séparative isolant le manuscrit *G*<sup>1</sup> du manuscrit *F*. Il convient donc de postuler l'existence d'un modèle commun aux manuscrits *F* et *G*<sup>1</sup>, par l'intermédiaire duquel la leçon fautive *scolarium*, la lacune du mot *beluas* et la leçon correcte *prostratas* ont été transmises à ces deux manuscrits. Ce manuscrit, que nous désignons par la lettre *y*, remonte au manuscrit *x*, ancêtre de la deuxième branche de la tradition manuscrite, et est l'ancêtre de la sous-branche constituée par les manuscrits *F* et *G*<sup>1</sup>.

Cette hypothèse se trouve confirmée par l'examen de la glose 1288, qui se lit comme suit dans les quatre manuscrits du corpus (voir le fol. 8va pour le manuscrit *F*):

- manuscrit *A*<sup>1</sup>: LXXXII<sup>a</sup> di. c. plurimos : ferro ascindenda sunt uulnera
- manuscrit *F*: XXXII<sup>a</sup> di. ca<sup>o</sup> plurima : ferro abscindenda sunt uulnera
- manuscrit *G*<sup>1</sup>: XXXII<sup>a</sup> di. ca<sup>o</sup> plurima : abscindenda sunt uulnera
- manuscrit *G*<sup>3</sup>: XXXII<sup>a</sup> di. ca<sup>o</sup> plurimos : ferro abscindenda sunt uulnera
- *Decretum Gratiani*: [...] ferro necesse est ut abscidantur uulnera<sup>13</sup>

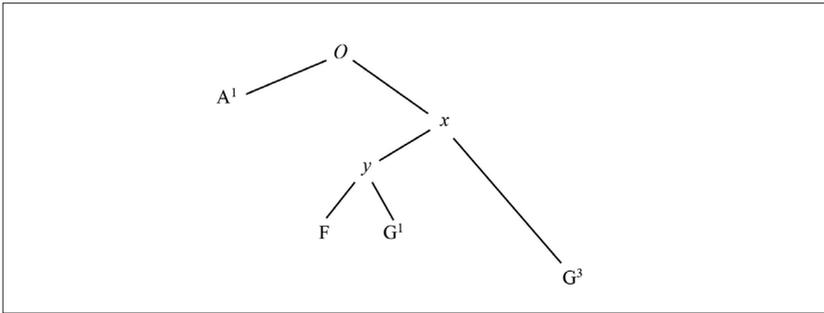
<sup>12</sup> Augustin d'Hippone, *Sermo de disciplina christiana*, éd. Roel Vander Plaetse, Turnhout, Brepols, 1969, p. 207-224 : 5, ligne 122.

<sup>13</sup> *Decret. Grat.* I, dist. 82, c. 4 (éd. Friedberg, t. I, col. 292).

Aucun témoin de la tradition manuscrite n'a correctement identifié la forme de l'adjectif verbal *abscondenda* restituée par l'éditeur Jean-Baptiste Guillaumin sur la base du verbe employé dans le texte du *Décret*<sup>14</sup>. La branche des manuscrits *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> partage une référence erronée au *Décret: distinctio* 32 au lieu de 82. La sous-branche des manuscrits *F* et *G*<sup>1</sup> présente une erreur commune sur le mot-vedette donné par le glosateur pour identifier le chapitre du *Décret: plurima* au lieu de *plurimos*<sup>15</sup>. Enfin, seul le manuscrit *G*<sup>1</sup> présente une lacune significative en omettant le mot *ferro*. L'étude de la *varia lectio* dans la glose 1288 confirme donc la nécessité de postuler l'existence des manuscrits *x* et *y* pour expliquer la diffusion des erreurs au sein du *stemma codicum*. Comme le suggère Marc-René Jung<sup>16</sup>, il est possible que l'un des manuscrits *x* ou *y* soit une copie aujourd'hui perdue de l'*Ovide moralisé* glosé, jadis conservée dans la Librairie du Louvre<sup>17</sup>.

Sur la base des observations précédentes, nous pouvons proposer un classement de la tradition manuscrite des gloses à l'*Ovide moralisé*.

Figure n° 1 – *Stemma codicum* des gloses à l'*Ovide moralisé*



<sup>14</sup> Le manuscrit *A*<sup>1</sup> donne la leçon *ascindenta*, forme non attestée dans les dictionnaires ; les manuscrits *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> donnent la leçon *abscondenda* (< *abscondere*), qui offre un sens très proche et parfaitement satisfaisant, mais qui ne correspond pas exactement au verbe employé dans le *Décret: abscondantur* (< *abscondere*).

<sup>15</sup> Signalons que le mot-vedette *plurimos* constitue d'ailleurs une erreur de référence : *plurimos* est le premier mot du chapitre 3 de la *distinctio* 82, et non du chapitre 4.

<sup>16</sup> Marc-René Jung, « L'*Ovide moralisé* glosé », *op. cit.*, p. 82-83.

<sup>17</sup> L'exemplaire, signalé par la mention « Ovide le Grant, rymé et moralisé, escript de lettre de note, glosé et mal historié ès marges, couvert de cuir blanc, à deux fermoirs de cuivre, à deux coulombes, escript en françois », apparaît dans plusieurs inventaires de la Librairie du Louvre entre 1373 et 1413. Cf. Jean-Baptiste Guillaumin, « Les gloses du livre I de l'*Ovide moralisé* », *op. cit.*, p. 215, n. 319.

### *Le manuscrit x, modèle de la seconde version de la glose*

La tradition manuscrite des gloses se divise donc en deux branches distinctes, correspondant à deux versions de la glose, représentées par le manuscrit *A'* d'une part et par les manuscrits *F*, *G'* et *G<sup>3</sup>* d'autre part. La différence la plus visible entre les deux branches concerne le nombre et la répartition des gloses. Pour des raisons et dans des circonstances qui, en l'état actuel de notre connaissance de la tradition manuscrite, nous échappent totalement, le manuscrit *A'* présente, pour les deux derniers tiers du livre 1, un état volontairement ou involontairement lacunaire de la glose : il compte environ quatre-vingts gloses du vers 1 au vers 1323, puis sept gloses seulement jusqu'à la fin du livre<sup>18</sup>. La version héritée du manuscrit *x* présente quant à elle un commentaire plus harmonieusement réparti tout au long du livre, puisqu'elle comprend environ cinquante gloses en commun avec le manuscrit *A'* ainsi que des gloses propres jusqu'au vers 1323, puis environ 200 gloses propres jusqu'au vers 4300.

Voici, en première analyse, quelques-unes des caractéristiques qui distinguent assez nettement les gloses communes aux deux branches de la tradition :

- les manuscrits des deux branches proposent des citations différentes comme glose aux mêmes vers du texte vernaculaire. Par exemple, la glose 1213 cite Jr 8.5-6, 23.10 et 9.2-3 dans le manuscrit *A'*, alors qu'elle cite Sg 14.24-26 dans les manuscrits *F* (fol. 8rb), *G'* et *G<sup>3</sup>*.
- les manuscrits des deux branches présentent les citations dans un ordre différent au sein d'une même glose. Par exemple, la glose 1282 donne les citations suivantes dans le manuscrit *A'* : Mi 7.2 ; Ps 13.1 ; Eccl 7.21 ; Jr 6.13, 15, 21. Elles sont disposées dans un ordre alternatif dans les manuscrits *F* (fol. 8va), *G'* et *G<sup>3</sup>* :

<sup>18</sup> L'éditeur des gloses compte neuf gloses dans le manuscrit *A'* pour les deux derniers tiers du livre 1, en plaçant la césure au vers 1323 (qui correspond à une lettrine dans les manuscrits) : glose \*1323 (deux citations), glose 1713, glose 1717 (commune à tous les manuscrits), glose 1723, glose 1837, glose 2331, glose 3552 (deux citations). Cf. Jean-Baptiste Guillaumin, « Les gloses du livre 1 de l'*Ovide moralisé* », *op. cit.*, p. 213. Nous rattachons quant à nous la glose \*1323 au premier tiers du livre, et ne comptons donc que sept gloses pour la fin du livre 1 : la comparaison de l'écart entre la glose \*1323 et celle qui la précède (glose 1288) avec l'écart entre la glose \*1323 et celle qui la suit (glose 1713) révèle que la césure dans le travail de copie des gloses intervient manifestement après la glose \*1323, et non avant.

Ps 13.1 ; Eccl 7.21 ; Mi 7.2 (la citation du seul verset Jr 6.13 est donnée à la glose 1765).

- les manuscrits des deux branches placent les mêmes gloses à des endroits différents du texte. Par exemple, la glose \*868 est placée face au vers 867 dans le manuscrit *A*<sup>1</sup>, mais elle se trouve en face des vers 896, 898 et 901 dans les manuscrits *F* (fol. 6va), *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup>.
- les manuscrits des deux branches présentent des versions spécifiques d'une même citation. Par exemple, la glose 562 présente une citation *in extenso* de Gn 20.2 et 31.35 dans le manuscrit *A*<sup>1</sup>, mais, dans les manuscrits *F* (fol. 4vb), *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup>, la citation se trouve réduite à une paraphrase du texte biblique<sup>19</sup>.

Pour autant, les deux versions de la glose semblent, dans certains cas, obéir à une logique paradoxale que nous qualifions de *proximité distante*. Par exemple, la glose \*952 présente dans tous les manuscrits la citation de Is 1.21-23 : « Ysa. 1<sup>o</sup> : Quomodo facta est meretrix ciuitas fidelis, plena iudicii? Iustitia habitauit in ea, nunc autem homicidae [...] ». Elle est suivie, dans le seul manuscrit *A*<sup>1</sup>, des citations de Jr 6.28-30 et Jr 9.3, 5-6, 8 : « Jerem. vi<sup>o</sup> : Omnes isti principes declinantum [...] », « Idem nono : De malo in malum egressi sunt [...] ». Au même endroit, les manuscrits *F* (fol. 6vb), *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> proposent une citation alternative de Os 4.1-2 (glose 955) : « Oseae iii<sup>o</sup> : Iudicium Domino cum habitatoribus terrae [...] ». Les citations de Jérémie sont donc remplacées, dans la deuxième branche de la tradition manuscrite, par une citation d'Osée. Or, ces deux ensembles de versets tirés des livres prophétiques présentent plusieurs points communs lexicaux et sémantiques : « iudicium Domino cum habitatoribus terrae » (Os 4.1) rappelle « quia Dominus proiecit illos » (Jr 6.30) ; « mendacium » (Os 4.2) rappelle « mendacium » (Jr 9.5) ; « sanguis sanguinem tetigit » (Os 4.2) rappelle « de malo in malum egressi sunt » (Jr 9.3). Par ailleurs, nous supposons que c'est sur la base de la

<sup>19</sup> Citation dans le manuscrit *A*<sup>1</sup> : « Gen. xx<sup>o</sup> : Dixit Abraham de Sara uxore sua “Soror mea est” propter timorem Abimelech regis Gerarae. Gen. xxxi<sup>o</sup> dixit Rachel ad Laban : Ne irascatur dominus meus quod coram se assurgere nequeo, quia iuxta consuetudinem feminarum nunc accidit mihi : sic delusa sollicitudo quaerentis est. Et quandoque nocet omnia uera loqui. » Paraphrase dans les manuscrits *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> : « Gen. xx<sup>o</sup> ca<sup>o</sup> : Quod dixit Abraham Abimelech regi Gerarae de Sara uxore sua quia soror sua esset etc. Item xxxi<sup>o</sup> ca<sup>o</sup> : Dixit Rachel patri suo Laban se pati menstruum etc. »

citation commune de Is 1.21-23 que le remplacement des citations de l'une à l'autre branche a été effectué. En effet, le blâme fait à l'épouse d'Osée (*fornicationum*, Os 1.2) évoque la condamnation formulée par Isaïe (*meretrix*, Is 1.21). La *Glossa Ordinaria* propose d'ailleurs, en commentaire à *non est misericordia* (Os 4.1), la glose suivante: «nec pupillo nec vidue nec ipsi Christo miserentur» (t. III, fol. 251v), qui rappelle de près le verset d'Isaïe: «pupillo non iudicant et causa uiduae non ingreditur ad illos» (Is 1.23). Il apparaît donc clairement que les manuscrits *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> représentent une branche distincte de la tradition des gloses, dont le remanieur a veillé à sélectionner des citations qui, quoiqu'elles soient différentes de celles conservées dans la branche représentée par le manuscrit *A*<sup>1</sup>, demeurent équivalentes du point de vue de leur signification. Conformément à la logique concordantielle de lecture parallèle de périopes distinctes<sup>20</sup>, les gloses des manuscrits *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> se substituent à celles du manuscrit *A*<sup>1</sup>, dont elles sont à la fois distantes et proches.

Le principe de la *proximité distante* et la coexistence de deux versions de la glose ne sont pas sans poser des problèmes d'ordre très concret, pour l'édition du corpus comme pour l'étude que nous entreprenons:

Les disparités entre les versions du corpus de gloses transmises respectivement par *A*<sup>1</sup> et par *G*<sup>13</sup> rendent l'édition difficile, et incitent même à se poser la question de la légitimité d'imprimer un texte unique. Il nous a toutefois semblé plus commode pour le lecteur de disposer de l'ensemble des gloses dans un seul document, avec des distinctions typographiques permettant de repérer immédiatement les manuscrits concernés<sup>21</sup>.

Le choix de l'éditeur est parfaitement compréhensible d'un point de vue pratique. C'est d'ailleurs celui que nous allons suivre dans le chapitre suivant, où nous étudierons toutes les gloses systématiquement et dans l'ordre chronologique du texte, en les considérant, qu'elles apparaissent dans le manuscrit *A*<sup>1</sup> ou dans les manuscrits *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup>, comme faisant partie d'un corpus homogène et en nous contentant de préciser leur provenance à chaque fois que nous l'estimerons utile. Ce principe de travail présente cependant l'inconvénient majeur de rendre quasiment invisible la systématité des différences entre les deux versions de la glose, comme nous allons le voir.

<sup>20</sup> Cf. p. 511-520.

<sup>21</sup> «Édition des gloses», éd. Jean-Baptiste Guillaumin, *op. cit.*, p. 231.

Notre étude nous amène en effet à prendre de la distance avec l'une des hypothèses formulées par Jean-Baptiste Guillaumin dans l'introduction à son édition. Ce dernier suppose trois interventions au moins dans l'histoire du texte :

[...] un noyau initial, portant sur un petit premier tiers, a pu être constitué sur l'un des tout premiers exemplaires du texte, puis repris et amplifié par le copiste de  $A^1$  (ou en tout cas dans le contexte culturel de la copie de  $A^1$ ) d'une part, et complété d'autre part pendant un demi-siècle, sur l'exemplaire d'origine ou sur une copie, pour aboutir au corpus commun à  $G^1$  et à  $G^3$ <sup>22</sup>.

La glose aurait donc existé en trois versions différentes : le commentaire original, perdu et réalisé peut-être sur l'archétype de l'*Ovide moralisé*<sup>23</sup> ; le remaniement de la branche représentée par le manuscrit  $A^1$  ; le remaniement de la branche représentée par les manuscrits  $F$ ,  $G^1$  et  $G^3$ . Quels sont les arguments avancés par l'éditeur ? Ils sont au nombre de deux et reposent d'une part sur le fait que les citations du *Breviloquium* de Bonaventure données dans le manuscrit  $A^1$  sont absentes des manuscrits  $F$ ,  $G^1$  et  $G^3$ , et d'autre part sur celui que certaines gloses communes entre les deux versions de la glose présentent des divergences :

Faut-il alors faire l'hypothèse d'une omission volontaire dans  $G^{13}$  due à une aversion particulière pour le docteur séraphique ? Cela paraît peu probable ; du reste, l'hypothèse d'une copie sélective expliquerait mal les divergences portant sur des gloses du même genre (certaines citations bibliques notamment). Il paraît donc plus vraisemblable de supposer deux remaniements parallèles d'un corpus initial commun<sup>24</sup>.

Ces arguments ne nous paraissent pas entièrement convaincants. Rien n'empêche en effet de penser que le glosateur de la version  $x$  a opéré une sélection dans le corpus des gloses – en retenant certaines, en écartant d'autres – tout en modifiant à sa guise certaines d'entre elles selon la logique de la *proximité distante*, en même temps qu'il en a encore ajouté

<sup>22</sup> *Id.*, « Les gloses du livre I de l'*Ovide moralisé* », *op. cit.*, p. 218.

<sup>23</sup> C'est le sentiment de Marc-René Jung : « Il me paraît en outre que les gloses latines remontent à l'original ». Marc-René Jung, « L'*Ovide moralisé* : de l'expérience de mes lectures à quelques propositions actuelles », dans *Ovide métamorphosé*, *op. cit.*, p. 107-122, ici p. 117.

<sup>24</sup> Jean-Baptiste Guillaumin, « Les gloses du livre I de l'*Ovide moralisé* », *op. cit.*, p. 217.

une série d'autres. Quant à la suppression des citations du *Breviloquium*, elle s'explique assez aisément si elle est considérée dans une vision globale de la version *x*, et il n'est en réalité nul besoin de postuler, dans le chef du second glosateur, une aversion spécifique pour Bonaventure. Les extraits du *Breviloquium* ne sont pas les seules citations d'autorités à être écartées : en même temps que celles-ci, ce sont une série d'autres citations tirées de la littérature universitaire, philosophique ou exégétique que le glosateur de la version *x* néglige. En fait, comme nous le montrerons plus loin sur la base d'une analyse contrastive des deux versions de la glose<sup>25</sup>, la version *x* se caractérise par une volonté très claire d'allègement et de simplification du commentaire marginal. Nous suggérerons que ce souci de simplification doit être considéré au regard des tendances connues de la réception médiévale de l'*Ovide moralisé* et des dynamiques littéraires et culturelles de la seconde moitié du xiv<sup>e</sup> siècle. Nous argumenterons que, dans cette perspective, la seconde version de la glose pourrait témoigner de l'évolution des goûts de lecture dans le courant du siècle, essentiellement caractérisée par un intérêt plus grand pour le discours tropologique d'une part, et par une attention accrue pour la matière mythologique, une inclination plus assumée vers le plaisir du texte et un respect plus marqué pour l'hypotexte latin d'autre part. Une telle évolution, à laquelle s'ajoute la possibilité émergente d'un accès direct et autonome du lecteur laïque aux manuscrits glosés de l'*Ovide moralisé*, nous amènera à formuler l'hypothèse que la rédaction de la version *x* de la glose doit être située vers la fin du xiv<sup>e</sup> siècle.

Pour l'heure, concluons en redisant que les arguments de Jean-Baptiste Guillaumin ne nous paraissent pas suffisamment forts pour emporter l'adhésion. Dès lors, en l'état actuel de nos connaissances, nous devons reconnaître qu'aucun indice de nature codicologique ou philologique ne permet de valider – ni d'ailleurs d'invalider – son hypothèse. Conformément aux bonnes pratiques heuristiques, nous proposons donc de suivre le principe d'économie, ou « rasoir d'Occam », selon lequel, en l'absence de preuves positives, il convient de préférer (c'est-à-dire considérer en premier, et non considérer comme nécessairement vraie) l'hypothèse suffisante la plus simple. Puisque rien ne prouve que le manuscrit *A'* conserve un remaniement de l'archétype des gloses, nous préférons, à l'hypothèse d'un double remaniement, celle, suffisante et plus économique, d'un remaniement

<sup>25</sup> Cf. p. 755-787.

unique: la version *x*, transmise par les manuscrits *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> – le manuscrit *A*<sup>1</sup> enregistrant quant à lui une copie, plus ou moins fidèle, de l'archétype. Il n'en demeure pas moins que nous prenons acte de l'impossibilité de trancher positivement la question. Nous veillerons par conséquent, dans la suite de notre exposé, à ne jamais écrire qu'une glose a été « ajoutée » ou « retranchée » dans la version *x*, mais simplement qu'elle y est présente ou absente – nous interdisant ainsi de suggérer au lecteur quelque hiérarchie que ce soit entre l'hypothèse de Jean-Baptiste Guillaumin et la nôtre.

## Proximité de l'auteur et du glossateur de l'*Ovide moralisé*

### *Le glossateur n'est pas l'auteur de l'Ovide moralisé*

Étant entendu que le manuscrit *A*<sup>1</sup>, copié vers 1315-1320 d'après les éditeurs de l'équipe « Ovide en français », est chronologiquement très proche de la période de composition supposée de l'*Ovide moralisé*<sup>26</sup> et que les gloses y semblent contemporaines de la copie du texte français<sup>27</sup>, étant également entendu que le manuscrit *A*<sup>1</sup> ne présente pas l'original des gloses et qu'il faut donc postuler l'existence d'un témoin plus ancien (peut-être l'archétype de l'*Ovide moralisé*), nous pouvons en conclure que les gloses ont été composées dans un temps extrêmement proche de la rédaction de l'*Ovide moralisé*<sup>28</sup>, voire nous demander si elles ne sont pas

<sup>26</sup> La composition de l'*Ovide moralisé* doit être placée avant 1328, et peut être située dans une fourchette entre 1315 et 1325. Cf. Richard Trachsler, « Auteur, milieu et date », dans *L'Ovide moralisé. Livre 1, op. cit.*, t. I, p. 182-192, ici p. 188.

<sup>27</sup> « Dans les trois manuscrits, la copie de ces gloses semble contemporaine de la copie du texte français: même si la recherche de concision qu'implique par définition ce type de paratexte passe par le recours à un module plus petit et à des abréviations plus fréquentes, l'écriture du glossateur semble correspondre à celle du texte français dans *A*<sup>1</sup> et dans *G*<sup>1</sup>. La différence est plus marquée dans *G*<sup>3</sup>, où l'on relève à première vue deux écritures différentes [...]; cependant, le fréquent passage d'une forme à l'autre au sein d'une même glose n'interdit pas de penser qu'il puisse là encore s'agir du même copiste recourant à deux présentations différentes et, quoi qu'il en soit, l'époque de la copie des gloses est manifestement contemporaine de celle de la copie du texte français. » Jean-Baptiste Guillaumin, « Les gloses du livre I de l'*Ovide moralisé* », *op. cit.*, p. 211.

<sup>28</sup> « Dans la mesure où les gloses du manuscrit *A*<sup>1</sup> – qui est le plus ancien témoin conservé – semblent contemporaines du texte français, on peut penser que la présence d'un tel corpus remonte à un contexte intellectuel proche de la rédaction et des premières lectures de l'*Ovide moralisé*. » *Ibid.*, p. 212.

de la main même de l'auteur du texte vernaculaire, qui aurait glosé son propre ouvrage.

Pour plusieurs raisons, cette dernière hypothèse ne nous paraît pas crédible. D'abord, la glose propose souvent des allégorèses autonomes de l'*Ovide moralisé*, comme nous le montrerons dans le cours de notre étude systématique; il paraît donc certain que les gloses sont indépendantes du texte vernaculaire. Ensuite, à plusieurs reprises, la glose « corrige » ou infléchit certains passages de l'*Ovide moralisé*: dans le mythe de Daphné, le glosateur s'efforce ainsi de rendre cohérent le récit fabuleux présenté dans le texte français<sup>29</sup>. De même, la glose 756 présente une citation des *Glosae super Boetium* de Guillaume de Conches (« plus nocet recedendo quam accedendo ») permettant de corriger l'affirmation erronée du texte français :

Ceste estoille est, si com moi samble,  
 Male et de nuisable nature,  
 Quar noif et gelee et froidure,  
 Grelles et tempestes seult faire  
 Venir en cest nostre emispaire  
 Et plus a l'aler qu'au venir. (v. 766-771)

C'est en effet au retour de son mouvement orbital, et non à l'aller, que la planète Saturne a l'influence climatique la plus néfaste, à l'image de la faucille (*cf.* v. 774), dont le tranchant n'exerce son action qu'au retour du geste de balancier effectué par le moissonneur<sup>30</sup>.

Enfin, la glose \*124 fournit un cas d'étude très intéressant. Alors qu'il évoque le baptême du Christ, l'auteur de l'*Ovide moralisé* entremêle dans ses vers deux passages distincts des Évangiles – ce qui fait dire à Joseph Engels que: « L'auteur cite probablement par cœur »<sup>31</sup>. Il donne d'abord une paraphrase de l'épisode du baptême de Jésus dans le Jourdain par Jean le Baptiste, puis il cite les paroles prononcées par Dieu lors de la transfiguration de Jésus devant ses disciples Pierre, Jacques et Jean :

Ausi fu li Sains Esperis,  
 Selonc l'Escripiture devine,  
 Veüz en forme columbine

<sup>29</sup> Voir notre analyse aux p. 645-647.

<sup>30</sup> *Cf.* « Notes critiques », *L'Ovide moralisé, op. cit.*, p. 329.

<sup>31</sup> Joseph Engels, *Études sur l'Ovide moralisé, op. cit.*, p. 88.

Sor lui, quant por nous netoier  
 Se fist en l'eaue baptoier.  
 La vois du Pere i fu oÿe  
 Venans jusqu'a humaine oÿe  
 Disant : « C'est mes Filz, mes amez ;  
 Oiez le tuit, vous qui m'amez. » (v. 124-132)

Certes, la voix de Dieu est également entendue dans l'épisode du baptême, mais le marqueur « Oiez le tuit » (v. 132), traduction de « ipsum audite / audite illum » dans le texte biblique, permet de distinguer avec certitude le baptême de la transfiguration, comme indiqué dans le tableau ci-dessous.

Tableau n° 1 – Le baptême et la transfiguration du Christ  
 dans les Évangiles synoptiques

Baptême	Mt 3.13-17	Mc 1.9-11	Lc 3.21-22
	Baptizatus autem confestim ascendit de aqua et ecce aperti sunt ei caeli et vidit Spiritum Dei descendantem sicut columbam venientem super se et ecce vox de caelis dicens <b>hic est Filius meus dilectus in quo mihi conplacui</b>	et statim ascendens de aqua vidit apertos caelos et Spiritum tamquam columbam descendantem et manentem in ipso et vox facta est de caelis <b>tu es Filius meus dilectus in te conplacui</b>	Factum est autem cum baptizaretur omnis populus et Iesu baptizato et orante apertum est caelum et descendit Spiritus Sanctus corporali specie sicut columba in ipsum et vox de caelo facta est <b>tu es Filius meus dilectus in te conplacuit mihi</b>
Transfiguration	Mt 17.5	Mc 9.6	Lc 9.34-35
	adhuc eo loquente ecce nubes lucida obumbravit eos et ecce vox de nube dicens <b>hic est Filius meus dilectus in quo mihi bene conplacuit ipsum audite</b>	et facta est nubes obumbrans eos et venit vox de nube dicens <b>hic est Filius meus carissimus audite illum</b>	haec autem illo loquente facta est nubes et obumbravit eos et timuerunt intrantibus illis in nubem et vox facta est de nube dicens <b>hic est Filius meus electus ipsum audite</b>

Le glosateur de la version conservée dans le manuscrit *A'* semble gêné devant la confusion commise par l'auteur de l'*Ovide moralisé* et s'efforce donc d'identifier les passages fusionnés : il cite le récit du baptême tiré de Luc, s'interrompt avant le discours direct de Dieu, interpole un nouveau

marqueur de citation («Math. dicit») ainsi qu'un début de verset inexact («Vox Patris audita est»), puis ajoute les paroles du Seigneur tirées de Matthieu<sup>32</sup>. Il est impossible de déterminer avec certitude si la glose cite les paroles du baptême ou de la transfiguration, car la citation est coupée avant le marqueur «ipsum audite» et que les manuscrits bibliques donnent, pour Mt 3.17 comme pour Mt 17.5, les deux variantes *conplacui* – *conplacuit*. Il est cependant certain que la glose cite un extrait de Matthieu car la citation est à la troisième personne («hic est») – par opposition à l'adresse directe à Jésus dans l'épisode du baptême chez Marc et Luc («in te») – et comporte la relative «in quo mihi complacuit» – par opposition à l'absence de cette proposition relative dans l'épisode de la transfiguration chez Marc et Luc. Le remanieur de la version *x* adopte une solution légèrement différente : il cite le récit du baptême tiré de Luc, s'interrompt avant le discours direct de Dieu et, sans marqueur de citation, ajoute les paroles du Seigneur tirées de Matthieu, soit dans l'épisode du baptême soit dans celui de la transfiguration<sup>33</sup>. Notons que le copiste du manuscrit *G*<sup>3</sup> a pris la peine de porter, face au vers 123 (à un endroit non pertinent par rapport au texte français), la mention «Mathei xvii°», signalant ainsi que la citation des paroles du Seigneur provient de l'épisode de la transfiguration de Jésus chez Matthieu. En conclusion, il est important de rappeler que les manuscrits conservant nos gloses n'ont pas de rapports de filiation directe – ce dont témoigne la diversité des solutions adoptées par leurs copistes respectifs. Ce phénomène de diffraction est sans nul doute provoqué par la confusion commise par l'auteur de l'*Ovide moralisé*, face à laquelle le glosateur décide de signaler, dans deux cas sur trois, la double origine de la paraphrase biblique intégrée au texte vernaculaire.

### *Le glosateur est proche de l'auteur de l'Ovide moralisé*

Si les gloses n'ont pas été composées par l'auteur de l'*Ovide moralisé* lui-même, elles l'ont pourtant été dans un milieu chronologiquement et intellectuellement très proche. Jean-Baptiste Guillaumin pose la question

<sup>32</sup> Texte de la glose \*124 dans le manuscrit *A*<sup>1</sup> : «Luc. III°: Factum est, cum baptizaretur [...] et uox de caelo facta est. Math. dicit: Vox Patris audita est: Hic est Filius meus dilectus in quo mihi complacuit etc.»

<sup>33</sup> Texte de la glose \*124 dans les manuscrits *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> : «Luce III°: Factum est, cum baptizaretur [...] et uox de caelo facta est: Hic est Filius meus dilectus in quo complacuit michi etc.» La glose est absente du manuscrit *F*.

qui découle de ce constat : « Faut-il aller plus loin et voir dans le corpus de gloses une trace lointaine des sources utilisées par l'auteur de l'*Ovide moralisé* lui-même ? Nous disposons de trop peu d'éléments pour étayer de manière certaine cette hypothèse. »<sup>34</sup> Nous pouvons désormais franchir le pas en arguant du constat que certains éléments de la glose semblent témoigner d'un accès partagé de l'auteur et du glosateur de l'*Ovide moralisé* à des sources précises. Évidemment, les occasions nombreuses où le glosateur identifie la source d'une réminiscence biblique dans le texte vernaculaire ne prouvent rien : la connaissance fine de la Bible est trop répandue chez les clercs pour que nous puissions en tirer quelque conclusion que ce soit<sup>35</sup>. Cependant, d'autres cas paraissent plus probants, où le glosateur identifie la source possible d'un passage non tiré de la Bible. Ainsi, la glose 756, déjà signalée ci-dessus, cite des extraits compilés de la *Philosophia mundi* et des *Glosae super Boetium* de Guillaume de Conches en regard du vers 788 (« Ce dist le livre ou je le lui »), qui – sans en être la source certaine – présentent une forte proximité formelle avec le texte de l'*Ovide moralisé*<sup>36</sup>. De même, la glose 107 cite un extrait du *De vetula* (« Quicquid enim de diis teneat sententia prisca ») qui pourrait avoir été la source du vers 107 dans le texte français : « Que que li paien creussent des dieux. »

La glose 918 présente enfin un cas tout à fait remarquable : à la fin de l'exposition évhémériste de la figure de Jupiter (v. 859-922), roi de Crète auquel son peuple rendait un culte idolâtre, la glose des manuscrits *F* (fol. 6va), *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> présente un renvoi à un texte hagiographique :

<sup>34</sup> Jean-Baptiste Guillaumin, « Les gloses du livre 1 de l'*Ovide moralisé* », *op. cit.*, p. 223.

<sup>35</sup> Il semble en effet courant qu'un lettré médiéval connaisse par cœur de larges portions des Écritures saintes – sans rivaliser pour autant avec le jeune Ferdinand de Cordoue, dont le cas fut signalé à Paris en 1446 et qui était réputé capable de citer de mémoire la Bible et les commentaires de Nicolas de Lyre, Thomas d'Aquin, Alexandre de Halès et Bonaventure. Cf. Bruno Roy, « Pierre Bersuire : une fenêtre allégorique sur la destinée humaine », dans *Par la fenestre. Études de littérature et de civilisation médiévales*, éd. Chantal Connochie-Bourgne, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2003, p. 397-402, ici p. 402, n. 6. Sur la question de la mémoire du lettré médiéval, voir : Mary J. Carruthers, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture* [1990], Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

<sup>36</sup> Voir l'analyse comparative détaillée de la glose et du texte dans : Jean-Baptiste Guillaumin, « Cosmologie et représentations du monde », *op. cit.*, p. 122-125.

«Vide etiam legenda beati Bartholomei de Astaroth.» Il s'agit de la *Passion de Barthélemy* tirée de la collection médiévale latino-occidentale des *Actes latins des apôtres*<sup>37</sup>. L'exposition évhémériste de Jupiter dans l'*Ovide moralisé* est en effet manifestement inspirée de la description des actions du démon Astaroth dans la *Passion de Barthélemy*, comme nous le montrons dans le tableau ci-dessous. Nous soulignons en gras les lieux semblables.

Tableau n° 2 – Le démon Astaroth dans la *Passion de Barthélemy* et le roi de Crète Jupiter dans l'*Ovide moralisé*

<i>Actes latins des apôtres (Virtutes apostolorum)</i> <sup>38</sup>	Traduction <sup>39</sup>	<i>Ovide moralisé</i>
in hac ergo India ingressus est Bartholomaeus apostolus. ingressus est templum in quo erat idolum Astaroth et quasi peregrinus ibi manere coepit.	C'est donc dans cette Inde que se rendit l'apôtre Barthélemy. Il entra dans un temple de ce pays où se trouvait une idole d'Astaroth et s'installa à cet endroit comme étranger.	
<b>in hoc idolo daemon talis erat</b> qui diceret se curare languentes, sed hos sine dubio quos ipse laedebat.	Dans cette idole se trouvait un démon qui prétendait guérir les malades et rendait la <b>vue</b> <sup>40</sup> aux aveugles, sans aucun doute ceux à qui il faisait lui-même du mal :	<b>Li vil deable</b> [...] <b>En lor ydoles s'aparoient</b> (v. 916-919)  <b>As aucuns toloit la veüe</b> Et l'oÿe et l'entendement. (v. 872-873)

<sup>37</sup> Sur les *Actes latins des apôtres*, voir: Els Rose, «*Virtutes Apostolorum*: Origin, Aim, and Use», *Traditio*, 68 (2013), p. 57-96.

<sup>38</sup> *Acta apostolorum apocrypha* [1898], éd. Richard Adelbert Lipsius et Max Bonnet, Hildesheim, Olms, 1972, vol. II/1, p. 128-131.

<sup>39</sup> *Écrits apocryphes chrétiens*, éd. François Bovon et Pierre Geoltrain, Paris, Gallimard, 1997-2005, vol. II, p. 795-797.

<sup>40</sup> La traduction s'éloigne ici du texte de l'édition Lipsius-Bonnet, car les traducteurs ont travaillé à partir de manuscrits non édités, cf. *Écrits apocryphes chrétiens, op. cit.*, vol. II, p. 743-744. En effet, certains manuscrits donnent la leçon *caecos* au lieu de *hos*, cf. *Acta apostolorum apocrypha, op. cit.*, vol. II/1, p. 129, ligne 3. C'est donc probablement le texte suivant que l'auteur de l'*Ovide moralisé* avait sous les yeux en écrivant ce passage: «in hoc idolo daemon talis erat qui diceret se curare languentes, caecos sine dubio quos ipse laedebat illuminare.»

<p>erant enim <b>sine deo uero</b> et necesse erat ut a <b>deo</b> <b>falso ludificarentur.</b></p>	<p>c'est que ces hommes se trouvaient privés du vrai Dieu et, inévitablement, ils étaient les jouets d'un faux dieu.</p>	<p>Et tant crut ceste <b>foloiance</b> Que tuit avoient lor creance Que cil <b>mauvés dieu</b> leur donnoient Les biens qui de <b>Dieu</b> lor venoient. (v. 903-906)</p>
<p><b>dii enim falsi hac arte</b> inludunt eos qui uerum deum non habent :</p>	<p>Voici par quel artifice un faux dieu se joue de ceux qui n'ont pas le vrai Dieu :</p>	<p>Jupiter [...] fesoit <b>acroïre</b> <b>Par l'art</b> de son enchantement <b>Qu'il ert dieux</b> (v. 859-862)</p>
<p>faciunt eis <b>dolores</b> <b>infirmities dampna</b> <b>pericula</b> et <b>dant responsa</b> ut sacrificent eis, et quasi sanantur ab eis.</p>	<p>il leur cause des douleurs, des maladies, des maux et des dangers, puis il leur rend des oracles afin qu'ils lui offrent des sacrifices et que tout se passe comme s'il leur rendait la santé.</p>	<p>Les autres tormentoit griement Par diverses afflictions <b>De rages et de passions,</b> <b>De damages et de perilz</b> (v. 874-877)  Li vil deable [...] Et en lor nons <b>respons</b> <b>donnoient</b> (v. 916-920)</p>
<p>hoc uidetur <b>stultis</b> quod sanant :</p>	<p>Et les sots ont bien l'impression que les faux dieux leur rendent la santé;</p>	<p>la <b>fole</b> gent esbahie (v. 865) la gent mescheant et <b>nice</b> (v. 881) Du felon pueple <b>rassoté</b> (v. 890) Le chetif pueple <b>assotissoient</b> (v. 901) les <b>folz</b> (v. 908) la <b>fole</b> gent <b>mal senec</b> (v. 910) As <b>foulz</b> (v. 914) les <b>foles</b> gens (v. 918)</p>
<p>illi autem non sanando subueniunt sed a <b>laesione</b> <b>cessando</b>, et cum desinunt laedere <b>curasse putantur.</b></p>	<p>or ce n'est pas en leur rendant la santé que les faux dieux leur viennent en aide, mais en cessant de leur faire du mal, et quand ils arrêtent de leur faire du mal, les gens croient qu'ils les ont guéris.</p>	<p>Si les <b>faignoit avoir garis</b> Quant il deignoit <b>sa main</b> <b>retraire</b> <b>De griez maulz</b> qu'il lor fesoit traire. (v. 878-880)</p>

(2) unde factum est ut sancto Bartholomaeo apostolo ibi manente nulla responsa daret Astaroth et nulli potuisset ex his quos laedebat subuenire. cumque iam plenum esset de languentibus templum [...]	Il advint donc que, pendant le séjour du saint apôtre Barthélemy, Astaroth ne rendait plus d'oracle et ne pouvait venir en aide à aucun de ceux à qui il avait fait du mal. Le temple était déjà plein d'infirmes [...]	
--	---	--

Reprenons l'un des passages cités pour l'analyser de plus près. Les vers suivants de l'*Ovide moralisé* présentent en effet une troublante similitude formelle, en plus d'une proximité sur le fond :

Les autres tormentoit griement  
Par diverses afflictions  
De rages et de passions,  
De damages et de perilz (v. 874-877)

Comme dans la source latine («*faciunt eis dolores infirmitates dampna pericula [...]*»), l'auteur de l'*Ovide moralisé* a donné une énumération de quatre substantifs (*rages*, *passions*, *damages*, *perilz*), qui correspond à l'énumération du texte latin (*dolores*, *infirmitates*, *dampna*, *pericula*). Parmi ces quatre substantifs, deux sont des francisations évidentes (*damnpa* > *damages*; *pericula* > *perilz*), tandis que les deux autres sont sémantiquement équivalents – les *passions* désignant à la fois les souffrances (*dolores*) et les maladies (*infirmitates*), les *rages* désignant, entre autres, non seulement la maladie de la rage mais aussi la violence d'une douleur physique ou d'une sensation<sup>41</sup>. De telles ressemblances formelles nous interdisent de penser qu'il puisse s'agir d'un rapprochement fortuit.

Il existe trois autres attestations connues de la *Passion de Barthélemy*, dans une homélie de Bède le Vénérable (vii<sup>e</sup>-viii<sup>e</sup> siècle), dans l'*Historia ecclesiastica* d'Orderic Vital (xi<sup>e</sup>-xii<sup>e</sup> siècle) et dans la *Legenda aurea* de Jacques de Voragine (xiii<sup>e</sup> siècle). Or, tous ces auteurs donnent la légende de Saint Barthélemy dans une version courte expurgée de l'essentiel de la description des actions du démon Astaroth et ne présentant donc pas les points de ressemblance que nous avons relevés avec l'*Ovide moralisé*. Nous

<sup>41</sup> *Passion* est traduit: «Leiden, Krankheit», c'est-à-dire *souffrance*, *maladie*, T-L, t. 7, col. 456, s.v. «passion». Voir aussi: T-L, t. 8, col. 173, s.v. «rage»; DMF, s.v. «passion» et «rage».

le montrons dans le tableau comparatif ci-dessous, où les balises de début et de fin du passage donné uniquement par les *Virtutes apostolorum* sont soulignées en gras.

Tableau n° 3 – Comparaison des différentes versions connues de la légende de saint Barthélemy

Actes latins des apôtres ( <i>Virtutes apostolorum</i> )	Bède le Vénérable, <i>Homélies</i> <sup>42</sup>	Orderic Vital, <i>Historia ecclesiastica</i> <sup>43</sup>	Jacques de Voragine, <i>Legenda aurea</i> <sup>44</sup>
in hac ergo India ingressus est Bartholomaeus apostolus.	Cum venisset beatus Bartholomaeus in Indiam,	In hanc ergo Indiam Bartholomaeus apostolus venit,	Bartholomeus apostolus ueniens ad Indiam que est in fine orbis,
ingressus est templum in quo erat idolum Astaroth et quasi peregrinus ibi manere coepit.	introiuit in templum ubi erat daemon, nomine Astarot, et coepit manere quasi peregrinus.	et in templum, in quo idolum Astaroth erat, intravit, ibique quasi peregrinus manere coepit.	templum in quo erat ydolum nomine Astaroth intrauit et quasi peregrinus ibidem manere cepit.
in hoc idolo daemon talis erat qui diceret se curare languentes, <b>sed hos sine dubio quos ipse laedebat.</b>	De hoc dicebant homines illius terrae, quod sanabat omnes infirmos: et tunc venerunt ibi multi de longinquis regionibus, et quaerere eum omnes ut eos sanaret.	/	In hoc ydolo quidam demon habitabat qui se languentes curare dicebat, sed <i>non sanando subueniebat sed a lesione cessando</i> <sup>45</sup> .
erant enim sine deo uero et necesse erat ut a deo falso ludificarentur.	/	/	/

<sup>42</sup> Bède le Vénérable, *Homiliae, Patrologia Latina*, t. 94, 1850, réimpr. 1862, col. 490: xc.

<sup>43</sup> Orderic Vital, *Historia ecclesiastica, Patrologia Latina*, t. 188, 1855, col. 164-168: I, II, xv.

<sup>44</sup> Jacques de Voragine, *Legenda aurea*, éd. Giovanni Paolo Maggioni, 2<sup>e</sup> éd., Firenze, SISMEL, 1998, vol. II, p. 830-831: xcic.

<sup>45</sup> Le segment textuel transcrit en italique correspond à la fin du passage propre à la version des *Virtutes apostolorum*.

dii enim falsi hac arte inludunt eos qui uerum deum non habent :	/	/	/
faciunt eis dolores infirmitates dampna pericula et dant responsa ut sacrificent eis, et quasi sanantur ab eis.	/	/	/
hoc uidetur stultis quod sanent :	/	/	/
illi autem <i>non sanando subueniunt sed a laesione cessando, et cum desinunt laedere curasse putantur.</i>	/	/	/
(2) unde factum est ut sancto Bartholomaeo apostolo ibi manente nulla responsa daret Astaroth et nulli potuisset ex his quos laedebat subuenire.	Ipse vero per virtutem sancti Bartholomaei manebat mutus.	Apostolo itaque adueniente, Astaroth obmutuit, nec consulentibus responsa dedit, nec his quos laeserat subuenire potuit.	/
cumque iam plenum esset de languentibus templum [...]	/	Cumque iam plenum esset languentibus templum [...]	Sed cum templum languentibus plenum esset [...]

Il semble donc que l'auteur de l'*Ovide moralisé* s'est directement inspiré des *Virtutes apostolorum* – qu'il a probablement lues dans un légendier – pour composer sa description du culte de Jupiter. C'est là un argument décisif en faveur de notre hypothèse de la très grande proximité entre l'auteur et le glosateur de l'*Ovide moralisé*. En effet, la glose nous renseigne sur une source suffisamment spécifique du texte français pour que son identification, basée sur des correspondances formelles interlinguistiques, soit signifiante. Nous pouvons donc conclure en disant que, quoique l'auteur et le glosateur de l'*Ovide moralisé* soient très certainement,

comme Marc-René Jung et Jean-Baptiste Guillaumin l'affirment, des personnes distinctes, la glose a dû être composée par un familier de l'auteur de l'*Ovide moralisé*. La capacité du glosateur à signaler une source aussi diffuse et aussi difficile à identifier que la *Passion de Barthélemy* nous laisse en effet penser qu'il a peut-être été le témoin, voire le collaborateur du processus de composition de l'*Ovide moralisé*<sup>46</sup>.

## LE FONCTIONNEMENT DES GLOSES

Le corpus des gloses est régi par deux principes essentiels, qui en déterminent l'aspect visuel sur la page du manuscrit et fixent la logique d'interaction entre le texte de l'*Ovide moralisé* et ses *marginalia*: le rattachement quasi-systématique de la glose à un mot-clé du texte vernaculaire d'une part, et d'autre part, l'accumulation en « grappe » de plusieurs gloses portant sur la même section du texte français. Après avoir établi une typologie des formes diverses que la glose revêt au sein du corpus, nous étudierons ces deux principes qui définissent la formation et la disposition de la glose.

### Une typologie des gloses

Une première catégorie de gloses est représentée par l'ensemble des éléments paratextuels d'organisation de la matière. Ces annotations marginales sont, à proprement parler, des rubriques plutôt que des gloses, mais, comme le note Jean-Baptiste Guillaumin, le fait qu'elles soient traitées par les copistes de nos manuscrits de la même façon que les gloses

<sup>46</sup> La glose 918 n'est présente que dans les manuscrits *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup>, mais, puisqu'il est admis que le manuscrit *A*<sup>1</sup> ne constitue pas l'original des gloses, rien n'empêche de supposer que l'archétype devait comporter cette référence à la *Passion de Barthélemy* et que le copiste du manuscrit *A*<sup>1</sup> l'a volontairement ou involontairement supprimée. L'hypothèse est d'autant plus crédible que la glose 884 présente une autre référence aux *Virtutes apostolorum* (à la *Vie de saint Matthieu* cette fois) pour donner la version latine d'un proverbe cité dans le texte vernaculaire. Or, la glose 884 se lit dans l'ensemble des manuscrits. Cela prouve que la référence aux *Virtutes apostolorum* n'est pas propre à la deuxième branche de la tradition manuscrite et donc, que la glose 918 ne constitue sans doute pas un ajout du glosateur du manuscrit *x*, mais plus probablement une suppression du copiste du manuscrit *A*<sup>1</sup>.

authentiques justifie de les inclure dans le corpus des gloses<sup>47</sup>. Quelques-unes de ces rubriques sont en latin (glose \* «Liber primus», glose 71 «Incipit primus liber sic»), mais, dans leur immense majorité, elles sont en français et servent à souligner :

- l'articulation des sections narratives dans la fable, selon une variété de formules-types qui rappellent les tables des matières contenues dans certains manuscrits de l'*Ovide moralisé*<sup>48</sup>, et dont nous donnons ici un aperçu :
  - Description du contenu narratif (avec mention du lexème *la fable*)<sup>49</sup>
  - Description du contenu narratif (sans mention du lexème *la fable*)<sup>50</sup>
  - Marqueurs métatextuels structurant l'enchaînement entre l'interprétation et la narration des fables<sup>51</sup>
  - Indications de prolongation de la fable<sup>52</sup>

<sup>47</sup> «Les mentions marginales de ce type semblent à la limite de ce que l'on peut qualifier de gloses, mais, dans la mesure où leur présentation dans *G*<sup>13</sup> (et dans les très peu nombreuses occurrences figurant dans *A*<sup>1</sup>) ne les distingue guère du reste du corpus, nous les éditons avec les autres gloses.» Jean-Baptiste Guillaumin, «Les gloses du livre I de l'*Ovide moralisé*», *op. cit.*, p. 219.

<sup>48</sup> Cf. manuscrits *A*<sup>1</sup>, fol. 3r-15r; *B*, fol. 1r-3r; *D*<sup>1</sup>, fol. 1r-2v; *D*<sup>3</sup>, fol. 2r-5r; *D*<sup>5</sup>, fol. 2r-5r; *E*<sup>1</sup>, fol. 2r-3v; *E*<sup>2</sup>, fol. 1r-4r; *Z*<sup>1</sup>, fol. 1r-3r (incomplète); *Z*<sup>2</sup>, fol. 1r-4v; *Z*<sup>3</sup>, fol. [1r]-[5v]; *Z*<sup>4</sup>, fol. 290r-294v. Le fragment *e*<sup>3</sup> (fol. 6r-13v) consiste en une table des rubriques de l'*Ovide moralisé* intégrée dans un recueil de pièces latines variées. Le fragment *e*<sup>4</sup> consiste en deux extraits d'une table des matières présentant le contenu des livres v à xiv dans un recueil de vingt-cinq fragments datés des xiii<sup>e</sup> et xiv<sup>e</sup> siècles. Au sujet des tables de rubriques, voir : Mattia Cavagna, Massimiliano Gaggero et Yan Greub, «La tradition manuscrite de l'*Ovide moralisé*. Prolégomènes à une nouvelle édition», *Romania*, 132 (2014), p. 176-213, ici p. 209-213.

<sup>49</sup> Glose 324 «La fable de Promotheüs le filz Japoti»; glose \*827 «La fable comment aprez la mort de Saturne Jupiter son filz regna, et lors vint le second aage, qui fu d'argent».

<sup>50</sup> Glose 1323 «Jupiter raconte aux damesdieux la mauvaistié et traïson de Lichaon»; glose 1835 «Comment Jupiter apaise les dieux de leurs doubtés».

<sup>51</sup> Glose 934 «Or retourne l'aucteur a la fable»; glose 1789 «Cy retourne l'aucteur a la fable comment Jupiter condempne le monde a perir par les pechiez des homes»; glose \*2737 «Cy retourne l'aucteur a la fable et enseigne la fable dont le lorier vint premierement».

<sup>52</sup> Gloses 535, 610, 701, etc. «Encores fable».

- l'articulation des sections exégétiques dans l'exposition de la fable. Nous proposons ci-dessous un classement exhaustif des formules employées dans la glose au livre I, et signalons les termes spécifiques aux différents types d'exposition.
  - La vaste majorité des rubriques utilise une appellation indéterminée: *exposition*
    - avec la formule *exposition de la fable* (éventuellement suivie d'une désignation plus ou moins précise de la fable expliquée)<sup>53</sup>;
    - avec la formule *encore exposition* ou *autre exposition* (éventuellement suivie d'une désignation plus ou moins précise de la fable expliquée) pour signaler l'ajout d'une exposition supplémentaire<sup>54</sup>. Notons que cette formule peut signaler une digression dans l'*Ovide moralisé* (par exemple, la glose 1508 désigne l'explication du repentir divin après la création de l'homme).
  - D'autres rubriques utilisent une appellation également indéterminée: le couplet *allégorie - exposition*
    - ce couplet concerne indistinctement une exposition naturelle (glose 719), une exposition historique (glose 1154), et deux expositions christianisantes (gloses 923, 2661)<sup>55</sup>
    - le terme *allégorie* est aussi employé seul et désigne une exposition morale<sup>56</sup>

<sup>53</sup> Glose \*2699 «Exposition de la fable»; glose 341 «Exposition de la dicte fable»; glose 1615 «L'exposition du palaiz Jupiter»; glose 1742 «L'exposition des damesdieux»; glose 2159 «L'exposition de la fable de Deuchalion et Pirra sa femme en une maniere»; glose 3261 «L'exposition de la fable du contens d'entre Phebus et Cupido et la question qui vault mieulx ou amour ou sapience»; glose 3325 «L'exposition des dars du dieu d'amours»; glose 4099 «L'exposition de la fable de la mort Argus».

<sup>54</sup> Glose 1508 «Encore exposition de la fable»; glose 2372 «Encore exposition des fables»; gloses 753, 2338 «Encores exposition»; glose 4031 «Encore exposition du dieu Paon et de Syrins»; gloses 3215, 4043, 4261 «Autre exposition»; glose 2185 «Autre exposition de celle fable»; glose 3905 «Autre exposition de la fable»; glose 801 «Autre maniere d'exposition de ladicte fable»; glose 1772 «Autre exposition des damesdieux»; glose 1568 «Encore autre exposition».

<sup>55</sup> Glose 719 «L'alegorie et exposition de fable»; glose 923 «L'alegorie et exposition de la fable»; glose 2661 «L'alegorie et l'exposition de la dicte fable de Phiton»; glose 1154 «Autre allegorie et exposition de la fable».

<sup>56</sup> Glose 1185 «Autre allegorie de la fable».

- Certaines rubriques emploient un terme spécifique pour désigner les expositions de type évhémériste : *histoire*<sup>57</sup>
- Une tournure sert de façon privilégiée à désigner les expositions historiques : *ramenée à la Sainte Écriture*<sup>58</sup>
  - Cette tournure est employée une seule fois pour désigner une exposition morale<sup>59</sup>. L'erreur du rubricateur vient probablement du fait que l'exposition s'appuie sur un rapprochement avec la parabole des vierges sages et des vierges folles (cf. v. 3153 : « Ce dist la devine Escripiture » et 3156 : « De teulz dist Dieux en l'Evangile »), d'où l'emploi abusif de la formule *ramenée à la Sainte Écriture* normalement utilisée pour désigner les expositions historiques.
- Un cas particulier enfin, au vers 107, où l'*Ovide moralisé* justifie la forme plurielle *di* employée par Ovide (*Mét.* 1, 2) en l'interprétant comme une référence à la Trinité. La rubrique prend acte de cette christianisation astucieuse en évoquant la *vérité* de la foi chrétienne<sup>60</sup>.
  - un lieu particulier et remarquable du texte : glose 15 « Cy propose l'auteur s'entencion », glose 209 « Exemple de l'euf au monde ».

Notons que la présence de gloses ne constituant pas *a priori* des marques de structuration semble parfois liée à l'articulation en paragraphes du texte français. Ainsi, après un long silence du glosateur<sup>61</sup>, la glose 407 donne le verset Gn 2.7, qui se trouve traduit dans le texte français aux vers 407-408 (« D'un poi de terre limonee / A Dieux forme a home donnee ») et 413-414 (« Si li espira par sa grace / Esperit de vie en la face »). On peut

<sup>57</sup> Gloses 859, \*4229 « L'histoire de la fable » ; glose 3065 « Histoire de la fable dessus dicte » ; glose 1101 « L'histoire et la verité de la fable » ; gloses 1389, 2119 « L'exposition de la fable selon l'histoire » ; glose 3075 « Autre histoire de la dicte fable » ; glose 1445 « Encores histoire ».

<sup>58</sup> Gloses 1462, 2139 « L'allegorie de la fable ramenee a la Sainte Escripiture ».

<sup>59</sup> Glose 3109 « L'allegorie et exposition de la fable ramenee a l'Escripiture ». *Ovide moralisé*, v. 3109 *sqq.* : Daphné représente la virginité, qui, pour devenir parfaite (non seulement de corps mais aussi d'esprit), doit s'accompagner de sagesse et de charité, représentées par Phébus.

<sup>60</sup> Glose \*107 « Exposition qui ramaine la fable a verité ».

<sup>61</sup> Les vers 369 à 406 ne sont pas glosés, ce qui s'explique peut-être par le fait qu'il s'agit d'une simple translation littérale de la Genèse, qui ne nécessitait donc aucun commentaire aux yeux du glosateur.

supposer que l'ajout de cette glose s'explique par la présence d'une lettrine marquant un nouveau paragraphe dans une partie de la tradition manuscrite (*AD<sup>5</sup>Y*). Le système de rubrication fourni en glose dans les manuscrits *F*, *G<sup>1</sup>* et *G<sup>3</sup>* suggère la possibilité d'une lecture discontinue de l'*Ovide moralisé*, à l'instar des formules de structuration qui parsèment régulièrement le texte français (du type « autre sentence i peut avoir », « or vous dirai », etc.) ou des rubriques présentées par certains témoins manuscrits :

Ces formules me paraissent souligner la construction de l'ouvrage qui apparaît bien, en dépit de sa longueur, comme constitué d'unités séparées pouvant être lues avec une certaine discontinuité, mais sans pour autant que le texte, à la façon des encyclopédies du temps, soit consultable de façon parcellaire et non continue<sup>62</sup>.

Une deuxième catégorie de gloses est représentée par les gloses proprement dites, au sens restreint du terme<sup>63</sup>, qui peuvent être de nature :

- informative
  - en latin : il s'agit de gloses « techniques » destinées à un public latiniste et qui doivent compléter ou faciliter l'accès aux informations contenues dans le texte glosé<sup>64</sup>.
  - en français : il s'agit d'annotations destinées à un public francophone pour l'aider à comprendre le texte et pour en éclairer le sens moral<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> Bernard Ribémont, « L'*Ovide moralisé* et la tradition encyclopédique médiévale », *op. cit.*, § 38.

<sup>63</sup> « Explication d'un mot ou d'un passage du texte, adjointe à ce texte et destinée à être transmise avec lui. » Denis Muzerelle, *Vocabulaire codicologique : répertoire méthodique des termes français relatifs aux manuscrits, avec leurs équivalents en anglais, italien, espagnol*, édition hypertextuelle, version 1.1, 2002-2003 (établi d'après l'ouvrage édité à Paris, Éditions CEMI, 1985), *s.v.* « glose ». <<https://vocabulaire.irht.cnrs.fr/vocab.htm>>

<sup>64</sup> Glose 204 « Unde dictus est Ouidius quasi ouum diuidens » ; glose 4039 « Quidam dicunt Ladon fit lupa etc. ».

<sup>65</sup> Glose \*2622 « C'est assavoir pechié contre nature » ; glose 3700 « Pan estoit dieu aux pastours ». Signalons une curiosité, présente dans le manuscrit *G<sup>3</sup>* seulement, copiée d'une main plus récente : la glose 4046 « Πᾶν, omne, tout », trilingue (grec, latin, français), qui explique les vers 4046-4047 « Par Pan puet l'en le monde prendre : / "Pan" en grec vault "tout" en François. » On peut sans doute y déceler l'intérêt humaniste renaissant pour l'étude trilingue de la Bible et des belles-lettres.

- allégorique
  - en latin ou en français : il s'agit de gloses révélant la signification allégorique d'un élément de la fable, le plus souvent dans une perspective tropologique<sup>66</sup>.

Ces gloses s'inscrivent dans la tradition du commentaire grammatical et exégétique des *Métamorphoses* d'Ovide – certaines ne manquant d'ailleurs pas de faire des emprunts au *Commentaire Vulgate*<sup>67</sup>. Elles sont parfois enrichies de citations bibliques ou d'*auctores* pour appuyer leur propos – ainsi, par exemple, la glose \*1947 « Par la terre plentureuse puet estre entendu les cuers des bons ut patet Luc. : Exiit qui seminat seminare semen suum [...] ».

Une troisième catégorie de gloses est représentée par les citations, qui constituent l'essentiel du corpus. Le plus souvent, le texte cité est donné en marge sans aucune introduction ni commentaire autre que la mention de la source – c'est alors au lecteur qu'incombe la tâche d'interpréter le lien signifiant réalisé entre le texte glosé et la citation. Parfois (surtout dans les manuscrits *F*, *G<sup>1</sup>* et *G<sup>3</sup>*), les citations sont introduites et leur lien avec le texte glosé est alors explicité<sup>68</sup>. Dans quelques cas enfin, il ne s'agit pas à proprement parler de citations, mais de simples renvois bibliographiques à des œuvres diverses, qui explorent donc les éléments d'intertextualité de l'*Ovide moralisé*<sup>69</sup>. Les citations peuvent être classées en trois ensembles : les citations du premier livre des *Métamorphoses* ; les citations de versets bibliques ; les citations tirées d'*auctores* divers (parmi lesquels Ovide lui-même, voir *infra* pour le détail).

Dans la version *x* de la glose, le texte de l'*Ovide moralisé* est régulièrement accompagné de la citation des vers correspondants des *Métamorphoses*

<sup>66</sup> Glose 597 « Per Saturnum qui pueros suos deuorauit et destruxit intelligitur tempus quod omnia dat et omnia consumit, quia quicquid tempore nascitur tempore consumitur. [...] » ; glose 1908 « Par les poissons sont entendez les mauvais qui se vertoillent en ceste mer comme poissons car ilz sont si envolepez des charnelz desirs qu'ilz ne voudroient pas venir au rivage de pardurable vie [...] ».

<sup>67</sup> Voir les gloses 204, 305 et 597. Les références des passages concernés dans le *Commentaire Vulgate* sont renseignées dans l'apparat des sources de l'édition de Jean-Baptiste Guillaumin.

<sup>68</sup> Voir par exemple la triple glose 2862, 2864, 2867 « De tali labore loquitur Ysa. [...] », « De tali amore loquitur Dominus Prouerb. viii° [...] », « De tali spe loquitur Dominus Ysa. v° ».

<sup>69</sup> Glose 918 « Vide etiam legenda beati Bartholomei de Astaroth » ; glose 1568 « Esopus de lupo et agno » ; glose 1851 « Iuxta illud Iob » ; glose 2139 « Gen. vii° ».

d'Ovide. Un décompte, réalisé sur la base de l'*Index des auteurs et textes cités* de Jean-Baptiste Guillaumin<sup>70</sup>, révèle que 259 vers (pour 779 au total), soit 33% du livre I des *Métamorphoses*, sont cités dans les marges des manuscrits *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> – ainsi que dans celles du manuscrit *A*<sup>1</sup> à de très rares occasions. Signalons que, dans les rares cas où l'auteur de l'*Ovide moralisé* a bouleversé l'ordre des *Métamorphoses*, le glosateur suit l'ordre du texte français<sup>71</sup>. Ces citations sont bien entendu avant tout des marques de structuration du texte: chaque début de fable est assorti des vers correspondants des *Métamorphoses*. La glose cumule donc deux systèmes de marquage des articulations du texte, qui fonctionnent souvent ensemble: renvois à l'hypotexte latin et rubriques françaises (cf. gloses 458, \*827, etc.). Par ailleurs, ces renvois au texte ovidien servent également à mettre en valeur un passage particulier, important aux yeux du remanieur de la version *x* des gloses. Ainsi, la fable des Âges d'airain et de fer (v. 937-1009, traduction de *Mét.* I, 125-150) fait l'objet d'une densité singulièrement forte de citations des *Métamorphoses* puisque seul le vers 134 n'est pas cité en marge. Cette concentration exceptionnelle nous semble liée à la dimension topologique particulièrement marquée de ce passage, qui a retenu, plus que tous les autres aspects du texte, l'attention du glosateur<sup>72</sup>. Au-delà de l'usage très concret de ces citations pour baliser le texte ou mettre en valeur certains passages, de nombreuses raisons plus générales peuvent être envisagées pour expliquer leur emploi: la volonté d'authentifier l'*Ovide moralisé* par la référence à l'*auctoritas* originale; le souhait de montrer la qualité de la traduction (c'est-à-dire de plus en plus souvent, à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, sa proximité avec la source<sup>73</sup>); le désir de rappeler au lecteur le texte latin, dont

<sup>70</sup> «Édition des gloses», éd. Jean-Baptiste Guillaumin, *op. cit.*, p. 302-304.

<sup>71</sup> Ainsi, la glose \*507 cite Ov., *Mét.* I, 107 après que la glose 497 a cité Ov., *Mét.* I, 111-112, ce qui correspond à l'ordre du texte de l'*Ovide moralisé*, v. 497-499 et 507-512. Nous renvoyons à nos remarques concernant la primauté de l'*Ovide moralisé* sur les *Métamorphoses* dans le travail de glose, cf. p. 506.

<sup>72</sup> Cf. p. 670-673.

<sup>73</sup> Francine Mora considère le XIII<sup>e</sup> siècle comme une période charnière pour la traduction médiévale: «[...] on y passe des adaptations plus ou moins libres, qui modifient parfois assez profondément non seulement le détail mais encore la structure du texte traduit, à des traductions au sens strict, qui s'efforcent de suivre ce texte pas à pas et de le calquer étroitement.» Francine Mora, «Du *Roman de Philosophie* de Simund de Freine au *Livre de Confort de Philosophie* de Jean de Meun: évolution des principes et des procédés de la *translatio*, du XII<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle», dans *Translatio médiévale*, numéro thématique dirigé par Claudio Galderisi et Gilbert Salmon, *Perspectives médiévales*, 26 (2001), p. 51-68, ici p. 53.

il peut être plus ou moins familier ; l'intention de permettre un aller-retour aisé entre les textes français et latin. En effet, le balisage régulier de l'*Ovide moralisé* par des citations tirées des *Métamorphoses* ne saurait manquer de suggérer l'existence de pratiques de lecture parallèle des deux textes<sup>74</sup>.

Les citations les plus largement représentées au sein de la glose sont – comme l'on pouvait s'y attendre – tirées de la Bible. La référence très abondante aux Écritures constitue d'abord une manière, pour le glosateur, d'appuyer et prolonger le travail d'*accordance* que l'auteur de l'*Ovide moralisé* a mené et qui consiste en l'harmonisation du texte ovidien et du texte biblique par l'interprétation allégorique de celui-là à la lumière de celui-ci<sup>75</sup>. La tâche du moralisateur a donc été celle de révéler la cohérence cachée entre le mythe païen et l'histoire chrétienne :

L'auteur repère des expressions, des situations, des images apparaissant à la fois dans le texte d'Ovide et dans le corpus scripturaire glosé par les exégètes. Sur cette base linguistique, il construit son commentaire. Il y a à l'œuvre une certaine objectivité de l'acte explicatif qui n'extrait pas de la fable un sens totalement étranger à la lettre et imposé du dehors, mais qui envisage la fiction littéraire et le Livre comme un système de correspondances<sup>76</sup>.

La glose confirme, voire amplifie cet exercice d'*accordance*, en le pratiquant parfois de manière un peu systématique, par le simple effet des concordances, c'est-à-dire des mots communs entre les *Métamorphoses* et la Bible : chaque fois que c'est possible, le glosateur introduit un verset biblique concordant avec le texte de la fable<sup>77</sup>. Au sujet du principe d'*accordance*, Bernard Ribémont écrit encore :

Il est vrai que la lecture de l'*Ovide moralisé* révèle bien, surtout dans les premières parties du texte, un désir évident de faire coïncider la fable et l'histoire biblique [...]. Une telle démarche est de toute façon fort naturelle pour un auteur médiéval cherchant à multiplier les vérités coïncidentes<sup>78</sup>.

<sup>74</sup> Cf. p. 764-767.

<sup>75</sup> Pour une approche globale de la question de l'*accordance*, voir : Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé*, op. cit., p. 495-585.

<sup>76</sup> Virginie Minet-Mahy, *Esthétique et pouvoir de l'œuvre allégorique*, op. cit., p. 100-101.

<sup>77</sup> Cf. p. 503-511.

<sup>78</sup> Bernard Ribémont, « L'Ovide moralisé et la tradition encyclopédique médiévale », op. cit., § 21.

C'est en effet également, pour le glosateur, une manière d'expliquer le texte de l'*Ovide moralisé*, de l'*exposer*, en lui appliquant les méthodes herméneutiques propres à l'exégèse biblique et, plus largement, à la prédication :

[...] la Bible et son explication sont l'origine du sermon, sa raison d'être, son « prétexte » dans tous les sens du terme. En partant d'un verset (le thème), le prédicateur construit un réseau de citations par concordances de mots qui permet de construire un discours solide et convaincant, arc-bouté sur l'*auctoritas* du texte sacré<sup>79</sup>.

Dans la mesure où la composition de l'*Ovide moralisé* s'inscrit dans la tradition des techniques de prédication<sup>80</sup> et où nous suggérons l'hypothèse que le glosateur ait bénéficié d'une solide formation théologique<sup>81</sup>, l'omniprésence des références scripturaires dans la glose s'explique donc naturellement par le fait que, aux yeux de l'auteur comme du glosateur de l'*Ovide moralisé*, l'observation des échos et résonances scripturaires représente la manière privilégiée de raisonner et, en particulier, de faire l'exégèse d'un texte.

Parmi les citations scripturaires, deux catégories peuvent être distinguées : soit la citation est la résolution d'une réminiscence biblique présente dans le texte de l'*Ovide moralisé* (sous la forme d'une traduction directe, d'une paraphrase ou d'une simple allusion), soit la citation constitue un ajout par rapport au texte de l'*Ovide moralisé*, qui ne comporte aucune réminiscence scripturaire. La première catégorie peut encore être subdivisée : soit les citations répondent à la présence dans le texte glosé d'une formule renvoyant, de façon générale, à la Bible<sup>82</sup>, soit les citations sont données sans qu'une formule d'appel dans le texte français ne les sollicite. Notons que toutes les formules d'appel ne sont pas glosées<sup>83</sup>, et qu'à l'occasion, la glose peut

<sup>79</sup> Anne-Zoé Rillon-Marne, *Homo considera. La pastorale lyrique de Philippe le Chancelier : une étude des conduits monodiques*, Brepols, Turnhout, 2012, p. 150.

<sup>80</sup> Cf. p. 685-689.

<sup>81</sup> Cf. p. 521-527.

<sup>82</sup> Formules du type « se l'Esriture ne me ment » (v. 1), « selonc l'Esriture devine » (v. 125), « la Sainte Esriture tesmoigne » (v. 749), « si com tesmoigne l'Esriture » (v. 933), etc.

<sup>83</sup> La glose 1635 fournit un exemple intéressant. Alors que le texte de l'*Ovide moralisé* sollicite, pour l'exposé de la hiérarchie des anges, une double référence – à la Bible et à des autorités théologiques (« selonc l'Esriture / Et selonc les dis de nos mestres », v. 1622-1623) –, la glose se contente de donner une source unique, de nature théologico-philosophique (Bernard Silvestre, *Cosmographia*). Le

renvoyer, à l'appel du texte français («La Sainte Escripiture tesmoigne», v. 749), à l'*Historia scolastica* de Pierre le Mangeur plutôt qu'à la Bible elle-même: «Magister in histor. super Gen. III<sup>o</sup>: [...]» (glose 752). Lorsque la réminiscence biblique n'est pas explicitement signalée dans l'*Ovide moralisé*, la glose prend tantôt la peine de déchiffrer l'allusion et de donner la source du passage<sup>84</sup>, tantôt elle ne le fait pas et laisse le passage non sourcé<sup>85</sup>, soit que l'allusion n'a pas été repérée ou reconnue, soit au contraire que la réminiscence biblique a paru suffisamment transparente pour qu'il soit inutile de l'expliquer<sup>86</sup>. La deuxième catégorie de citations bibliques concerne donc les citations introduites dans la glose en l'absence de réminiscence biblique dans le passage commenté de l'*Ovide moralisé*, soit que la citation fasse simplement écho à un mot du texte

---

glosateur n'accède donc pas à la «demande» du texte de l'*Ovide moralisé*. Cela s'explique sans doute par le fait que, si la Bible fournit les fondements du discours angéologique médiéval, ce n'est qu'au prix de la compilation, par les exégètes, des «données éparses sur les anges» qu'ils y trouvent, cf. «Notes critiques», *L'Ovide moralisé, op. cit.*, p. 352. Ainsi, il était impossible pour le glosateur de citer un passage biblique précis où la hiérarchie des anges aurait été exposée; il a donc tout simplement ignoré la formule d'appel présente dans le texte français.

<sup>84</sup> Par exemple, dans les manuscrits *F* (fol. 10vb), *G<sup>1</sup>* et *G<sup>3</sup>*, la glose 1708 cite Dn 7.9 face au vers 1708 («Dieux siet ou haut trosne ou mileu»), en regard de l'exposition christianisante du Palais de Jupiter. La même source (Dn 7.9-10) avait été alléguée par le manuscrit *A<sup>1</sup>* au vers 1249 (glose 1262), c'est-à-dire en regard de la section correspondante au sein de la fable: la description du Palais de Jupiter (cf. v. 1243-70). Or, le vers 1709 («Si le servent plus de mil mile.») correspond manifestement au texte biblique de Dn 7.10 («Milia milium ministrabant»). C'est donc la preuve qu'il y avait une réminiscence biblique cachée dans ces vers de l'*Ovide moralisé*, que le glosateur a été capable d'identifier.

<sup>85</sup> Voir par exemple le vers 3376 «Il est en Dieu et Dieux en soi», qui traduit 1 Jn 4, 16 mais n'est pas glosé par la citation scripturaire correspondante.

<sup>86</sup> Par exemple, les vers 362 *sqq.* traduisent le début de la Genèse: «Au premier creiel et terre / Et tout le monde en .i. monciel [...]». Si le copiste du manuscrit *A<sup>1</sup>* prend la peine de citer l'incipit biblique (glose \*362), les copistes des manuscrits *F*, *G<sup>1</sup>* et *G<sup>3</sup>* ne glosent pas ces vers. Or, il est bien entendu exclu de penser qu'ils n'auraient pas reconnu le texte biblique (comme le prouve d'ailleurs la variante des manuscrits *F* (fol. 3vb), *G<sup>1</sup>* et *G<sup>3</sup>* *dessus les yaues* au v. 373, insatisfaisante du point de vue de la rime mais plus respectueuse du texte biblique: «super aquas» (Gn 1.2), cf. «Notes critiques», *L'Ovide moralisé, op. cit.*, p. 316). Il faut donc supposer que la réminiscence biblique leur a paru suffisamment évidente pour qu'il soit inutile d'en citer le texte.

sans enclencher de processus herméneutique<sup>87</sup>, soit au contraire qu'elle constitue un commentaire, une mise en perspective, un élargissement par rapport au texte français et fournisse donc un supplément de sens, destiné à souligner la dimension typologique du texte, à en justifier le propos ou à offrir au lecteur un enseignement complémentaire tiré des Écritures saintes<sup>88</sup>. C'est là, en effet, une des voies privilégiées de l'interprétation textuelle au Moyen Âge, héritée des méthodes de l'exégèse biblique :

[...] à la lecture des commentaires médiévaux, on est frappé par la fréquence des citations scripturaires ; on pourrait se contenter de dire qu'il s'agit là d'un procédé courant d'illustration ou de développement. Mais on peut aller plus loin et constater que cette efflorescence scripturaire n'a pas une fonction décorative mais bel et bien un rôle herméneutique. [...] la production de citations est aussi l'une des formes simples fondamentales de l'exégèse médiévale<sup>89</sup>.

Signalons encore le cas intéressant de la glose 1828<sup>90</sup>, qui fournit un écho scripturaire à un passage de l'*Ovide moralisé*<sup>91</sup> dépourvu de toute réminiscence biblique – et pour cause, puisqu'il s'agit d'un passage directement traduit des *Métamorphoses* (Ov., *Mét.* I, 248), dans lequel les dieux s'inquiètent des conséquences, fâcheuses pour eux-mêmes, du projet qu'a conçu Jupiter de châtier le genre humain en provoquant le Déluge. Aux inquiétudes légitimes des dieux antiques, répond ainsi la sagesse éternelle du psalmiste – laquelle permet au glosateur de souligner, dans une perspective tropologique, que le devoir des vivants est d'honorer Dieu. Ce genre de cas, où la référence scripturaire est utilisée en résonance directe avec les *Métamorphoses*, est tout particulièrement révélateur de la démarche d'*acordance* entre les textes ovidien et biblique à laquelle le glosateur s'est livré.

<sup>87</sup> Voir l'analyse des gloses 237 et \*239, citant respectivement Ps 103.10 et Ps 103.8, cf. p. 504.

<sup>88</sup> Par exemple, en référence aux vers 562-563 (« Bon fait mentir por pais avoir, / Quar pluisieur perdent en voir dire. »), la glose 562 fournit deux exemples bibliques de mensonges moralement acceptables (Gn 20.2 et 31.35).

<sup>89</sup> Gilbert Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 1999, p. 139.

<sup>90</sup> « Ps.: Non mortui laudabunt te, Domine, neque omnes qui descendunt in infernum, sed nos qui uiuimus benedicimus Domino ex hoc nunc et usque in saeculum. » (Ps 113.25-26)

<sup>91</sup> « S'il lesse la terre en gastine, / Qui fera le devin office? / Ne qui offerra sacrifice / En l'onnour des celestiaux? » (v. 1828-1831)

Les citations bibliques ne font pas l'objet, de la part du glosateur, d'un respect particulièrement hiératique. Souvent en effet, il néglige de recopier l'intégralité de la phrase et ne transcrit que les mots qui intéressent directement son propos<sup>92</sup>, voire compose, en guise de citation, un véritable *patchwork* à partir de sections éparses du texte biblique<sup>93</sup>. Parfois, la glose conserve un texte biblique comportant des variantes qui, parce qu'elles sont systématiques ou satisfaisantes du point de vue du sens, ne relèvent probablement pas de l'erreur de copie: la glose \*124 entremêle sans solution de continuité deux versets bibliques distincts; la glose 1498 remplace un mot par un autre; la glose 2867 modifie méthodiquement la personne grammaticale des verbes; etc.<sup>94</sup> De manière générale, le sens du texte biblique semble parfois «forcé», dévié de son contexte d'origine et donc de sa signification, par son rapprochement avec le texte de l'*Ovide moralisé*. Cette façon d'user du texte biblique avec une certaine licence ne doit probablement pas nous surprendre: outre le fait qu'elle peut être la conséquence de citations effectuées de mémoire, elle ne consiste somme toute qu'en l'extension à l'Écriture sainte de pratiques de citation appliquées aux autorités<sup>95</sup>. De manière générale, ceci pose la question de la relation des auteurs médiévaux au texte biblique: est-il acceptable à leurs yeux de modifier ou détourner l'autorité de l'Écriture sainte à des fins signifiantes? Dans le domaine de la littérature hagiographique, Marc van Uytenghe a souligné la façon dont les auteurs font une interprétation et un usage parfois très libres du texte sacré:

<sup>92</sup> Ainsi, la glose 1070 note: «Gen. vi°: Gigantes erant super terram potentes, a saeculo uiri famosissimi», tronquant le texte de la Vulgate: «gigantes autem erant super terram in diebus illis postquam enim ingressi sunt filii Dei ad filias hominum illaque genuerunt isti sunt potentes a saeculo viri famosi» (Gn 6.4).

<sup>93</sup> Par exemple, la glose 919 est composée de Sg 14.8-21 et 23-28; la glose \*952 est entre autres composée de Jr 9.3, 5-6 et 8; la glose 2331 est composée de Is 58.6, 9-10 et 11-12.

<sup>94</sup> L'analyse détaillée de ces gloses est présentée au chapitre IX «Une lecture intégrale des gloses», dans la section correspondant au mythe auquel elles se rapportent respectivement.

<sup>95</sup> Nicole Bériou donne ainsi l'exemple d'un sermon de Robert de Sorbon dans lequel le théologien n'hésite pas à introduire une citation «qui s'inspire de saint Augustin en l'aménageant» afin de la faire coller à son propos. Cf. Nicole Bériou, «Robert de Sorbon, le prud'homme et le béguin, suivi d'Appendice I et II», *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 138, 2 (1994), p. 469-510, ici p. 480, n. 38.

Dans bien des cas pareils, il ne faut pas mettre en doute la sincérité des hagiographes qui sont tributaires de l'exégèse de leur temps comme on verra plus loin. Mais quand on a affaire à des écrivains – et à des saints – personnellement engagés dans des querelles comme celle des investitures ou la lutte d'influence entre la papauté et l'Empire, on ne manque pas de constater des abus. Car les auteurs sélectionnent et orientent les citations et exemples scripturaires en fonction de ce qu'ils veulent prouver et de la cause qu'ils servent ou combattent<sup>96</sup>.

Ainsi, qu'ils en tirent «un sens “accommodé”, c'est-à-dire adapté au nouveau contexte de la citation», qu'ils soient victimes de l'évolution sémantique de mots qu'ils ne comprennent plus correctement, qu'ils prennent argument de l'exégèse spirituelle «grâce à laquelle l'Écriture ne dit jamais des choses banales, chaque phrase ou verset pouvant exprimer une règle absolue et universelle de pensée et d'action», ou qu'ils prennent «au pied de la lettre» le sens historique du texte pour l'appliquer aux événements de la vie du saint, les hagiographes médiévaux témoignent d'une variété de pratiques d'emprunt tronqué, d'adaptation formelle et de modification sémantique, qui «illustre[nt] avec quelle facilité l'on “transpose” le texte de la Bible, ce qui était encore favorisé par sa transmission en partie indirecte.»<sup>97</sup> Il semble donc qu'il faille briser l'idée reçue d'une sorte de respect sacré pour les Écritures saintes<sup>98</sup>. Dans la suite de notre étude, nous montrerons en effet que la glose est le lieu d'une sorte de *déviatio[n] scripturaire* volontaire et signifiante, c'est-à-dire que le texte de la Vulgate est intentionnellement modifié par le glosateur afin qu'il concorde davantage avec le passage glosé ou le propos développé dans la glose<sup>99</sup>.

<sup>96</sup> Marc van Uytfgange, «Modèles bibliques dans l'hagiographie», dans *Le Moyen Âge et la Bible*, éd. Pierre Riché et Guy Lobrichon, Paris, Beauchesne, 1984, p. 449-488, ici p. 464.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 464-466.

<sup>98</sup> Signalons encore les cas de brèves insertions bibliques et liturgiques dont le théâtre français a fait usage, du XIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle, à des fins comiques, parodiques ou satiriques, en particulier au sein des sermons de théâtre: «Dans les sermons sérieux, le latin évoque l'autorité de l'Écriture dont se prévaut le prédicateur; dans un sermon comique ou satirique, cette autorité est subvertie et dénoncée avec violence les vices du clergé.» Jean-Pierre Bordier, «Deux théâtres, deux bilinguismes», dans *Approches du bilinguisme latin-français au Moyen Âge. Linguistique, codicologie, esthétique*, éd. Stéphanie Le Briz et Géraldine Veyssière, Turnhout, Brepols, 2010, p. 359-390, ici p. 384.

<sup>99</sup> Pour une démarche similaire dans le *Roman de Fauvel* remanié, cf. p. 367-370.

L'ensemble des citations bibliques données en glose révèle un réseau très dense d'échos et de réminiscences au sein de l'*Ovide moralisé* : la moindre tournure de phrase est l'occasion d'une allusion aux Écritures. Si la Bible est omniprésente, c'est bien entendu parce qu'elle est connue par cœur de ces hommes qui sont, pour ainsi dire, de véritables «éponges à mots» : inévitablement, l'écriture des auteurs médiévaux se trouve imprégnée en profondeur – et pas nécessairement de façon consciente – de la mémoire du texte biblique. Nous, contemporains, ne sommes plus guère en mesure d'identifier seuls l'ensemble de ces réminiscences ; c'est donc la première utilité de ce corpus de gloses que de pallier nos trous de mémoire. Mais, plus fondamentalement, ce qu'il importe de souligner, c'est que si le glosateur a pris la peine de repérer et résoudre ces allusions, c'est qu'elles n'étaient certainement pas évidentes et manifestes pour tout le monde : transparentes pour un clerc lettré comme l'est le glosateur, elles devaient être hermétiques pour les clercs de faible formation intellectuelle et surtout pour la masse des laïcs. Si la mémoire du texte biblique est partout, cette mémoire est loin d'être accessible à tous. Dans la marge d'un texte destiné à l'édification des laïcs, la glose remplit donc, en quelque sorte, la fonction d'un appareil des sources, destiné à donner la clé des réminiscences bibliques au lecteur peu averti.

Enfin, outre les citations des *Métamorphoses* et de la Bible, on trouve une série de citations tirées d'*auctores* divers, au premier rang desquels Ovide lui-même, dont l'*Ars amatoria*, les *Remedia amoris* et le *De vetula* – qui lui est erronément attribué au Moyen Âge – sont cités. Nous suggérerons dans la suite de notre étude que l'exploration des liens intertextuels dans l'œuvre (pseudo-)ovidienne a pour objet de révéler la cohérence de pensée de l'auteur antique. De ce point de vue, l'intention du glosateur est légèrement différente de celle de l'auteur de l'*Ovide moralisé* lorsque ce dernier puise dans les *Héroïdes* «pour mieux acomplir [s]a matire» (II, v. 4583) : «The vernacular poets finds in Ovid's love poetry not simply a source for added material, but a means of conveying psychological and sentimental notes sometimes missing from the characters' depictions in the *Metamorphoses*.»<sup>100</sup> Par

<sup>100</sup> Ana Pairet, «Recasting the *Metamorphoses* in fourteenth-century France. The challenges of the *Ovide moralisé*», dans *Ovid in the Middle Ages*, éd. James G. Clark, Frank T. Coulson et Kathryn L. McKinley, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 83-107, ici p. 94. Pour la liste des principaux ajouts et leurs sources dans les quinze livres de l'*Ovide moralisé*, voir : Marc-René Jung, «Aspects de l'*Ovide moralisé*», *op. cit.*, p. 152-153.

ailleurs, les gloses comptent un grand nombre de citations d'autres auteurs. Nous reviendrons sur certains d'entre eux dès la section suivante, et nous analyserons l'ensemble des citations dans l'étude systématique des gloses. Pour l'heure, nous nous contentons d'un classement raisonné, sommaire mais exhaustif, des auteurs cités dans les gloses au premier livre de l'*Ovide moralisé*:

- Auteurs antiques: Cassiodore (*De anima*), Cicéron (*Laelus de amicitia*), Ésope (*Fabulae*), Juvénal (*Saturae*), Macrobe (*Commentarii in Somnium Scipionis*), Platon (*Timaeus*)
- Auteurs patristiques: Augustin (*De disciplina christiana, In Iohannis Evangelium*), Pseudo-Augustin (*Sermones* = Césaire d'Arles, *Sermones*), Grégoire le Grand (*Dialogi, Moralia in Iob*), Pseudo-Jean Chrysostome (*Sermones*), Jérôme (*Commentarii in epistulam Pauli Apostoli ad Galatas, In Hieremiam prophetam*)
- Théologiens et philosophes:
  - XI<sup>e</sup> siècle: Alain de Lille (*Contra haereticos*), Bernard de Clairvaux (*Sententiae*), Pseudo-Bernard de Clairvaux (*Meditationes*), Bernard Silvestre (*Cosmographia*), Guillaume de Conches (*Glosae super Boetium, Philosophia mundi*), Hugues d'Amiens (*In Hexameron*), Jean de Salisbury (*Entheticus maior*), Pierre le Mangeur (*Historia scolastica*)
  - XIII<sup>e</sup> siècle: Bonaventure (*Breviloquium*), Jean Halgrin d'Abbeville (*Sermones de tempore*)
- Littérature universitaire: *Glossa Ordinaria*, Gratien (*Concordantia discordantium canonum*, dit *Decretum*), Pierre Lombard (*Sententiae, In Pauli apostoli Epistulas [Ad Ephesios]*)
- Littérature hagiographique: vies de saint Barthélemy, saint Matthieu, saint Sébastien et saint Vincent
- Littérature vernaculaire: Guillaume de Lorris (*Roman de la Rose*)

### La glose par mot-clé

Comme le signale Jean-Baptiste Guillaumin, les gloses « peuvent porter soit sur un élément bien localisé (un mot, une expression, un vers), soit sur un ensemble plus large (développement comprenant plusieurs vers). »<sup>101</sup> Le

<sup>101</sup> Jean-Baptiste Guillaumin, « Les gloses du livre 1 de l'*Ovide moralisé* », *op. cit.*, p. 220.

plus souvent, elles portent sur un mot-clé, auquel elles se rattachent sans équivoque et qui détermine leur sélection, leur disposition et leur étendue. Quelques exemples suffiront à le montrer :

- La glose 2714 présente un verset biblique enjoignant la fuite («Fugite et saluata animas uestras», Jr 48.6), face au vers 2714 «Bien court cil qui bien fuit et chace». La logique présidant à la sélection de ce verset est d'abord celle de l'écho au mot-clé *fuit* – *fugite*, qui permet dans un second temps un développement moral : ce sont les attraites des biens terrestres que le coureur chrétien doit fuir afin, précise la glose, de sauver son âme.
- Les gloses 237 et \*239 donnent respectivement les versets Ps 103.10 et Ps 103.8, à l'inverse de l'ordre du texte biblique, parce qu'elles respectent l'ordre de l'*Ovide moralisé* et donc des *Métamorphoses*. Au vers 237 «Estans et fontaines fist puis» correspond le verset «Qui emittis fontes in conuallibus: inter medium montium pertransibunt aquae»; aux vers 239-240 «Si fist estendre les champagnes / Et haut eslever les montaignes» correspond le verset «Ascendunt montes et descendunt campi in locum quem fundasti eis». Ainsi, c'est la logique du mot-clé (*fontaines* – *fontes*, *champagnes* – *campi*, *montaignes* – *montes*) qui détermine la sélection et la disposition des références scripturaires.
- La glose 1 porte sur les vers 1-4 «Se l'Esriture ne me ment, / Tout est pour nostre enseignement / Quanqu'il a es livres escript, / Soient bon ou mal li escript.» Négligeant de donner l'intégralité du verset 1 Co 10.11 («Haec autem omnia in figura contingebant illis: scripta sunt autem ad correptionem nostram, in quos fines saeculorum uenerunt»), la glose ne conserve que la seule proposition comprenant le mot-clé *scripta*, renvoyant au lexème vernaculaire *escript*: «Scripta autem sunt ad correctionem nostram.» C'est donc la logique du mot-clé qui détermine l'étendue des citations données en glose.

Le principe de la glose par mot-clé peut encore être illustré par les différences que l'on observe entre les deux états conservés du corpus. La glose 1262 est plus longue dans le manuscrit *A*<sup>1</sup> («Sedes posita erat in caelo et supra sedem sedens. Et in circuitu sedis sedilia [...] Iudicium sedit») que dans les manuscrits *F* (fol. 8va), *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> («Sedes posita erat in caelo et supra sedem sedens»). La double citation de la version longue

de la glose est compilée à partir de Ap 4.2; 4-6; 10 et Dn 7.9-10. Dans sa version courte, la glose est resserrée sur le seul motif du trône de Dieu, qui constitue le mot-clé d'accroche de la citation : Ap 4.2. Cette différence se marque encore dans le placement de la glose. Dans le manuscrit *A'*, la citation est donnée en face du vers 1249 « U (*sic*) palais au roy souverain » et à proximité du vers 1251 « Environ le trosne roial ». Dans les manuscrits *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup>, la glose est respectivement donnée face aux vers 1261, 1261 et 1262, c'est-à-dire en regard du même groupe nominal répété à dix vers de distance dans le texte français : « Il siet en son trosne roial » (v. 1262). Si le placement variable de la glose (v. 1249 vs v. 1261-1262) s'explique probablement par un saut du même au même<sup>102</sup>, il est surtout révélateur de la logique du fonctionnement par mot-clé : dans les deux cas, le glosateur commente la même expression du texte vernaculaire.

La logique du mot-clé est parfois poussée à son paroxysme par le glosateur. Ainsi, on trouve face au portrait de Daphné (v. 2879-2902) une série de citations tirées du *Cantique des Cantiques* (glose 2878), où chaque verset correspond à un élément précis de la description de la jeune femme. Ce sont donc les mots et l'ordre canonique – conforme aux préceptes des arts poétiques médiévaux<sup>103</sup> – de la description de Daphné qui déterminent la compilation des versets. Nous présentons dans le tableau ci-dessous les mots-clés français et leurs correspondants latins, dans l'ordre respectif – et concordant – de chacun de leur contexte d'apparition : l'*Ovide moralisé* et les gloses marginales<sup>104</sup>.

Tableau n° 4 – La description de Daphné dans l'*Ovide moralisé* et dans la glose (*Cantique des Cantiques*)

bele (v. 2879)	pulchra es, amica mea (Ct 6.3)
crins (v. 2880), cheveleüre (v. 2881)	capilli capitis tui (Ct 7.5)
iex (v. 2883)	oculi tui columbarum (Ct 1.14)

<sup>102</sup> Observons l'identité de la rime : « Environ le trosne roial / Li plus noble celestial » (v. 1251-1252) et « Entour lui li celestial. / Il siet en son trosne roial » (v. 1261-1262).

<sup>103</sup> Joseph Engels, *Études sur l'Ovide moralisé*, op. cit., p. 73 et 126.

<sup>104</sup> Voir également la figure 7 en annexe, où nous indiquons les correspondances de mots-clés entre la glose latine (placée dans la marge latérale gauche et la marge inférieure du fol. 16v) et le texte français dans le manuscrit *G*<sup>1</sup> jusqu'au vers 2890 seulement (*face – genae tuae*) ; les vers 2891 *sqq.* se trouvent en effet dans la colonne b du folio, et il n'y a donc plus de correspondance visuelle entre la glose et le texte.

bouche (v. 2885), besier (v. 2886)	osculetur me osculo oris sui (Ct 1.1)
face (v. 2889)	pulchrae sunt genae tuae (Ct 1.9)
col (v. 2891)	et collum tuum sicut monilia (Ct 1.9)
mameles (v. 2901)	pulchriora sunt ubera tua uino (Ct 4.10)
pometes (v. 2902)	paradisus malorum punicorum cum pomorum fructibus (Ct 4.13)

Le principe du mot-clé permet d'observer que c'est l'*Ovide moralisé* qui est commenté par le glosateur – et non, à travers lui, les *Métamorphoses*. Ainsi, de manière significative, la citation du verset Ct 7.5 «Capilli capitis tui [...]» est introduite dans la glose 2878 par les mots suivants : «Per crines aureos notari possunt purae affectationes animae sanctae», où le mot *crines* fait écho au texte français : «elle avoit / Crins blons despigniez» (v. 2879-2880), par opposition au texte latin : «Spectat inornatos collo pendere capillos» (Ov., *Mét.* 1, 497). Le glosateur prévient donc toute confusion chez son lecteur en rattachant la citation biblique au texte français par l'intermédiaire d'un mot latin *crines* consistant en la transposition transparente du mot-clé français *crins*. De même, dans l'épisode du Déluge, l'*Ovide moralisé* note *arbres* (v. 1917) et *balaine* (v. 1920) là où les *Métamorphoses* disent *ulmo* et *phocae* (Ov., *Mét.* 1, 296 et 300)<sup>105</sup>. Or, la glose 1908 donne : «[...] telz poissons vont ore chevauchant sur les arbres» et «Par la balaine qui habite la ou les brebis soloient paistre [...]», correspondant donc aux mots-clés de la traduction française et non du texte latin. Dans les gloses latines comme dans les gloses françaises, c'est donc l'*Ovide moralisé* qui est le point d'intérêt et d'attention du glosateur ; c'est l'*Ovide moralisé*, et non les *Métamorphoses*, qui constitue l'interface textuelle sur laquelle viennent se greffer les gloses<sup>106</sup>. Le glosateur prend le texte français pour point de départ de son travail de commentaire et, même s'il lui arrive, comme on l'a signalé, de puiser dans le *Commentaire Vulgate* aux *Métamorphoses* pour enrichir sa glose, il apparaît manifestement qu'il ne court-circuite pas le texte vernaculaire pour gloser directement l'hypotexte ovidien.

De manière tout à fait intéressante, le recours à la glose permet à l'occasion – du fait de la logique du commentaire par mot-clé – de confirmer certains

<sup>105</sup> Joseph Engels, *Études sur l'Ovide moralisé*, *op. cit.*, p. 114-115.

<sup>106</sup> «[...] c'est bien le texte de l'*Ovide moralisé*, et non celui des *Métamorphoses*, qui est commenté ou illustré par ces gloses.» Jean-Baptiste Guillaumin, «Les gloses du livre 1 de l'*Ovide moralisé*», *op. cit.*, p. 213.

choix philologiques effectués par les éditeurs de l'*Ovide moralisé*. Ainsi du vers 558, qui présente deux leçons concurrentes dans les manuscrits : *de détruire sa porteüre* (AYZ) et *de mettre a mort sa porteüre* (BDEG<sup>13</sup>). La présence de la glose 597 « Per Saturnum qui pueros suos deuorauit et destruxit intelligitur tempus [...] » renforce l'option posée en faveur de la leçon *détruire* dans le texte français<sup>107</sup>. En effet, comme il a été montré précédemment, le corpus des gloses se rapproche fort probablement d'un état très ancien du texte de l'*Ovide moralisé* – voire de l'archétype lui-même<sup>108</sup>. La glose latine *deuorauit et destruxit* confère donc à la leçon française *détruire* l'avantage de l'ancienneté dans la tradition manuscrite de l'*Ovide moralisé*.

De même, les éditeurs signalent au vers 1720 une hésitation des manuscrits : la leçon *la haute monjoie* (AYZ<sup>12</sup>) s'oppose à la leçon *pardurable joie* (DEG<sup>13</sup>). Le chemin qui mène à cette *monjoie* est celui « d'ignocence et de purté, / Quar a cele boneürté / Vient l'en par voie d'ignocence / Et par purté de continence. » (v. 1715-1718) Face à ces vers, les gloses 1713 et 1717 présentent deux citations bibliques (Ps 23.3-4 et Ps 14.1-3) faisant écho de manière transparente au texte vernaculaire : « Qui ascendet in montem Domini aut quis stabit in loco sancto eius? Innocens manibus et mundo corde [...] » et « Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo aut quis requiescet in monte sancto tuo? Qui ingreditur sine macula [...] ». Le parallélisme précis entre le couplet *ignocence – purté* de l'*Ovide moralisé* et le couplet *innocens – mundo* du Ps 23 révèle que l'auteur de l'*Ovide moralisé* a intentionnellement introduit une référence biblique, qui a été reconnue et parfaitement identifiée par le glosateur. Or, l'extrait cité du Ps 23 s'ouvre sur l'évocation de la « montagne de Dieu » (*montem Domini*). Le décodage de la réminiscence biblique effectué par la glose nous conforte donc dans la préférence donnée par les éditeurs à la leçon *haute monjoie* – qui témoigne probablement, une nouvelle fois, de l'état le plus ancien du texte de l'*Ovide moralisé*.

Un autre cas doit retenir notre attention parce qu'il intéresse l'histoire du lexique français. En face des vers 2720-2721 « Aussi me samble il que cil jete / Hautement et droit la palestre », les manuscrits *F* (fol. 15vb) et *G'* conservent quelques mots tirés de 1 Co 9.24 : « Nescitis quod hi qui in stadio currunt » (glose 2720), par lesquels saint Paul distingue les chrétiens

<sup>107</sup> « Notes critiques », *L'Ovide moralisé, op. cit.*, p. 320-321.

<sup>108</sup> Cf. p. 461-489 et, en particulier, p. 479 *sqq.*

des coureurs du stade. Cette citation est doublement surprenante, d'abord parce qu'un extrait du même passage biblique a déjà été cité quelques vers plus haut dans les manuscrits *F* (fol. 15vb), *G<sup>1</sup>* et *G<sup>3</sup>* (glose 2699 : 1 Co 9.27), ensuite parce que la citation n'est guère pertinente : alors que le verset évoque les coureurs, il se trouve copié dans les manuscrits *F* et *G<sup>1</sup>* face au passage de l'*Ovide moralisé* consacré aux lanceurs de poids. Or, la tradition manuscrite connaît une diffraction importante aux vers 2690 et 2721, car le mot *palestre* a posé un problème à de nombreux copistes : « Dans nos manuscrits, deux types lexicaux sont en concurrence, ici et au v. 1 2721 : *palestre* et *pelote* (*balestre* et *palette* semblent secondaires). »<sup>109</sup> Il est donc possible de supposer que c'est en raison d'un trouble semblable que ce verset a été ajouté face aux vers 2720-2721 dans la marge des manuscrits *F* et *G<sup>1</sup>*. Que peut-on en déduire ? Alors que l'archétype de l'*Ovide moralisé* devait comporter la leçon *palestre* au sens d'« objet qu'on lance lors d'une compétition sportive, sorte de balle »<sup>110</sup>, les différents copistes n'ont guère compris ce mot, d'où la diffraction des manuscrits, corrigés par les éditeurs d'après la leçon des manuscrits *G<sup>1</sup>* et *G<sup>3</sup>* : *la palaistre* (v. 2690)<sup>111</sup>, qui sont les seuls à lire et recopier ce mot correctement. S'ils ont pu recopier ce mot, c'est sans doute parce qu'ils l'ont compris – non dans le sens où l'archétype l'emploie, mais dans un autre sens –, ce qui leur a permis d'identifier le mot et donc de le transcrire sans erreur, mais ne leur a cependant pas permis d'interpréter de façon satisfaisante ce passage de l'*Ovide moralisé* ; c'est ainsi que l'ajout d'une glose destinée à éclairer le sens du passage dans les manuscrits *F* et *G<sup>1</sup>* s'explique probablement. Les dictionnaires attestent deux significations pour le mot *palestre* : au XII<sup>e</sup> siècle, tel qu'employé dans les romans antiques, il désigne les « exercices du corps, tels que la lutte, le pugilat, la course, etc. »<sup>112</sup> ; à la fin du XV<sup>e</sup> et au XVI<sup>e</sup> siècle<sup>113</sup>, le sens glisse, par métonymie, des exercices au lieu où on les pratique : « Dans l'Antiquité, lieu public où l'on enseignait et

<sup>109</sup> « Notes critiques », *L'Ovide moralisé*, *op. cit.*, p. 397.

<sup>110</sup> « Glossaire », dans *L'Ovide moralisé. Livre 1*, *op. cit.*, t. II, p. 495-541, ici p. 528.

<sup>111</sup> Le manuscrit *F* comporte la leçon *la palestre* (fol. 15vb).

<sup>112</sup> Godefroy, t. X, p. 261, *s.v.* « palestre ». Voir aussi : T-L, t. 7, col. 102, *s.v.* « palestre » : « Ringschule, Ringkampf ».

<sup>113</sup> *FEW*, t. VII, p. 484, *s.v.* « palaestra palestre ». *TLFi*, *s.v.* « palestre ». *DEAFpré*, *s.v.* « palestre », notice consultée le 8 avril 2019 <deaf-server.adw.uni-heidelberg.de/lemme/palestre>.

pratiquait les exercices athlétiques. »<sup>114</sup> Or, les copistes des manuscrits *F* et *G'* rattachent au mot-clé *palestre* la citation du verset biblique comprenant le mot *stadio*; ils semblent donc comprendre *palestre* au sens de « lieu où l'on pratique les exercices sportifs ». Notons d'ailleurs que le mot *stade* au sens de « piste de course (de la longueur d'un stade) » n'est pas attesté avant le début du xvi<sup>e</sup> siècle<sup>115</sup>, donc c'est probablement le lexème *palestre* qui, aux yeux des copistes, semble devoir recueillir en français le sémantisme du mot latin *stadium*. Ainsi, le témoignage de la glose conservée dans les manuscrits *F* et *G'* permettrait d'avancer d'un siècle l'émergence du sens moderne du mot *palestre*, qui serait déjà attesté vers 1400.

En conclusion, le principe de la glose par mot-clé peut se résumer ainsi : la présence d'un mot considéré comme important dans le texte français active la mémoire livresque du glosateur et provoque la recherche d'une ou plusieurs citations d'autorités – bibliques en particulier – contenant ce mot-clé. De même qu'il a été supposé que l'auteur de l'*Ovide moralisé* avait fait usage de recueils de *distinctiones* pour composer ses moralisations<sup>116</sup>, nous suggérons donc l'hypothèse que le glosateur ait fait emploi de concordances bibliques pour compiler ses citations. En effet, le travail de glose semble parfois quelque peu systématique : la citation de Mi 7.2 est par exemple répétée dans la glose \*992 et dans la glose 1282, de même que la citation du Ps 13.1 est répétée dans la glose 1282 et dans la glose \*1947. Une telle systématisme pourrait aisément s'expliquer par l'usage méthodique d'outils tels que les concordances. Les recueils de *distinctiones* et les *concordantiae* bibliques sont deux outils d'exégèse très en vogue dans les milieux mendiants : conçus sur la base de principes exégétiques appliqués intuitivement et sporadiquement dans les milieux scolastiques dès le xii<sup>e</sup> siècle, ces recueils sont abondamment employés par les prédicateurs au xiii<sup>e</sup> siècle. Gilbert Dahan note ainsi, au sujet des recueils de *distinctiones* :

Il me semble [...] que l'on a affaire à l'évolution suivante : – présence de *distinctiones*, en tant que forme simple ou microstructure (au même titre que la glose, la *nota* ou la *quaestio*) dans des commentaires du xii<sup>e</sup> siècle (ou antérieurs) ; – rédaction des premiers recueils de *distinctiones* à la fin du xii<sup>e</sup> siècle (Pierre le Chantre, Alain de Lille), à l'aide notamment des matériaux fournis par les commentaires ; [...] – au

<sup>114</sup> *DMF*, s.v. « palestre ».

<sup>115</sup> *TLFi*, s.v. « stade<sup>1</sup> ».

<sup>116</sup> Cf. Jean-Yves Tilliette, « L'écriture et sa métaphore », *op. cit.*

xiii<sup>e</sup> siècle, utilisation sporadique des recueils dans l'exégèse (mais surtout dans la prédication)<sup>117</sup>.

De même, au sujet du processus de compilation des *concordantiae* bibliques, l'historien écrit :

Dans l'exégèse traditionnelle, médiévale particulièrement, la concordance nourrit l'explication spirituelle. [...] Dom Leclercq faisait appel à la notion de réminiscence à son propos : dans une culture donnant encore une large place à la mémoire, les clercs ont une connaissance vivante du texte de la Bible (ou tout au moins d'un certain nombre, non négligeable, de ses livres) et, avant d'utiliser les outils qui s'élaborent au xiii<sup>e</sup> siècle, retrouvent spontanément des concordances verbales, qui vont fonder des rapprochements thématiques et, de là, l'exégèse spirituelle d'un passage donné<sup>118</sup>.

La vocation de l'ordre franciscain – principalement dédié à la prédication auprès des publics laïques<sup>119</sup> –, l'intention fondamentalement parénéti-

<sup>117</sup> Gilbert Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible*, op. cit., p. 135. Sur les recueils de *distinctiones*, voir également : *ibid.*, p. 330-338 ; Richard H. Rouse et Mary A. Rouse, « Biblical *distinctiones* in the 13<sup>th</sup> century », *Annales d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 40 (1974), p. 27-37.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 351-352. Sur la mise au point de recueils concordantiels, voir : Richard H. Rouse et Mary A. Rouse, « The Verbal Concordance to the Scripture », *Archivum fratrum praedicatorum*, 44 (1974), p. 5-30 ; Richard H. Rouse, « L'évolution des attitudes envers l'autorité écrite : le développement des instruments de travail au xiii<sup>e</sup> siècle », dans *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, éd. Geneviève Hasenohr et Jean Longère, Paris, Éditions du CNRS, 1981, p. 115-144, ici p. 118.

<sup>119</sup> « La période [...] du xiii<sup>e</sup> au xv<sup>e</sup> siècle est marquée par une offensive importante de la papauté destinée à une reconquête intérieure de la Chrétienté par une "parole nouvelle" largement confiée aux ordres mendiants. En effet, les fidèles semblent échapper à l'emprise de l'Église sous la pression des hérésies et des pratiques déviantes dénoncées sous le terme générique de "superstitions". [...] Pour remédier à cette situation, la papauté voit dans la prédication au peuple la seule solution. Elle la confie aux ordres mendiants (Franciscains, Dominicains essentiellement) tandis que le clergé séculier prend conscience de l'importance de la pastorale. Des instruments de travail se multiplient pour aider les prédicateurs : concordances bibliques, recueils de *distinctiones*, modèles de sermons et recueils d'*exempla*. » Marie Anne Polo de Beaulieu, « Les fables au service de la pastorale des ordres mendiants (xiii<sup>e</sup>-xv<sup>e</sup> siècles) », dans *Les fables avant La Fontaine*, éd. Jeanne-Marie Boivin, Jacqueline Cerquiglini-Toulet et Laurence Harf-Lancner, Genève, Droz, 2011, p. 153-180, ici p. 153-154.

présidant à la rédaction de l'*Ovide moralisé* et l'exploitation par son auteur des ressources rhétoriques et argumentatives du genre du sermon<sup>120</sup> sont autant d'éléments contribuant à rendre crédible l'hypothèse de l'emploi de recueils de *distinctiones* et de concordances bibliques pour la composition du texte et la compilation de ses gloses.

### La glose en grappe

Marc-René Jung emploie à juste titre l'expression de gloses « en grappe »<sup>121</sup> pour désigner la méthode de compilation des gloses de nos manuscrits. En effet, le glosateur procède régulièrement par accumulation de citations scripturaires similaires, unies par un écho verbal ou thématique. Ces gloses compilées avec abondance sont rassemblées en grappes disposées çà et là dans la marge du manuscrit, en regard de la section correspondante de l'*Ovide moralisé*. Ce faisant, le glosateur a inscrit son travail dans le principe exégétique de la concordance, mécanisme fondamental de l'interprétation spirituelle de l'Écriture :

[...] la concordance part du fait que la Bible tout entière ne constitue qu'un texte, expression diverse d'une seule Parole divine dont l'homme recueille fragmentairement les échos perpétuels, Parole qui ne saurait être qu'une<sup>122</sup>.

Comme l'explique Gilbert Dahan, la concordance peut être verbale et porter sur un mot isolé ou un fragment de verset, dont il s'agit de retrouver les harmoniques dans le corpus biblique; elle peut être thématique et rapprocher des versets au contenu semblable; elle est structurelle enfin et s'attache alors à « déterminer le contenu spirituel d'un texte donné par la comparaison de ses structures avec celles d'un autre texte qui lui est parallèle. »<sup>123</sup> Dans tous les cas, elle est fondée sur un postulat simple :

[...] le texte à commenter est le fragment d'un texte plus grand, qui se livre par morceaux; on ne le comprend qu'en le situant dans cet ensemble; chaque donnée du fragment est porteuse du tout, jette une lumière sur ce tout et se trouve éclairée par lui<sup>124</sup>.

<sup>120</sup> Cf. p. 685-689.

<sup>121</sup> Marc-René Jung, « L'*Ovide moralisé* glosé », *op. cit.*, p. 87.

<sup>122</sup> Gilbert Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible*, *op. cit.*, p. 350.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 356. Sur les différents types de concordance, voir les p. 350-358.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 358.

Outre la compilation «brute» de versets concordants, quatre mécanismes simples sont déployés par le glosateur pour articuler logiquement les grappes: la *distinctio*, l'enchaînement de versets concordants, l'enchaînement de versets justifiants et l'accumulation des exégèses<sup>125</sup>. Nous proposons ici, à la lumière de quelques exemples représentatifs, l'analyse formelle des mécanismes exégétiques utilisés par le glosateur; nous réservons l'étude sémantique des grappes envisagées aux sections correspondantes du chapitre IX.

La glose 1282 fournit un bon exemple de la compilation «brute» de versets concordants. Elle réunit en effet deux versets très proches: «[...] non est qui faciat bonum, non est usque ad unum» (Ps 13.1) et «Non est homo iustus in terra qui faciat bonum et non peccet» (Eccl 7.21). Cela tend à confirmer l'hypothèse de l'emploi de *concordantiae*; cela prouve en tout cas que la sélection des versets composant une grappe obéit à la logique régissant les *concordantiae*, c'est-à-dire la recherche et l'exploitation signifiante des effets d'échos intertextuels au sein de la Bible. Comme souvent, la grappe est compilée selon le principe typologique du dialogue entre l'Ancien et le Nouveau Testament, qui constitue une des dimensions importantes – mais non centrales – de la concordance biblique<sup>126</sup>. Notons enfin qu'à cette concordance *stricto sensu*, le glosateur adjoint volontiers différents types d'autorités: Pères de l'Église, philosophes et théologiens médiévaux, *auctores* païens. Ainsi, les gloses 1282 et 1288 (précédées, dans le seul manuscrit *A'*, de la glose \*1282) forment une grappe consacrée à

<sup>125</sup> Sur ces différentes «formes simples» de l'exégèse biblique, voir: *Ibid.*, p. 134-141. Signalons que, parmi les «formes simples» répertoriées par Gilbert Dahan, la glose, «structure la plus élémentaire de l'exégèse» (p. 123), est également représentée dans le corpus: «Ysa. v<sup>o</sup>: Saepiuit Dominus uineam suam et uallauit. Glo.: Per uineam ecclesia notatur et per saepes merita iustorum.» (glose 1747) Il s'agit en l'occurrence d'une glose spirituelle de sens tropologique.

<sup>126</sup> «[...] on comprend bien que le thème de la concorde entre Ancien et Nouveau Testament, qui semble avoir obnubilé beaucoup d'historiens, ne soit pas le plus intéressant ni le plus pertinent: l'unité de la Parole divine étant une donnée première, une opposition entre ses deux expressions, avant et après le Christ, ne saurait être qu'incongrue voire contraire à la foi. Que des différences existent, le fait même de la venue du Sauveur les fonde; mais ces différences concernent des modalités (des *modi* au sens que donnent à ce mot les auteurs du XIII<sup>e</sup> siècle) et non l'essence même du message, le même, vécu et reçu diversement, de la Genèse à l'Apocalypse.» *Ibid.*, p. 350-351.

la description de la corruption du monde par le péché, qui ne compte pas moins de dix citations de provenance diverse.

Première des « formes simples » de l'exégèse biblique, la *distinctio* consiste en l'accumulation de versets selon le schéma suivant : « *ab + ac + ad + ae*, etc. ; un élément *a* présent dans un verset appelle plusieurs versets contenant le même élément, l'ensemble des versets contribuant à l'explication du verset initial. »<sup>127</sup> La glose 1 offre un exemple pur de grappe organisée sous forme de *distinctio*. Elle produit trois citations tirées des épîtres pauliniennes : Rm 15.4<sup>128</sup>, 1 Co 10.11 et 2 Tm 3.16-17.

Ad Ro. XVI°: Quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt ut per patientiam et consolationem scripturarum spem habeamus.

Item Ia ad Cor. X°: Scripta autem sunt ad correctionem nostram.

Item IIa ad Tim. III°: Omnis scriptura diuinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corrigendum, ad erudiendum in iustitia, ut perfectus sit homo Dei ad omne opus bonum instructus.

L'élément commun *a* est le sème *scribere*, présent dans les trois versets : « scripta sunt » ; « scripta sunt » ; « scriptura ». Les éléments distincts *b*, *c*, *d* correspondent, de façon schématique, à l'énumération des finalités des textes écrits : l'instruction en vue de l'espoir (« ad nostram doctrinam »), la correction (« ad correctionem nostram ») et l'enseignement, la conviction, la correction et l'instruction (« ad docendum, ad arguendum, ad corrigendum, ad erudiendum »). Ainsi, les deux derniers versets contribuent à enrichir et affiner la compréhension du verset initial, qui fait lui-même écho aux vers du texte français : « Tout est pour nostre enseignement / Quanqu'il a es livres escript » (v. 2-3).

La glose \*13 constitue un exemple plus complexe de grappe par *distinctio*. Elle porte sur les vers 13-14 du texte français : « Quar ne vault sens que l'en enserre / Ne plus qu'avoirs repost en terre. » Elle rassemble une paraphrase de la parabole des talents (Mt 25.14-30), des citations des versets Si 20.32-33<sup>129</sup> et Si 30.18, et un proverbe latin :

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>128</sup> Les manuscrits indiquent erronément « Ad Ro. xvi° », mais le passage est bien tiré du chapitre xv de l'épître aux Romains.

<sup>129</sup> De même, les manuscrits indiquent erronément « Eccl. xxi° », mais le passage est bien tiré de la fin du chapitre xx de l'Ecclésiastique (ou Siracide).

Mt xxv°: Damnavit dominus seruum inutilem et nequam qui abscondit pecuniam domini sui in terra quam ad usuram debuit dare.  
 Eccl. xxi°: Sapientia abscondita, thesaurus inuisus, inutilitas in utrisque.  
 Melior est qui celat insipientiam suam quam qui celat sapientiam.  
 Idem xxx°: Bona abscondita in ore clauso quasi epulae circumpositae sepulcro.  
 Versus: In mundo duo sunt quae nil abscondita prosunt: / fossus humo census, latitans in pectore census.

La glose se rattache au texte français par le double mécanisme du mot-clé («sens que l'en enserre» – «sapientia abscondita») et de la réminiscence scripturaire: l'«avoirs repost en terre» fait référence à la parabole des talents<sup>130</sup>. La nature allégorique de la relation unissant les deux mots-vedettes du texte vernaculaire (le talent enfoui signifie métaphoriquement la sagesse cachée) justifie l'organisation de la grappe par *distinctio*: le premier extrait présente l'élément commun *a* «abscondit pecuniam [...] in terra», diversement décliné dans les deux citations suivantes afin d'en enrichir la signification allégorique: «sapientia abscondita» et «bona abscondita». La tradition exégétique établit en effet un réseau très clair entre les trois références bibliques données dans la glose. Ainsi, en référence à Si 20.33, la *Postille* du franciscain Nicolas de Lyre (ca 1270-1349)<sup>131</sup> renvoie explicitement à la parabole des talents: «*Quam homo qui abscondit sapientiam suam. [...] Talis enim abscondit in terra talentum domini sui, quod per ipsum debebat multiplicari, secundum quod dicitur Mat. 25. propter quod ibidem dicitur seruus piger et malus*»<sup>132</sup>. De même, Nicolas de Lyre glose Si 30.18: «*Bona abscondita in ore clauso. Hic interponitur incidens de talento homini credito ad multiplicandum [...]*»<sup>133</sup>. Quant à la *Glossa Ordinaria*, elle note, en commentaire à Si 30.18: «*Bona abscondita. Contra eos loquitur qui talentum uerbi abscondunt,*

<sup>130</sup> Sur les interprétations patristiques et médiévales de la parabole et les différentes acceptions du mot *talent*, voir: Gianni Mombello, *Les avatars de «Talentum». Recherches sur l'origine et les variations des acceptions romanes et non romanes de ce terme*, Turin, Società Editrice Internazionale, 1976, p. 37-183.

<sup>131</sup> Cf. Nicolas de Lyre, franciscain du XIV<sup>e</sup> siècle, exégète et théologien, éd. Gilbert Dahan, Turnhout, Brepols, 2011.

<sup>132</sup> Nous lisons la *Postille* de Nicolas de Lyre dans l'édition: *Biblia Sacra cum Glossa Ordinaria*, Venise, 1603, t. III, col. 2072.

<sup>133</sup> *Ibid.*, t. III, col. 2127.

quorum scientia uiuentibus inutilis sicut epulae mortuis et thesaurus» (t. III, fol. 62v). L'emploi systématique du mot *talentum*, voire la référence directe à Mt 25 attestent que, dans la tradition exégétique commune, les versets du Siracide sont couramment lus en regard de la parabole des talents. Manifestement, le glosateur connaît très bien cette tradition et il en applique la logique typologique à la compilation de sa grappe, parcourant les Écritures saintes à travers un réseau d'échos intertextuels. Enfin, le glosateur abandonne le corpus biblique et achève sa grappe par la production d'un proverbe latin reprenant l'élément commun *a*: «abscondita». En résumé, le dispositif exégétique de la glose semble fonctionner en deux étapes: identification de la référence biblique donnée en filigrane dans l'*Ovide moralisé*, puis compilation de correspondances au sein de l'Ancien ou du Nouveau Testament et en dehors de la Bible.

Deuxième des «formes simples» de l'exégèse biblique, l'enchaînement de versets concordants consiste en l'accumulation de versets selon le schéma suivant: «*ab + bc + cd*, etc. – un élément du premier verset appelant le verset suivant, un élément du deuxième le troisième...; l'élément d'appel *b* ou *c* est à chaque fois différent (sinon nous aurions la structure de la *distinctio*).»<sup>134</sup> La glose 3226 fournit un exemple de ce mécanisme:

Dominus medicus est. Lucae vii°: Non egent qui sani sunt medico sed qui male habent. Id. iii°: Omnes qui habebant infirmos uariis languoribus, ducebant illos ad Iesum et singulis manus imponens curabat illos. Exhibant autem daemonia a multis clamantia quia «tu es filius Dei» etc.

La grappe s'ouvre sur une proposition, que l'enchaînement de citations va permettre de justifier: «Dominus medicus est». Une première citation biblique (Lc 5.31) est donnée par l'intermédiaire de l'élément *a* de la chaîne: «medicus» – «medico». Une deuxième citation (Lc 4.40-41) est ensuite produite, s'accolant à la précédente par l'intermédiaire de l'élément *b*: «qui male habent» – «qui habebant infirmos». La proposition initiale est non seulement garantie par l'autorité scripturaire, mais sa signification est également progressivement enrichie et élargie, jusqu'à aboutir à la clé de voûte de la grappe, centrée sur la personne du Christ: «tu es filius Dei.»

De même, la glose 1213 procède par enchaînement de versets concordants. Elle rassemble les citations des versets suivants: Jr 8.5-6; 23.10; 9.2-3 et Sg 14.24-26.

<sup>134</sup> Gilbert Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible*, op. cit., p. 139.

Ierem. viii°: Apprehenderunt mendacium et noluerunt reuerti. Attendi et auscultau: nemo quod bonum est loquitur, nullus est qui agat paenitentiam super peccato suo.

Id. xxiii°: Adulteris repleta est terra.

Id. ix°: Omnes adulteri sunt et coetus praeuaricatorum. Extenderunt linguam suam quasi arcum mendacii et non ueritatis: confortati sunt in terra quia de malo in malum egressi sunt et me non cognouerunt, dixit Dominus.

La première citation donne l'élément *a* de la chaîne scripturaire «Attendi et auscultau», qui fait écho au vers 1213 du texte français: «Jupiter vit l'iniquité». Elle s'achève sur l'élément *b*, à savoir le fait que personne ne fait le bien: «nemo loquitur», «nullus est qui». La deuxième citation reprend cet élément sous sa forme antithétique (tout le monde fait le mal), exprimée métaphoriquement: «repleta est terra». La citation introduit également l'élément *c*: «adulteris», repris dans la troisième citation: «adulteri». Cette dernière présente enfin l'élément *d*: «mendacii». La grappe est donc organisée de façon cyclique, puisque la troisième citation aborde le thème du mensonge, déjà présent dans la première citation: «mendacium».

Troisième des «formes simples» de l'exégèse biblique, l'enchaînement de versets justifiants permet d'«explique[r] le détail d'une exégèse du verset de départ, selon l'enchaînement suivant: verset commenté, commentaire, verset justifiant, commentaire du verset justifiant...»<sup>135</sup> La glose 343 en fournit un exemple intéressant.

Io. i°: In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum et Deus erat Verbum. Vnde uersus: Dic ubi tunc esset, cum praeter eum nihil esset. / – In se tunc ipse, quoniam sibi sufficit ipse etc.

Io. xvii°: Dicit Filius ad Patrem: Clarifica me tu, Pater, apud temet ipsum claritate quam habui apud te antequam mundus fieret etc.

Le verset d'ouverture est une citation de Jn 1.1-2 faisant écho aux vers 343-346 de l'*Ovide moralisé*: «Ains que Dieux feïst mer ne terre / [...] Estoit Dieux seulz en soi meïsmes.» Conformément au propos du texte français, le glosateur souhaite donner un commentaire portant sur le thème de la présence du Verbe auprès de Dieu avant la Création: «In

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 140.

principio [...] Verbum erat apud Deum». Le commentaire est fourni par l'intermédiaire d'un proverbe latin, introduit par l'adverbe *unde* induisant un enchaînement logique: «cum praeter eum nihil esset. / – In se tunc ipse». Enfin, le commentaire est justifié par la citation d'un deuxième verset (Jn 17.5), qui confirme le thème étudié: «[...] claritate quam habui apud te antequam mundus fieret». À l'évidence, la justification est très forte parce qu'elle est fondée sur la citation de paroles prononcées par le Christ lui-même.

Dernière des «formes simples» de l'exégèse biblique, l'accumulation des exégèses consiste en la «succession d'interprétations différentes, dont la juxtaposition vise à exploiter la richesse herméneutique du verset commenté; cette structure est marquée par une succession d'*item* ou *alia interpretatio*.»<sup>136</sup> La glose 2917 illustre parfaitement ce procédé. Elle porte sur le mot-clé «epines», à savoir les épines et les ronces contre lesquelles Daphné se griffe en fuyant Phébus<sup>137</sup>. La grappe se lit comme suit (nous passons à la ligne pour rendre l'organisation de la grappe plus apparente):

Per has spinas et tribulationes possunt notari curae saeculares et deliciae siue diuitiae mundanae,

de quibus Dominus Luc. viii<sup>o</sup>, quae retardant animam ne cito currat ad caelestem patriam.

Vnde Matth. xxii<sup>o</sup> et Luc. xiiii<sup>o</sup>: Tria sunt genera se excusantium ne ueniant ad cenam caelestem. Primus dicit: «Villam emi et necesse habeo exire et uidere illam. Rogo te habeas me excusatum». Alter dicit: «Iuga boum emi quinque et eo probare. Rogo te, habe me excusatum.» Alius dicit: «Vxorem duxi et ideo non possum uenire.»

Per has spinas et tribulationes impeditur amator ne possit accedere ad rosam caritatis.

Item per spinas et tribulationes aliter notantur punitiones peccati.

Gen.: Spinas et tribulationes germinabit tibi.

Cant.: Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias etc.

La grappe propose deux interprétations des épines: elles désignent soit les «curae saeculares et deliciae siue diuitiae mundanae», soit les «puniones peccati». À la suite de la première interprétation, le glosateur fait une

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 140-141.

<sup>137</sup> «Je voi ces sentes et ces places / Par ou tu vais plains de chardons / Et d'epines.» (v. 2916-2918)

allusion à la parabole du Semeur (Lc 8.4-18), dont le verset 14 contient en effet le mot-clé *spina* dans la Vulgate :

quod autem in spinis cecidit  
 hii sunt qui audierunt  
 et a sollicitudinibus et divitiis et voluptatibus vitae euntes suffocantur  
 et non referunt fructum<sup>138</sup>

L'allusion débouche donc sur la condamnation des plaisirs mondains parce qu'ils « empêchent l'âme de courir promptement vers sa patrie céleste ». Cette affirmation morale est justifiée par la production de la citation de Lc 14.18-20 (avec la correspondance synoptique chez Mt 22.3-6), où sont décrites les « excuses » de ceux refusant de se rendre au repas céleste. L'exploration de cette première interprétation du terme « épines » s'achève sur une sentence morale : « Par ces épines et tourments, le débauché est empêché de pouvoir accéder à la rose de la charité. » C'est ensuite la seconde interprétation du terme « épines » – introduite par l'adverbe *item* – qui est analysée par l'intermédiaire de deux citations présentant une concordance du mot *spina* : la malédiction de Dieu lancée contre l'humanité à la suite du Péché originel (Gn 3.18), et l'évocation de l'aimée, dont la beauté tranche avec celle des jeunes filles l'environnant comme le lis tranche au milieu des épines (Ct 2.2). D'un point de vue logique, les deux interprétations du terme « épines » sont évidemment incompatibles, de même d'ailleurs que la citation de Ct 2.2 ne paraît guère cohérente avec celle de Gn 3.18. Cela ne constitue pas un problème, dans la perspective exégétique :

La pluralité des lectures est un trait fondamental de l'exégèse médiévale ; en dehors même du fait qu'un passage scripturaire soit interprétable à différents « niveaux de sens » (lettre, allégorie, etc.), à l'intérieur même de chaque niveau, il y a une épaisseur de signification que les exégètes tentent de saisir par une sorte de « mitraillage herméneutique » ; l'univocité ne saurait rendre compte de la richesse du message divin, par conséquent il paraît légitime d'accumuler ainsi les exégèses, soit que l'on laisse le lecteur choisir celle qui lui conviendra selon le moment (surtout s'il s'agit d'un prédicateur), soit que l'accumulation même indique des directions possibles dans la compréhension d'un

<sup>138</sup> Traduction : « La graine tombée parmi les ronces figure la parole parmi les auditeurs qui, chemin faisant, se laissent étouffer par les soucis, les richesses et les plaisirs du monde, et n'arrivent point à maturité. »

verset. En tout cas, ces exégèses juxtaposées ne s'annulent pas; elles contribuent à rendre la richesse du sens<sup>139</sup>.

De même que l'auteur de l'*Ovide moralisé* accumule des interprétations apparemment « contradictoires » de la fable ovidienne<sup>140</sup>, le glosateur multiplie les interprétations non seulement des mots du texte vernaculaire, mais aussi de ceux du texte biblique. Il applique donc pleinement la méthode de l'exégèse biblique consistant en la compilation de citations concordantes, et exploite toutes les potentialités du « mitraillage herméneutique » afin de rendre la richesse du texte de l'*Ovide moralisé* et de son hypotexte ovidien.

Notons enfin que, pour articuler les différentes citations d'une même grappe, le glosateur emploie le pronom *idem* pour introduire un nouveau passage tiré du même livre biblique que la citation précédente<sup>141</sup>, et l'adverbe *item* pour introduire une nouvelle citation sur le même thème, mais tirée d'un autre livre biblique, ou d'une source non biblique, que la citation précédente<sup>142</sup>. On trouve une seule occurrence de l'adverbe *iterum* employé dans le manuscrit *G*<sup>3</sup> à la place d'*item*, à la glose \*992. Le glosateur affiche donc clairement la volonté de composer et enrichir la glose par compilation et accumulation des citations; il ne se contente presque

<sup>139</sup> Gilbert Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible*, op. cit., p. 141.

<sup>140</sup> « Ce sont des interprétations doubles de ce genre qui ont provoqué chez de nombreux lecteurs de l'*Ovide moralisé* les reproches d'incohérence, d'inconséquence. Mais ce qu'il faut comprendre, c'est au contraire l'honnêteté, la minutie scrupuleuse du moraliste, qui cherche à livrer toutes les explications possibles de la fable, qui se sent investi du devoir d'aider son lecteur à lever le voile de l'*integument* de toutes les manières possibles [...]. L'exégète désire épuiser tous les possibles, recherche l'exhaustivité dans la façon de bien lire la mythologie païenne. » Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé*, op. cit., p. 410. Sur la question de la cohérence des interprétations et de leur hiérarchisation dans l'*Ovide moralisé*, voir: *Ibid.*, p. 363-493.

<sup>141</sup> Très rarement, la glose comporte des erreurs, par exemple à la glose 2307, où l'on trouve une citation tirée d'Isaïe et introduite par le pronom *idem* après une citation tirée de Joël.

<sup>142</sup> Le corpus comporte deux exceptions à cette règle, à la glose 562 où, dans les manuscrits *F* (fol. 4vb), *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup>, l'adverbe *item* introduit la seconde citation d'un couple de citations tirées de la Genèse, et à la glose 1029 où, dans le seul manuscrit *G*<sup>1</sup>, l'adverbe *item* introduit la seconde citation d'un couple de citations tirées du Siracide (les manuscrits *F* (fol. 7rb) et *G*<sup>3</sup> répètent quant à eux la référence du livre biblique: *Ecc.*).

jamais d'une citation unique, mais tend au contraire à former des grappes de citations, fût-ce au risque de « forcer » parfois la concordance par des citations peu pertinentes ou très éloignées du texte glosé.

En effet, le travail du glosateur est très subtil et témoigne non seulement d'une connaissance fine de la Bible et de la littérature exégétique, mais aussi d'une familiarité remarquable avec les méthodes et outils de l'exégèse biblique, ici appliqués à l'organisation et à la structuration des grappes de gloses. Chaque mot de l'*Ovide moralisé* analysé dans la glose évoque des réminiscences scripturaires, qui se constituent en grappes de citations similaires, accumulées selon la logique de la concordances biblique (en particulier selon le principe de la typologie) afin de commenter le propos du texte français. Lorsque les citations scripturaires sont organisées selon une logique d'enchaînement, le verset suivant dans la grappe ne sert pas à commenter le texte français, mais le propos du verset précédent; dans ce cas, la grappe peut, au fur et à mesure de l'empilement des citations, dévier plus ou moins largement du mot-clé ou du propos originellement glosés. La glose fournit donc un enrichissement substantiel au texte de l'*Ovide moralisé* par la mise en place d'un réseau très fourni d'échos intertextuels, où la référence scripturaire sert tantôt à la validation, tantôt à l'élargissement du propos de l'hypotexte. Certaines grappes aux dimensions spécialement importantes permettent d'ailleurs de découvrir, au fil du commentaire marginal, les thèmes (l'idolâtrie, la corruption du monde par le péché, la chasteté, etc.) et les mythes (la Création, les Âges du monde, Lycaon, Daphné, etc.) ayant particulièrement suscité l'intérêt du glosateur.

Ainsi, de même que l'auteur de l'*Ovide moralisé* soumet l'interprétation des *Métamorphoses* au postulat herméneutique de la lecture de la Bible<sup>143</sup>, le glosateur applique les formes et méthodes de l'exégèse biblique au commentaire de l'*Ovide moralisé*.

## LE MILIEU DE PRODUCTION DES GLOSES

Après avoir décrit le fonctionnement des gloses en regard du texte français, il nous faut à présent tenter de dresser le portrait-robot sociologique du ou des glosateur(s). En effet, la sélection des auteurs cités dans la glose

<sup>143</sup> Cf. p. 544-547 et 558-563.

tend d'une part à dessiner la figure d'un universitaire formé en théologie ; d'autre part, de nombreux indices s'accumulent qui nous conduisent à reconnaître en lui un membre de l'ordre franciscain.

### **Le milieu intellectuel des gloses : la faculté de théologie à l'Université**

La liste des *auctoritates selectae* citées en marge du premier livre de l'*Ovide moralisé* fournit de précieux renseignements sur le milieu intellectuel dans lequel les gloses ont vraisemblablement été composées. Nous relevons ci-après, par ordre d'apparition dans la glose, les textes qui nous paraissent les plus significatifs pour déterminer ledit contexte intellectuel.

Le corpus des gloses s'ouvre (dans la marge supérieure du premier folio du manuscrit *A'*) sur une citation du prologue des *Sermones de tempore* de Jean Halgrin d'Abbeville (glose \*). Membre de l'ordre de Cluny, Jean Halgrin (ca 1180-1227) fut, parmi d'autres charges et responsabilités, professeur de théologie à l'Université de Paris. En outre, son recueil de sermons connut l'honneur de la diffusion par *exemplar* et *pecia* auprès des libraires-stationnaires de l'Université de Paris, installés dans le Quartier latin<sup>144</sup>.

Le corpus compte quatre citations du *Breviloquium* de Bonaventure (gloses \*48, \*48, \*124, 364). Le *Breviloquium* est un compendium de théologie, manuel d'introduction à la discipline rédigé par saint Bonaventure à la demande de confrères, pour l'usage des étudiants en théologie de l'Université de Paris<sup>145</sup>.

Les gloses \*45 et 1288 présentent des citations du *Décret* de Gratien. Il s'agit de l'ouvrage de référence absolu en droit canon, base des études de droit religieux dans l'université médiévale. Cet ouvrage concerne également les théologiens, non seulement parce qu'il est, à l'instar des *Sententiae* de Pierre Lombard, abondamment utilisé par les prédicateurs pour enrichir leurs sermons<sup>146</sup>, mais aussi parce que, comme le signale Jacques

<sup>144</sup> Nicole Bériou, *L'avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1998, vol. 1, p. 189.

<sup>145</sup> Bonaventure, *Breviloquium. Prologue*, éd. Quaracchi, trad. Jacques-Guy Bougerol, Paris, Éditions Franciscaines, 1967, p. 20-24.

<sup>146</sup> « Parmi les ouvrages de base élaborés au XII<sup>e</sup> siècle, les *Sentences* du Lombard et le *Décret* de Gratien, que la plupart des clercs avaient appris à bien maîtriser au cours de leurs études, leur fournissaient les citations d'autorités non scripturaires appropriées à leur sujet. » Nicole Bériou, *L'avènement des maîtres de la Parole*, *op. cit.*, vol. 1, p. 178.

Verger, les canonistes ont pris l'habitude de faire appel aux théologiens pour régler certaines questions de droit afin de faire accepter et légitimer leur discipline naissante<sup>147</sup>. Il semble, d'après Jacqueline Rambaud-Buhot, que les abrégés du *Décret* disponibles aient essentiellement consisté en des tables listant, de manière exhaustive ou non, les cent-et-une distinctions de la première partie et les questions des trente-six causes de la deuxième partie (la troisième partie étant rarement prise en compte), éventuellement accompagnées de l'indication des matières traitées et des réponses données sous une forme résumée<sup>148</sup>. L'auteur souligne par ailleurs le fait que l'usage de ces abrégés tend à se raréfier à la fin du Moyen Âge, à mesure que la connaissance et la diffusion du *Décret* croissent :

Plus nous avançons dans le temps, plus le Décret est répandu. Il est enseigné et commenté dans les écoles. Les manuscrits du xiv<sup>e</sup> siècle et du xv<sup>e</sup> siècle sont très nombreux ; le texte de Gratien y est encadré par la glose ordinaire de Barthélemy de Brescia, qui apporte tous les éclaircissements recherchés. Il n'est donc plus besoin de ces abrégés qui, en donnant l'essentiel de la doctrine, cherchaient à expliquer les points restés obscurs<sup>149</sup>.

Par conséquent, il faut sans doute supposer que, pour qu'il ait pu citer précisément un passage du *Décret* pris au beau milieu d'une *questio*, le glosateur ait eu à sa disposition une version complète du *Décret*, et qu'il ait été intellectuellement formé pour en mener la consultation.

La glose \*45 présente une longue citation de l'*Entheticus maior* de Jean de Salisbury, auteur phare du xii<sup>e</sup> siècle, membre éminent de l'école de Chartres et représentant important de ses méthodes exégétiques. La pratique même de l'*accessus* – dont les citations envisagées jusqu'à présent forment la trame et que nous analyserons en détail au chapitre suivant – est très représentative du xii<sup>e</sup> siècle chartrain et, plus généralement, de la méthode scolastique de lecture et d'interprétation des textes.

La glose \*53 propose une citation des *Sententiae* de Pierre Lombard. Présentées par le quatrième concile du Latran (1215) comme règle

<sup>147</sup> Jacques Verger, *Les gens de savoir dans l'Europe de la fin du Moyen Âge* [1997], 2<sup>e</sup> éd., Paris, PUF, 1998, p. 36.

<sup>148</sup> Cf. Jacqueline Rambaud-Buhot, « Les divers types d'abrégés du *Décret* de Gratien, de la table au commentaire », dans *Recueil de travaux offerts à M. Clovis Brunel*, Paris, Librairie de la Société de l'Enseignement, 1955, t. II, p. 397-411.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 411.

sûre d'orthodoxie contre les erreurs de Joachim de Flore, les *Sentences* deviennent l'ouvrage central des études théologiques à l'université jusqu'au-delà du Moyen Âge.

On voit qu'en quelques dizaines de vers, l'essentiel du corpus de la littérature universitaire couramment lue et étudiée aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles a été cité: le *Breviloquium* de Bonaventure et les *Sentences* de Pierre Lombard pour la théologie, le *Décret* de Gratien pour le droit canon. Signalons encore une citation de l'*Historia scolastica* de Pierre le Mangeur (glose 752) et l'usage manifeste d'une Bible glosée (*passim*), qui complètent le corpus de base des études théologiques à l'époque scolastique. Le portrait d'un universitaire, probablement théologien, se dessine donc pour représenter notre glosateur.

La glose 107 donne une citation du *De vetula*, attribué à Ovide. D'après Marie-Madeleine Huchet, le *De vetula* relève également de la littérature universitaire<sup>150</sup>.

La glose 204 (de même que les gloses 305 et 597) emprunte au *Commentaire Vulgate* des *Métamorphoses* d'Ovide, ce qui implique que le glosateur a accès à un manuscrit glosé des *Métamorphoses*, qu'il est en mesure d'en tirer profit et qu'il désire inscrire son travail dans la tradition du commentaire des *auctores* antiques.

Les gloses \*213 et 756 citent la *Philosophia mundi* de Guillaume de Conches, membre éminent de l'école de Chartres, maître de Jean de Salisbury, philosophe et théologien de référence pour le mouvement scolastique.

<sup>150</sup> «Le *De vetula*, par son contenu et sa langue, nécessitait un niveau plus élevé que celui des écoles de grammaire, mais ne se détache pas complètement des lectures scolaires. En effet, le texte se présente dans la plupart des manuscrits, dont celui qu'a utilisé par (*sic*) Jean Le Fèvre, pourvu d'un *accessus* et de gloses. Or ceux-ci accompagnaient le plus souvent les textes scolaires et universitaires. Un autre indice en est le carré logique qui illustre les vers 686 à 689 du deuxième livre. [...] Comme le rappelle Olga Weijers, ces sortes d'images "sont présentes principalement dans le contexte de l'enseignement et de l'exégèse, où elles servent à visualiser le propos". On peut donc avancer que le *De vetula* a été lu dans un cadre universitaire, ce que confirme sa présence dans le catalogue de la grande librairie de la Sorbonne: ce catalogue rassemble tous les livres enchaînés qui ne pouvaient sortir de la salle et qui étaient les plus fréquemment lus.» *La vieille. Traduction du De vetula par Jean Le Fèvre*, éd. Marie-Madeleine Huchet, Paris, SATF, 2018, p. xvi.

La glose \*432 présente une citation du *De disciplina christiana* de saint Augustin<sup>151</sup> : «Aug. de disciplina christianorum: Beluas Deus in faciem [...]». Si la citation d'un auteur patristique aussi célèbre qu'Augustin n'est guère significative, la leçon des manuscrits *F* (fol. 4ra) et *G*<sup>1</sup>, «De disciplina scolarium», résonne à nos oreilles comme un lapsus trahissant l'éducation universitaire de son copiste (ou de celui de son modèle). En effet, le *De disciplina scolarium* est un traité universitaire parisien de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, attribué à Boèce, qui a connu un grand succès et a été largement diffusé dans les milieux universitaires<sup>152</sup>.

Il est inutile de poursuivre plus avant notre passage en revue des ouvrages cités dans les gloses: il apparaît clairement en effet à la lecture de la liste des auteurs dont il prouve la connaissance que notre glosateur jouit probablement d'une culture de niveau universitaire et, à tout le moins, d'une solide formation intellectuelle. L'étude détaillée d'un dernier exemple devrait nous permettre de confirmer cette hypothèse.

La glose 1635 présente, en regard du mot «Cherubin» (v. 1635) dans les manuscrits *F* (fol. 10rb), *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup>, une citation de Bernard Silvestre, *Cosmographia* I, 3, v. 13-30. Cette citation décrit la hiérarchie des créatures angéliques – une stratification dont la formulation canonique est attribuée à Denys l'Aréopagite au VI<sup>e</sup> siècle – en ayant la particularité de renverser, comme quelques autres auteurs (dont Michael Scot) et comme l'*Ovide moralisé*, l'ordre de la première et de la deuxième classe: les Chérubins y précèdent les Séraphins<sup>153</sup>. Le glosateur semble donc avoir choisi ce passage de la *Cosmographia* de Bernard Silvestre parce qu'il lui permettait de rendre compte de l'ordre non canonique des anges présenté par le texte français. En outre, au sein du deuxième degré de la hiérarchie, le glosateur a déplacé, dans le texte de Bernard, le distique consacré aux Puissances (v. 19-20) après celui consacré aux Principautés (v. 23-24) afin de coller à l'ordre non canonique de l'*Ovide moralisé* (Dominations, Principautés, Puissances, Vertus, au lieu de Dominations, Vertus,

<sup>151</sup> Ce court ouvrage ne doit pas être confondu avec le traité autrement célèbre du même auteur: *De doctrina christiana*.

<sup>152</sup> Cf. Pseudo-Boèce, *De Disciplina Scolariū*, éd. Olga Weijers, Leiden, Brill, 1976. Sur la popularité de ce texte, voir p. 89.

<sup>153</sup> «Notes critiques», *L'Ovide moralisé*, *op. cit.*, p. 352-354.

Puissances, Principautés)<sup>154</sup>. Quoiqu'elle soit présente seulement dans la version *x* du corpus<sup>155</sup>, cette glose éclaire donc la mention – déjà signalée précédemment<sup>156</sup> et que la critique n'est pas parvenue à élucider – d'une source par l'auteur de l'*Ovide moralisé*: « Et selonc les dis de nos mestres » (v. 1623). Elle l'éclaire sans la résoudre cependant, puisqu'il est peu probable, comme le souligne Jean-Baptiste Guillaumin, que le traité théologico-philosophique de Bernard Silvestre ait été la source du texte français<sup>157</sup>. Au-delà de l'emploi du mot *mestres* dans le texte de l'*Ovide moralisé* – qui est, en soi, révélateur de la proximité au moins lexicale de son auteur avec le milieu des écoles et des facultés –, nous voudrions attirer l'attention sur le fait que le glosateur fait ici l'inverse d'un travail d'explication et de simplification du texte glosé: au contraire, il en complexifie le propos en citant en marge un texte qui, d'abord, est écrit dans un latin très difficile, ensuite et plus fondamentalement, constitue une allégorie plutôt qu'une allégorèse<sup>158</sup>, c'est-à-dire un texte à décrypter plutôt qu'un texte de

<sup>154</sup> Sur le détail de ces modifications et la comparaison avec les différentes occurrences attestées de la hiérarchie céleste, voir: Jean-Baptiste Guillaumin, « Cosmologie et représentations du monde », *op. cit.*, p. 125-127. Il reste utile de consulter en complément: Joseph Engels, *Études sur l'Ovide moralisé*, *op. cit.*, p. 111-112.

<sup>155</sup> La présence de la glose 1635 dans les seuls manuscrits *F* (fol. 10rb), *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> n'empêche pas de la considérer comme un indice sur la source possible de l'auteur de l'*Ovide moralisé*: puisqu'il est admis que le manuscrit *A*<sup>1</sup> ne constitue pas l'original des gloses, nous pouvons supposer que l'archétype comportait cette référence et que le copiste du manuscrit *A*<sup>1</sup> l'a volontairement ou involontairement supprimée.

<sup>156</sup> Cf. p. 497, note 83.

<sup>157</sup> « On peut toutefois douter, dans ce cas, de la possibilité que ce passage soit une source directe du texte français: l'intervention au sein de la deuxième triade, relevée plus haut, ne semble pas attestée par la tradition manuscrite du texte de Bernard Silvestre, et le détail du développement ne présente pas toujours un rapport étroit avec le texte français. Il n'est donc pas improbable que la mention d'une source dans le texte français ait conduit le glossateur de *G*<sup>3</sup> à proposer le texte qui lui semblait le plus proche. [...] le glossateur semble donc avoir cherché à retrouver l'hypotexte explicitement mis en évidence par le poème français, en lui faisant subir, si nécessaire, un léger remaniement afin d'accentuer le parallélisme. » Jean-Baptiste Guillaumin, « Cosmologie et représentations du monde », *op. cit.*, p. 127-128.

<sup>158</sup> « Bernard ne s'est pas contenté, comme les chartrains, de commenter les textes platoniciens pour soulever les voiles (*integumentum*) dont ils sont enveloppés (*involutrum*). Faisant preuve d'audace, il a voulu les imiter en donnant, à son

décryptage. En d'autres mots, la glose ajoute une couche d'*integumentum* plutôt que d'aider le lecteur à pénétrer l'*integumentum* du texte glosé. En réalité, l'enveloppe allégorique est peut-être indispensable pour parler des créatures angéliques, comme le souligne le narrateur de l'*Ovide moralisé* en arguant de l'indicibilité topique de sa matière :

Ne porroit li miens sens souffire  
 Au souverain palais descrire,  
 Ne des signes celestiaux,  
 Ne des ordres angeliaux  
 Dire et deviser l'ordenance,  
 Quar c'est outre la connoissance  
 Et le sens d'umaine nature. (v. 1615-1621)

Le monde céleste et les créatures le peuplant dépassent l'entendement humain. On ne peut donc en parler que par le truchement d'un dispositif allégorique, lequel permet d'apercevoir, sous les mots-véhicules, une vérité autrement insaisissable. C'est là tout l'objet de la tradition de l'écriture allégorique depuis la *Consolation de Philosophie* de Boèce : faire voir des vérités invisibles, car supérieures. Cependant, le choix de citer ici l'hermétique *Cosmographia* peut aussi obéir à d'autres motivations, plus ancrées dans la réalité sociologique supposée du glosateur : Bernard Silvestre est un auteur appartenant en propre aux *clercs*, son ésotérisme marque leur supériorité, leur distinction par rapport au reste de la société médiévale. Ayant influencé Alain de Lille pour son *De planctu Naturae* et, à travers lui, le *Roman de la Rose* de Jean de Meun, lu probablement par Dante, recopié par Boccace<sup>159</sup>, Bernard Silvestre est, comme l'on dit en génétique, un « marqueur » qui range sans ambiguïté le glosateur de l'*Ovide moralisé* dans les rangs des *litterati* culturellement privilégiés.

---

tour, une présentation figurée du monde et de son Créateur. Ce qu'il a dit de ce mode d'exposition s'applique donc parfaitement à son œuvre : "L'*integumentum* est un discours qui enferme, sous un récit mythique (*narratio fabulosa*), une signification vraie comme [la légende] d'Orphée." Les chartrains avaient admiré et commenté les récits mythiques. Bernard va plus loin et renoue avec ce genre littéraire, dont la *Cosmographie* constitue le premier exemple depuis les *Noces* de Martianus Capella.» Bernard Silvestre, *Cosmographie*, trad. Michel Lemoine, Paris, Cerf, 1998, p. 20.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 7.

En conclusion, le corpus des textes et auteurs cités dans les gloses confirme sans ambiguïté que le glosateur de l'*Ovide moralisé* a bénéficié d'une formation intellectuelle d'un excellent niveau. Nos observations nous autorisent à formuler l'hypothèse qu'il a vraisemblablement entretenu des liens intimes avec le milieu universitaire, peut-être parisien, et plus spécifiquement avec la faculté de théologie<sup>160</sup>. Il va sans dire que, sur ce dernier point en particulier, le portrait intellectuel du glosateur concorderait parfaitement avec l'hypothèse, que nous allons à présent explorer, de son appartenance à l'ordre franciscain.

### **Le milieu idéologique des gloses : un corpus d'origine franciscaine**

L'identité de l'auteur de l'*Ovide moralisé*, rappelons-le, reste à ce jour un mystère. Depuis longtemps cependant, la critique a supposé qu'il pouvait avoir appartenu à l'ordre franciscain. Ayant fait le bilan de la question, Marylène Possamaï-Pérez conclut à la forte probabilité de cette thèse<sup>161</sup>. Or, l'étude des gloses tend à renforcer, de façon déterminante, l'ancrage de l'*Ovide moralisé* dans le milieu franciscain. En effet, de nombreux indices suggèrent l'hypothèse que les gloses aient été dues également à une main franciscaine – ce qui nous conduit à affirmer la circulation précoce (dès le manuscrit *A'*) du texte en milieu franciscain et donc à appuyer la thèse de son origine franciscaine.

#### *Les citations du Breviloquium de saint Bonaventure*

Comme il a déjà été signalé, la glose contient (seulement dans le manuscrit *A'*) quatre longues citations du *Breviloquium*, manuel d'introduction à la théologie rédigé par Bonaventure (gloses \*48, \*48, \*124, 364). À la même époque, dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, et dans le même lieu,

<sup>160</sup> Les observations que nous formulons à propos du glosateur sont crédibles également pour l'auteur de l'*Ovide moralisé*, dont Marc-René Jung a noté le fait qu'il était qualifié de « maistre » dans une note marginale du manuscrit *Y*<sup>3</sup> – une appellation qui, à l'instar de celle par laquelle Jean de Meun est couramment désigné, suggère la possession d'un titre universitaire. Cf. Marc-René Jung, « Ovide, texte, traducteur et gloses », *op. cit.*, p. 83.

<sup>161</sup> Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé*, *op. cit.*, p. 749-788. Voir aussi les remarques de synthèse dans : Richard Trachsler, « Auteur, milieu et date », *op. cit.*, p. 187.

à l'Université de Paris, est composé un autre ouvrage d'introduction à la théologie, le *Compendium theologiae* de Thomas d'Aquin. Il ne semble pas anodin que le glosateur ait choisi de citer le franciscain Bonaventure, au détriment du dominicain Thomas d'Aquin.

En outre, l'auteur du *Breviloquium* est désigné dans les gloses par l'expression «frater Bonaventura». Nous avons souhaité savoir si l'appellation *frater* était réservée à la désignation d'un frère par un autre frère, entre membres de l'ordre franciscain donc ou, au moins, au sein des ordres mendiants en général. Nous avons donc interrogé les principales bases de données textuelles avec l'expression «frater Bonaventura» et ses formes déclinées. Parmi plusieurs dizaines d'occurrences, toutes étaient le fait d'auteurs franciscains sauf une, due à un auteur dominicain<sup>162</sup>. L'argument ne peut, naturellement, être considéré comme définitif et ne vaut que jusqu'à preuve d'une occurrence contraire, mais à notre connaissance ce sont toujours des franciscains (ou *a minima* des Mendians) qui utilisent le vocable *frater* pour désigner saint Bonaventure. Ainsi, l'emploi du mot *frater* pourrait témoigner de la fraternité liant saint Bonaventure au glosateur et suggère donc l'appartenance de ce dernier à l'ordre franciscain.

<sup>162</sup> Les bases de données *Library of Latin Texts – Series A* et *Series B* comptent au total 32 occurrences de l'expression «frater Bonaventura» déclinée à tous les cas pour l'époque médiévale (filtre «Medii aeui scriptores (736-1500)»), plus 5 occurrences dues à Bonaventure lui-même et 242 occurrences au génitif (séquences de titre du type «sermo / sermones fratris Bonaventurae»), qui ne sont donc pas pertinentes. L'ensemble de ces occurrences sont le fait d'auteurs franciscains, à savoir Giordano da Giano, *Chronica fratris Iordani*; Salimbene de Adam, *Cronica*; Thomas de Celano, *Tractatus de miraculis beati Francisci*; Pierre de Jean Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*; l'anonyme *Actus beati Francisci et sociorum eius*; Juan Gil de Zamora, *Legendae sanctorum et festiuitatum aliarum de quibus ecclesia sollemnizat*. Cf. *Library of Latin Texts – Series A*, Brepols, 2018, recherche effectuée le 11 juillet 2017 <<http://clt.brepols.net/llta/>> et *Library of Latin Texts – Series B*, Brepols, 2018, recherche effectuée le 11 juillet 2017 <<http://clt.brepols.net/lltb/>>. La base de données *Monumenta Germaniae Historica* compte au total 13 occurrences pour l'époque médiévale: 4 sont tirées d'œuvres anonymes ou sont le fait d'auteurs dont nous n'avons pu identifier le statut clérical avec certitude; 8 sont le fait d'auteurs franciscains, entre autres Jacques de Guyse, *Annales historiae illustrium principum Hanoniae*, Thomas de Papia, *Gesta imperatorum et pontificum* et l'anonyme *Chronica minor Minoritae Erphordensis*; la dernière est due à un auteur dominicain, Tolomeo da Lucca, *Annales*, qui désigne d'ailleurs également Thomas d'Aquin par l'appellation «frater Thomas de Aquino». Cf. *Monumenta Germaniae Historica*, Brepols, 2018, recherche effectuée le 13 juillet 2017 <<http://clt.brepols.net/eMGH/>>.

Le témoignage des gloses permet donc de contrecarrer une objection dont, à l'issue de sa démonstration en faveur de la thèse franciscaine, Marylène Possamaï-Pérez était forcée d'admettre la pertinence: « Sans doute, on objectera que notre anonyme ne cite pas saint Bonaventure [...]. »<sup>163</sup> La glose à l'*Ovide moralisé* cite saint Bonaventure, et elle le fait abondamment.

### Le « moindre des mineurs » et l'humilité franciscaine

L'épilogue de l'*Ovide moralisé* compte parmi les lieux sur lesquels la critique s'est fondée pour affirmer l'appartenance de l'auteur anonyme à l'ordre franciscain. Ce dernier s'y qualifie en effet en ces termes: « Qui moi, le maindre des menors, / Enfant non sachant et novice » (xv, v. 7432-7433). Comme il a été justement remarqué, s'ils signifient peut-être son appartenance à l'ordre des Frères mineurs, ces mots pourraient tout aussi bien consister simplement en une formule topique de modestie, dont il ne serait dès lors pas opportun de tirer quelque information biographique que ce soit<sup>164</sup>. À notre connaissance, il n'a pourtant jamais été signalé que c'est par la même formule que le franciscain Guillaume de Rubrouck se désigne dans la dédicace de son *Itinerarium ad partes orientales*, et qu'il pourrait donc s'agir là d'une tournure consacrée au sein de l'ordre franciscain (nous soulignons):

Excellentissimo domino et christianissimo Lodovyco Dei gratia regi Francorum illustri frater Willelmus de Rubruc, *in ordine fratrum minorum minimus*, salutem, et semper triumphare in Christo<sup>165</sup>.

<sup>163</sup> Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé*, op. cit., p. 787.

<sup>164</sup> Cf. Cornelis De Boer, « Een Frans "classicus" uit de veertiende eeuw », dans *Handelingen van het zevende Nederlandse Filologen-Kongres gehouden te Groningen*, Groningen, Wolters, 1913, p. 81-92, ici p. 83: présentant son projet d'édition de l'*Ovide moralisé*, l'auteur discute l'attribution de l'œuvre et opte pour un auteur anonyme. Voir également: Joseph Engels, *Études sur l'Ovide moralisé*, op. cit., p. 49.

<sup>165</sup> Guillaume de Rubrouck, *Itinerarium ad partes orientales*, éd. Francisque Michel et Thomas Wright, *Recueil de voyages et de mémoires*, Paris, Société de géographie, t. iv, 1839, p. 205-396, ici p. 213. Notre traduction: « À son très excellent et chrétien seigneur Louis, illustre roi de France par la grâce de Dieu, le frère Guillaume de Rubrouck, le moindre dans l'ordre des Frères mineurs, salut et gloire éternelle dans le Christ. »

Les vers du livre xv trouvent en outre un écho clair dans le prologue de l'*Ovide moralisé*: « En Dieu me fi des affaire / Qui aus sages et aus discrez / Repont et cele ses secrez, / Si les revele aus aprentis » (v. 26-29). L'*apprenti* auquel Dieu va révéler ses secrets désigne le même individu que l'*enfant novice* de l'épilogue: il s'agit de l'auteur de l'*Ovide moralisé*. Une telle promotion de l'esprit simple – qui, paradoxalement, reçoit l'accès à des mystères inaccessibles aux esprits les plus savants – rappelle précisément l'éloge de l'intelligence de saint François par saint Bonaventure (*Legenda maior*, xi, 1): « Pure de toute souillure en effet, son intelligence pénétrait les secrets des mystères et, là où la science du maître restait dehors, entrait l'affection de l'amant. »<sup>166</sup> Cette conception de la vie intellectuelle – qui explique la réticence première de François d'Assise à l'égard de l'étude – est parfaitement conforme à l'esprit franciscain de valorisation de l'humilité dans les pas du Christ (*parvulis, stulta, infirma, infantium, lactentium*, etc.: les mots ne manquent pas dans le lexique franciscain pour décrire la petitesse activement recherchée par les frères mineurs<sup>167</sup>).

Or, les vers 26-29 du prologue sont glosés par une grappe au sein de laquelle se trouve une citation de Mt 11.25: « Confiteor tibi, Pater, qui abscondisti secreta tua maioribus et sapientibus et reuelasti ea paruulis » (glose \*29). Cette glose présente la variante *maioribus et sapientibus*, non attestée dans la Vulgate, qui donne « sapientibus et prudentibus » (Rusch, t. iv, fol. 941v; Weber, p. 1542). Ainsi, le remplacement de *prudentibus* par *maioribus* met en valeur, par contraste, le terme *parvulis* en établissant une opposition *maioribus – parvulis*. Corrélativement, la variante souligne le mot *aprentis* dans le texte français, et donc la figure du « moindre des mineurs ». Si les frères franciscains se disent mineurs, c'est en effet par opposition aux « grands », comme la forte thématization du couplet *maior – minor* le montre dans la *Regula non bullata*, la première règle franciscaine, rédigée par François en 1221 et non validée par le Pape (1 Reg v, 9-12):

Semblablement, que tous les frères n'aient en cela aucun pouvoir ni domination, surtout entre eux. Car comme le Seigneur dit dans l'Évangile, *Les princes des peuples les dominent et ceux qui sont plus*

<sup>166</sup> François d'Assise, *Écrits, vies, témoignages*, éd. Jacques Dalarun, Paris, Cerf, 2010, t. ii, p. 2340.

<sup>167</sup> Jacques Le Goff, *Saint François d'Assise*, Paris, Gallimard, 1999, p. 185-186.

*grands* [maiores] *exercent sur eux le pouvoir* [Mt 20.25]. *Il n'en sera pas ainsi parmi les frères* [cf. Mt 20.26a]. Mais quiconque *voudra se faire plus grand* [maior] *parmi eux, qu'il soit leur ministre et serviteur* [cf. Mt 20.26b]. Et que celui *qui est plus grand* [maior] *parmi eux se fasse comme plus jeune* [cf. Lc 22.26]<sup>168</sup>.

Ainsi, saint François et les franciscains rejettent violemment l'idée de puissance, de supériorité, attachant leur affection aux petits, aux faibles, aux fragiles, comme le rappelle Jacques Le Goff :

Les ennemis de saint François, ce sont ceux dont les désignations comportent des préfixes marquant la supériorité: *magis-* (*magnus, magister, magnatus*), *prae-* (*praelatus, prior*), *super-* (*superior*). Ceux qu'il faut exalter en compensation, ce sont les dépréciés de la société: *minores, subditi*. Le mal social par excellence, c'est la puissance. La meilleure définition de l'homme abusif, c'est *potens*. [...] L'idéal social auquel aspire François c'est un nivellement, un maximum d'égalité au niveau le plus humble, dont il se rend bien compte qu'il serait chimérique de vouloir le réaliser dans l'ensemble de la société, mais qu'il veut accomplir dans sa «fraternité»<sup>169</sup>.

Pour topique qu'elle puisse paraître au sein d'un prologue, la mise en valeur de la simplicité et de la faiblesse d'esprit de l'auteur de l'*Ovide moralisé* ne nous semble donc pas anodine – non seulement parce qu'elle est répétée dans l'épilogue, mais aussi parce qu'elle a retenu l'attention du glosateur, qui a transposé – consciemment ou non, peu importe – dans une citation de l'Évangile de Matthieu les termes du paradigme fondamental de la morale franciscaine: l'opposition des petits et des grands.

### *L'hilaritas vultus et la gaieté franciscaine*

Au sein d'une longue allégorie énumérative décrivant les dix doigts des mains gauche et droite, la glose 3785 recommande l'*hilaritas vultus*, l'«hilarité du visage», et condamne la *tristitia*, la «tristesse», car «qui tristis dat, perdit quod dat», «celui qui donne tristement, il perd ce qu'il donne». C'est un nouvel indice solide car, comme on le sait, la joie, la

<sup>168</sup> François d'Assise, *Écrits, op. cit.*, t. 1, p. 196. Au sujet de la leçon *plus jeune*, le traducteur signale en note: «D'autres manuscrits donnent: “minor” (“plus petit”).»

<sup>169</sup> Jacques Le Goff, *Saint François d'Assise, op. cit.*, p. 147-149.

gaieté et le rire sont centraux dans la vision que saint François propose pour la fondation de son nouvel ordre, en particulier dans la *Regula non bullata* (1 Reg VII, 16) : « Et qu'ils prennent garde de se montrer extérieurement tristes et de sombres hypocrites, mais qu'ils se montrent *joyeux dans le Seigneur* [cf. Ph 4.4], gais et agréables comme il convient. »<sup>170</sup> Jacques Le Goff souligne la récurrence du motif de l'*hilaris vultus* dans les descriptions de François, par opposition à la valorisation traditionnelle des larmes :

Le plaisir au monde se manifeste encore plus nettement dans le comportement joyeux. Là encore, il y a rapprochement entre les religieux et les laïcs alors que le modèle monastique faisait du moine un spécialiste des larmes (*is qui luget*). Au contraire, les textes abondent qui montrent François *hilaris, hilari vultu*<sup>171</sup>.

Cette promotion du rire et de la joie semble contradictoire avec la violente condamnation du rire (*riserunt*) dans la glose 4118, où le comportement des impies est fustigé : « *Homines fuerunt sicut tu : comederunt, biberunt, riserunt et duxerunt in bonis dies suos.* » Notons cependant qu'il s'agit ici d'une citation tirée des *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis* du pseudo-Bernard de Clairvaux et intégrée au sein d'une glose allégorico-morale sur les orgueilleux. Ces mots ne sont donc pas assumés directement par le glosateur, et ils sont attribués à une très grande autorité, « *beatus Bernardus in meditationibus suis* » – ce qui justifie qu'ils soient cités même s'ils peuvent, sur certains points de détail, être contraires à la pensée du glosateur. La contradiction s'explique donc sans difficulté et n'affaiblit guère l'indice de l'*hilaritas* franciscaine.

<sup>170</sup> François d'Assise, *Écrits, op. cit.*, t. I, p. 199.

<sup>171</sup> Jacques Le Goff, *Saint François d'Assise, op. cit.*, p. 199. Voir aussi : « Le mot d'ordre de François c'est *paupertas cum laetitia* (*Admonitions*, xxvii, 3) : la pauvreté dans la joie. En effet, la source de cette joie est aussi d'ordre divin. C'est une expérience transcendante, un signe de la grâce, l'effet de l'Esprit saint, elle naît de la découverte de l'Évangile et de la pauvreté. Le démon ne peut rien contre elle (II Cel., 88). Enfin, elle se combine avec l'ascétisme et l'expérience de la douleur pour se consommer dans l'amour. Bonaventure le dit dans le *De triplici via* : « Cette voie commence sous l'aiguillon de la conscience et finit par le sentiment de la joie spirituelle, elle s'exerce dans la douleur, mais se consomme dans l'amour » (*incipit via ista a stimulo conscientiae et terminatur ad affectum spiritualis laetitiae, et exercetur in dolore, sed consummatur in amore*). » *Ibid.*, p. 200-201.

### La création de l'homme à l'image de Dieu

La glose 410 présente une citation hybride: «Creavit Deus hominem ad imaginem et similitudinem suam», composée à partir de Gn 1.26 et Gn 1.27<sup>172</sup> et suivie d'une glose exégétique: «Creavit Deus ad imaginem suam non solum secundum animam sed etiam secundum corpus», articulée donc en deux points: *secundum animam* et *secundum corpus*. La première partie de la glose<sup>173</sup> est une variation sur la doctrine du *De Trinitate* d'Augustin (x, 11-12), où l'âme de l'homme est conçue comme une image de la Trinité par l'intermédiaire de ses trois facultés: *memoria, intelligentia, voluntas*<sup>174</sup>. Chez les théologiens scolastiques, la triade augustinienne se décline en de nombreuses occurrences: *memoria, notia, amor; potentia, sapientia, amor; memoria, intellectus (ratio), voluntas*, etc.<sup>175</sup> On trouve, chez Pierre Lombard et les théologiens qu'il a influencés<sup>176</sup>, la triade dans la forme que présente notre glose: *memoria, intelligentia, dilectio*. Or, les franciscains parisiens ont été d'importants héritiers de Pierre Lombard: ainsi, Alexandre de Hales (1180-1245) «mérite d'être considéré comme le premier maître qui fit des *Sentences* le texte ordinaire d'enseignement, comme le fondateur de l'école franciscaine de Paris et l'initiateur de la recherche théologique dans l'ordre.»<sup>177</sup> Cela pourrait donc expliquer l'origine de la forme de la triade dans la glose 410.

<sup>172</sup> Gn 1.26: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram»; Gn 1.27: «Et creavit Deus hominem ad imaginem suam.»

<sup>173</sup> «Secundum animam dans ei memoriam, intelligentiam et dilectionem ut semper meminerit, intelligat et diligat Deum: per memoriam similis est Deo Patri, per intelligentiam Filio, per dilectionem Spiritui Sancto.»

<sup>174</sup> Augustin d'Hippone, *De Trinitate libri xv (Libri I-XII)*, éd. William John Mountain, Turnhout, Brepols, 1968.

<sup>175</sup> Ludwig Hödl, «Zur Entwicklung der fröhscholastischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen», dans *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge*, Louvain / Paris, Nauwelaerts, 1960, p. 347-359, ici p. 354.

<sup>176</sup> «Petrus Lombardus und die von ihm unmittelbar beeinflussten Theologen z.B. Omnebene schreiben von "memoria-intelligentia-dilectio".» *Ibid.* Voir Pierre Lombard, *Sent.* II, d. 16, c. 3.

<sup>177</sup> Paul Lamarche, «Image et ressemblance», dans *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, éd. Marcel Viller, t. VII/2, Paris, Beauchesne, 1971, col. 1401-1472: chapitre IV, Aimé Solignac, «Chez les scolastiques du 13<sup>e</sup> siècle», col. 1434-1451, ici col. 1437. Voir aussi: Alexandre de Hales, *Glossa in Quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi*, éd. Collegium S. Bonaventurae, Florence, Quaracchi, 1951, p. 70\*-74\*.

Par ailleurs, la glose présentée par les manuscrits *A*<sup>1</sup>, *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> est non seulement parfaitement conforme à la pensée bonaventurienne, mais surtout opposée à la doctrine de Thomas d'Aquin. Dans la plus pure tradition augustinienne, saint Bonaventure considère en effet qu'«il y a dans l'âme raisonnable une *unité d'essence* et une *trinité des facultés* qui sont ordonnées l'une à l'autre, dans un rapport semblable au rapport des Personnes en Dieu.»<sup>178</sup> Au contraire, sous l'influence de la psychologie aristotélicienne, saint Thomas abandonne progressivement la vision trinitaire traditionnelle de l'âme pour développer une conception personnelle de l'analogie à Dieu basée sur l'activité de la *mens*, dont découlent les deux autres termes: «Par sa nature intellectuelle, l'homme est donc d'abord image de la *nature divine*; cela n'exclut pas qu'il y ait aussi en lui une image de la Trinité, mais celle-ci se fonde sur la première; c'est en effet en raison de la nature intellectuelle que l'on peut trouver dans l'homme une procession du Verbe selon l'intelligence et de l'amour selon la volonté»<sup>179</sup>. Notre glose, qui met sur le même plan les trois termes de la triade *memoria*, *intelligentia*, *dilectio* et rapporte chacun d'eux à une des Personnes de la Trinité, est donc conforme à la pensée de Bonaventure, et incompatible avec celle de Thomas<sup>180</sup>. Signalons d'ailleurs que la glose fonctionne ici en écho à une triade de mots-clés inscrits dans le texte français: «conneüst» (v. 411) pour l'*intelligentia*, «amast et chier l'eüst» (v. 412) pour la *dilectio*, «souvenir» (v. 420) pour la *memoria*. L'*Ovide*

<sup>178</sup> Paul Lamarche, «Image et ressemblance», *op. cit.*, col. 1442.

<sup>179</sup> *Ibid.*, col. 1447.

<sup>180</sup> Voir encore: «C'est ici que se manifeste surtout la différence entre la conception bonaventurienne et la conception thomasienne de l'image. Pour Bonaventure, l'image dans l'homme est fondée d'emblée sur le rapport *immédiat* de l'homme à Dieu; la convenance de proportionnalité est intérieure à la convenance d'ordre, elle n'est qu'une autre expression de cette convenance fondamentale qui, elle-même, comporte déjà une structure trinitaire en correspondance à la souveraine puissance, lumière et bonté. Pour saint Thomas, il faut d'abord passer par la considération de la nature intellectuelle pour discerner que l'homme *imite* Dieu plus que les autres créatures (l'ange mis à part), et ensuite par l'analyse de l'activité de cette nature pour déceler une imitation seconde de la double procession du Verbe et d'amour intérieur à la Trinité. La conception de l'image chez saint Thomas reste donc au plan de l'*analogie*; celle de saint Bonaventure se situe en quelque façon *au-delà* de l'analogie: l'homme est plus qu'une *imitation* de Dieu, il en est le miroir vivant par son être même.» *Ibid.*, col. 1447-1448 (l'auteur souligne).

*moralisé* propose ici un développement sur la création de l'homme à l'image de Dieu (v. 407-421); l'auteur glisse donc un certain nombre de mots qui déclenchent le souvenir de la conception trinitaire de l'âme; la glose décrypte le sous-texte du discours de l'*Ovide moralisé*, d'inspiration bonaventurienne plutôt que thomasienne, et l'appuie par l'autorité d'un commentaire exégétique latin sur un verset de la Genèse.

L'homme est encore créé à l'image de Dieu *secundum corpus* parce que l'homme se tient droit, comme Dieu est droit dans sa bonté. L'idée ici exprimée par la glose est, encore une fois, parfaitement conforme à la pensée de saint Bonaventure, voir par exemple dans le *Breviloquium* II, 10, 1 et 4<sup>181</sup>. Si l'idée de la création à l'image de Dieu *secundum corpus* n'est pas un marqueur discriminant de franciscanité<sup>182</sup>, il n'empêche que le corps humain et sa ressemblance au corps du Christ acquièrent, selon Amélie Bernazzani, une importance toute particulière dans la spiritualité franciscaine, laquelle promeut en effet, outre l'imitation spirituelle traditionnelle, l'imitation la plus physique qui soit (*cf.* les stigmates de saint François d'Assise) dans la perspective de l'*Imitatio Christi* comme chemin vers la rédemption – le détournement du péché se traduisant par une harmonie retrouvée du corps et de l'âme au Christ, image parfaite de Dieu<sup>183</sup>. L'insistance de notre glose sur la création *secundum corpus* est

<sup>181</sup> «Le corps du premier homme a été créé et formé du limon de la terre, de telle façon qu'il était soumis à l'âme et, à sa manière, doué de proportion. Il était doué de proportion dans sa complexion harmonieuse, dans son organisation belle et multiple et dans la droiture de sa stature.» Bonaventure, *Breviloquium*, 2. *Le monde, créature de Dieu*, éd. Quaracchi, trad. Trophime Mouiren, Paris, Éditions Franciscaines, 1967, p. 111. «Pour que se manifeste la sagesse de Dieu, le corps fut créé proportionné à sa façon à l'âme. [...] Pour être conformé à l'âme qui l'élevait vers le ciel, il reçut la station debout et la tête dirigée vers le haut. Ainsi, la rectitude du corps témoignait de la rectitude de l'esprit.» *Ibid.*, p. 113.

<sup>182</sup> L'idée est par exemple déjà exprimée chez Pierre le Mangeur, *Historia scolastica*, chap. ix: «Tamen secundum corpus quoque factus est homo quodammodo ad imaginem Dei, cum os homini sublime dedit, ut Deum et celestia uideat et imitetur.» Pierre le Mangeur, *Scholastica historia. Liber Genesis*, éd. Agneta Sylwan, Turnhout, Brepols, 2005, p. 21-22.

<sup>183</sup> «En proposant l'*imitatio Christi* comme seul chemin vers un retour à la ressemblance divine, les franciscains sont ceux qui ont le plus largement exploité la correspondance entre l'apparence du corps et l'état de l'âme. À travers l'exemple de leur fondateur, ils ont en effet poussé la *sequela Christi* jusqu'à son paroxysme: avec la stigmatisation de saint François, l'imitation du Christ n'est pas seulement spirituelle, elle est aussi physique, jusqu'à porter atteinte au corps même. Plus

donc, encore une fois, parfaitement conforme à l'esprit de la spiritualité franciscaine.

### *La question de l'Immaculée Conception*

L'un des principaux arguments en faveur de la thèse de l'origine franciscaine de l'*Ovide moralisé* est la présence d'un passage faisant l'éloge de la Vierge Marie et affirmant son Immaculée Conception :

Cele beneoite Marie,  
 Vierge mere en cui se marie  
 Plenteïve virginitez  
 Et vierge plenteïvetez,  
 Cele qui sans corrupcion  
 Fu vierge en sa conception  
 Et vierge en son enfantement,  
 Vierge aprez pardurablement,  
 Cele pucele vierge et pure,  
 C'est li loriers plains de verdure  
 Dont li Filz Dieu se corona (v. 3237-3247)

---

qu'il ne s' imagine à la place du Christ, François devient un autre Christ (*Alter Christus*). Une fois que les plaies sont dévoilées, cette conformité extraordinaire constitue le fondement même du franciscanisme et devient par conséquent exemplaire. Saint François, comme le fils prodigue, est la preuve vivante qu'il est possible de revenir de la *regio dissimilitudinis*: si le péché déforme l'image divine, un dévouement total au Christ permet de revenir à la "ressemblance divine". Dès la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, l'iconographie exploite largement la ressemblance induite par les plaies entre saint François et Jésus: dans les scènes narratives, comme dans les images qui le montrent isolé, elles sont ostensiblement présentées au spectateur et deviennent même un attribut. Visuellement, le corps du fondateur apparaît *ad similitudinem Dei*: grâce à son comportement exemplaire, il est revenu à la ressemblance divine, d'abord spirituellement puis physiquement. Il résulte que l'image peinte induit une concordance entre une conformité physique et une conformité spirituelle au Christ. Autrement dit, en image, plus un corps est harmonieux, c'est-à-dire, plus il ressemble à celui du Christ – seule image parfaite de Dieu – plus l'âme qu'il reflète est pure. Au contraire, plus un corps est déformé, moins il ressemble au Christ, plus l'âme qu'il reflète est corrompue. Il s'agit là d'un ressort didactique de l'image: les personnages qui présentent un corps harmonieux rappelant celui du Christ doivent servir de modèle au spectateur, alors que les personnages dissemblables, voire disharmonieux, dans leur apparence servent de contre-exemple.» Amélie Bernazzani, «*Ad imaginem et similitudinem Dei*»? Les personnages qui entourent le Christ mort à l'épreuve de l'harmonie avec le divin», *Médiévales*, 66 (2014), p. 81-90, ici p. 82-83.

On sait en effet que la thèse de l'Immaculée Conception fut promue par les franciscains et combattue par les dominicains : née « sans corruption », la Vierge Marie est ainsi considérée comme exempte du péché originel<sup>184</sup>. Or, en commentaire aux vers 3245-3247, la glose 3247 donne dans les manuscrits *F* (fol. 18va), *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> le commentaire suivant :

Haec est illa corona scilicet humanitas, de qua in Canticis : « Egedimini et uidete, filiae Sion, regem Salomonem in diademate quo coronauit eum mater sua in die desponsationis suae et laetitiae cordis sui etc. »

Le verset cité (Ct 3.11) s'inscrit dans un passage du *Cantique des Cantiques* (Ct 3.6-11) consacré à la description de l'arrivée du bien-aimé : « Un cortège vient du désert, amenant le bien-aimé qui, cette fois-ci n'est plus un berger, mais le roi Salomon lui-même. »<sup>185</sup> À première vue, il s'agit donc d'une glose typologique tout à fait classique : à l'affirmation de l'*Ovide moralisé* selon laquelle Jésus s'est couronné de la Vierge Marie, répond le verset du *Cantique* dans lequel il est dit que Salomon a été couronné par sa mère (« in diademate quo coronauit eum mater sua »). Cependant, en commentaire à ce verset, la *Glossa Ordinaria* donne une glose tendant vers l'affirmation de l'Immaculée Conception de la Vierge : « Quo coronauit. Qua humanitate honestauit eum mater in hoc quod virgo est, non deturpans ut aliae mulieres, sorde originalis peccati, et mittit nos ad hystoriam. » (t. III, fol. 31v-32r)<sup>186</sup> Le glosateur biblique affirme ainsi qu'en donnant naissance au Christ, la Vierge ne l'entache pas de la souillure du péché

<sup>184</sup> « Notes critiques », *L'Ovide moralisé*, *op. cit.*, p. 413-414. Nous ne sommes néanmoins pas entièrement convaincu par l'interprétation que les éditeurs ont proposée de ce passage. Ils fondent en effet leurs considérations au sujet de l'Immaculée Conception de la Vierge sur le vers 3242 : « Fu vierge en sa conception ». Or, il ne nous semble pas que le mot *concepcion* doive être compris comme la conception de Marie par Anne, mais bien comme celle de Jésus par Marie ; ainsi, il apparaît que les vers 3242-3245 (« Fu vierge en sa conception / Et vierge en son enfantement, / Vierge aprez pardurablement ») font simplement référence à la doctrine de la virginité perpétuelle de Marie (*ante partum*, *in partu*, *post partum*), comme la triple répétition de l'adjectif *vierge* le montre clairement. C'est, à notre avis, la seule expression « sans corruption » (v. 3241) qui traduit la conviction immaculiste de l'auteur de l'*Ovide moralisé*.

<sup>185</sup> *Bible pastorale*, *op. cit.*, p. 866.

<sup>186</sup> Notre traduction : « Par cette humanité, sa mère le rehaussa, en cela qu'elle est vierge, ne le défigurant pas, comme les autres femmes, de la souillure du péché originel, et elle nous envoya à l'histoire. »

originel, puisqu'elle-même, à la différence de toutes les autres femmes, en est exempte<sup>187</sup>. On peut donc supposer que le verset Ct 3.11 a été employé comme argument par les partisans de l'Immaculée Conception – et que, d'ailleurs, c'est peut-être à la faveur de cet emploi polémique que la doctrine immaculiste s'est fait une place dans la tradition exégétique de ce verset au sein de la *Glossa Ordinaria*. Il reste à justifier l'absence de cette glose dans le manuscrit *A'* au regard de l'histoire des controverses sur l'Immaculée Conception. Comme l'a montré Marielle Lamy, ce n'est que dans le courant du xiv<sup>e</sup> siècle que, d'une part, l'opinion immaculiste se fait unanime au sein de l'ordre franciscain<sup>188</sup> et que, d'autre part, le débat sur l'Immaculée Conception devient l'objet de polémiques violentes entre les ordres mendiants<sup>189</sup>. Le silence de la glose dans le manuscrit *A'*, composée et copiée probablement dans le premier quart du siècle, pourrait donc

<sup>187</sup> Signalons que, comme c'est souvent le cas, les textes d'inspiration immaculiste associent la virginité de Marie à l'absence du péché originel, mais ce sont là deux caractéristiques bien distinctes de la pureté mariale et la conception virginale du Christ n'implique pas que Marie soit exempte du péché originel. Ainsi, notre lecture de la glose biblique ne s'appuie pas sur la question de la virginité de Marie (« in hoc quod virgo est ») mais sur celle de l'absence de souillure du péché originel (« non deturpans ut aliae mulieres, sorde originalis peccati »).

<sup>188</sup> « Au xv<sup>e</sup> siècle, le discours immaculiste sera fréquemment qualifié d'*opinio Minorum*. Une telle expression ne convient pas encore dans la première moitié du xiv<sup>e</sup> siècle, où des voix hésitantes, voire discordantes, se font encore entendre dans l'ordre de Saint François. » Marielle Lamy, *L'Immaculée Conception. Étapes et enjeux d'une controverse au Moyen Âge: xii<sup>e</sup>-xv<sup>e</sup> siècles*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2000, p. 396.

<sup>189</sup> « Désormais reconnue, sinon approuvée, la doctrine immaculiste multiplie ses conquêtes [...]. Alors que les franciscains s'en font les champions, les dominicains en viennent peu à peu à incarner au contraire la résistance face à ce flot montant. D'abord larvée et policée, l'opposition entre les deux partis prend un tour plus âpre dans la seconde moitié du xiv<sup>e</sup> siècle et dégénère bientôt en crises violentes, dont l'affaire Monzon à l'Université de Paris est l'exemple le plus connu. » *Ibid.*, p. 20-21. Le conflit entre les dominicains d'une part et les théologiens de l'Université, en particulier les franciscains, d'autre part, et le désaveu public de la position anti-immaculiste défendue par les frères prêcheurs qui s'en est suivi, pourraient expliquer qu'après l'affaire Juan de Monzon (1387-1389), le roi de France, qui, depuis saint Louis, choisissait son confesseur parmi les rangs dominicains, ait rompu avec cette tradition et ait pris l'habitude de le désigner parmi les membres de l'Université. Cf. Xavier de La Selle, *Le service des âmes à la cour. Confesseurs et aumôniers des rois de France du xiii<sup>e</sup> au xv<sup>e</sup> siècle*, Paris, École des chartes, 1995, p. 103-105.

s'expliquer par le scepticisme du glosateur ou du copiste, ou par la non-prégnance du débat immaculiste à ce moment-là<sup>190</sup>. La glose des manuscrits *F*, *G'* et *G<sup>3</sup>* en revanche, dont nous croyons qu'elle a été remaniée plus tardivement dans le siècle<sup>191</sup>, pourrait avoir subi les conséquences de la radicalisation du débat et donc avoir fourni le prétexte à la justification, par l'autorité des Écritures, de l'opinion immaculiste contenue dans ce passage de l'*Ovide moralisé*<sup>192</sup>. C'est là un argument de poids en faveur de la thèse de l'identité franciscaine du remanieur de la version *x* de la glose – ainsi que, bien entendu, de l'auteur de l'*Ovide moralisé* lui-même.

### *Le néoplatonisme augustinien des franciscains*

La glose est largement nourrie de citations d'origine néoplatonicienne et augustinienne. Ainsi, la glose 295 propose une citation du *Timée* de Platon. Les gloses \*45, 90 et 705 donnent des citations du *Commentaire au songe de Scipion* du philosophe néoplatonicien Macrobie. La glose 3372 offre un extrait d'un sermon de Césaire d'Arles (470-542), auteur d'homélies fortement inspirées par la théologie de saint Augustin et dont les œuvres sont confondues avec celles de l'évêque d'Hippone au Moyen Âge – ce dont notre corpus témoigne d'ailleurs en attribuant la citation à ce dernier. Cette primauté du néoplatonisme chrétien est également soulignée par Jean-Baptiste Guillaumin à propos des gloses à la cosmogonie de l'*Ovide moralisé*: «[...] dans la plupart des cas, les autorités invoquées s'inscrivent dans une conception platonisante, de la citation indirecte de Platon lui-même aux réélaborations chartraines, en passant par la latinité tardive (néoplatonisme païen d'un Macrobie ou chrétien d'un Augustin

<sup>190</sup> Nous faisons remarquer qu'à cet endroit du texte, la glose du manuscrit *A'* est silencieuse depuis près de mille vers (la glose précédente se trouve face au vers 2331) et ne sera plus guère alimentée dans la suite du texte (une seule glose jusqu'à la fin du premier livre, au vers 3552). Quelque pertinente que soit l'interprétation historique que nous en donnons, le mutisme de la glose de *A'* ne doit donc pas nous étonner ici davantage qu'ailleurs.

<sup>191</sup> Cf. p. 777-784.

<sup>192</sup> Notons qu'à la glose \*2737, le glosateur aurait déjà eu l'occasion de soutenir la thèse immaculiste – une occasion qu'il n'a pas saisie puisqu'il affirme la conception immaculée du Christ, sans évoquer celle de la Vierge: «Mais puis que li Filz Dieu fu descendus en terre, qui en la benoite Vierge Marie se volt especialment enombrer et sans charnel delit nasqui et sans pechié vesqui [...]»

ou d'un Cassiodore). »<sup>193</sup> Ainsi, l'augustinisme et, à travers lui, le néoplatonisme imprègnent la glose de nos manuscrits. Or, comme il a déjà été rappelé à propos de la question de la création de l'homme à l'image de Dieu, la théologie franciscaine – celle en particulier du plus célèbre des penseurs de l'Ordre, saint Bonaventure – est principalement augustinienne, par opposition à la théologie dominicaine qui, sous l'impulsion de Thomas d'Aquin, est largement plus marquée par la philosophie aristotélicienne<sup>194</sup>. Ainsi s'opposent, au lendemain de la condamnation formulée par l'évêque de Paris Étienne Tempier en 1277, deux grandes écoles philosophiques : l'école franciscaine, fondée sur le néo-augustinisme, et l'école dominicaine, d'inspiration thomiste, dont l'antagonisme « provoque une fermentation d'idées sans précédent »<sup>195</sup> chez les scolastiques de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle.

\*  
\* \*

À l'issue de ce parcours, l'ensemble des éléments analysés, ainsi qu'une série d'autres qui seront examinés ponctuellement dans la suite de notre étude<sup>196</sup>, – dont la nature et la force argumentative varient – nous permet de formuler, avec un degré d'assurance satisfaisant, l'hypothèse que la glose

<sup>193</sup> Jean-Baptiste Guillaumin, « Cosmologie et représentations du monde », *op. cit.*, p. 138.

<sup>194</sup> « [...] il n'est pas contestable que ce dernier [Thomas] a assimilé l'œuvre d'Aristote et celle des grands philosophes arabes beaucoup plus que son collègue franciscain [Bonaventure]; plus que lui il a étudié les problèmes philosophiques pour eux-mêmes avant de s'en servir en théologie. Thomas a connu l'œuvre de Bonaventure et il a voulu substituer à la philosophie encore imparfaitement unifiée qu'il y trouvait, un système philosophique plus rigoureux. Dans la perspective historique, le thomisme apparaît comme une *mise au point* de la philosophie de S. Bonaventure, grâce à un approfondissement des bases épistémologiques et métaphysiques de la théologie bonaventurienne. » Fernand Van Steenberghen, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle* [1966], 2<sup>e</sup> éd., Louvain, Peeters, 1991, p. 85 (l'auteur souligne).

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 433. Voir les pages que l'auteur consacre au néo-augustinisme (p. 434-439) et au thomisme (p. 439-445).

<sup>196</sup> Voir nos remarques sur l'absence du mot *vin* dans une citation biblique (glose \*992), sur la condamnation des déchirements entre familiers (glose \*992), sur le thème de l'amour divin dans le mythe de Daphné (*cf.* p. 633-649) et sur l'éloge de l'aumône (glose 3785).

a été composée, puis remaniée par un ou des frères appartenant à l'ordre franciscain. Nous pouvons donc affirmer la circulation à la fois précoce et durable de manuscrits de l'*Ovide moralisé* dans les milieux franciscains et, ayant pu établir par ailleurs la proximité du glosateur avec l'auteur de l'*Ovide moralisé*, apportons ainsi un argument de poids en faveur de la thèse de l'identité franciscaine de l'auteur de l'*Ovide moralisé*.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution - No commercial use.

## CHAPITRE IX

## UNE LECTURE INTÉGRALE DES GLOSES

Dans le présent chapitre, nous nous attacherons à étudier, pour chaque mythe, le discours déployé par la glose, dans ses liens avec le texte de l'*Ovide moralisé* d'une part, dans sa cohérence interne et autonome d'autre part. Les gloses ne seront donc pas nécessairement présentées dans l'ordre de leur apparition face au texte français, mais elles seront organisées afin d'en révéler le sens et l'intention. Nous tenterons ainsi de saisir la dynamique herméneutique d'un discours critique qui oscille entre dépendance et indépendance au texte glosé, et que nous proposerons donc d'envisager comme une sorte de second *Ovide moralisé* bilingue.

## PROLOGUE (V. 1-70)

Dans le prologue de l'*Ovide moralisé*<sup>1</sup>, l'auteur s'applique à une quadruple tâche de justification de son entreprise littéraire :

- a) justifier la lecture des *Métamorphoses* comme celle d'un texte renfermant une vérité utile aux chrétiens ;
- b) justifier sa démarche d'exégèse des *Métamorphoses*, rendue légitime par la nécessité de mettre au jour la vérité que recèle le texte

<sup>1</sup> Cf. Rita Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages. Academic Traditions and Vernacular Texts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 108-110; Marc-René Jung, « Ovide, texte, traducteur et gloses », *op. cit.*, p. 79-80; Renate Blumenfeld-Kosinski, *Reading Myth. Classical Mythology and Its Interpretations in Medieval French Literature*, Stanford, Stanford University Press, 1997, p. 98-100; Ana Pairet, « Recasting the *Metamorphoses* », *op. cit.*, p. 87-89; Bernard Ribémont, « L'*Ovide moralisé* et la tradition encyclopédique médiévale », *op. cit.*, § 28-36.

(de la même manière qu'on doit faire l'exégèse de la Bible pour en révéler le mystère);

- c) justifier sa compétence d'exégète, en tant qu'il l'a reçue de Dieu malgré la faiblesse de son intelligence, ce qui l'autorise à s'atteler à la tâche d'exposer les *Métamorphoses*;
- d) justifier enfin son texte, l'*Ovide moralisé*, comme le support d'un enseignement chrétien total, à la fois théologique, dogmatique et surtout moral, dans une perspective édifiante et pastorale.

Sur l'ensemble de ces points, la glose appuie et prolonge même le texte de l'*Ovide moralisé*. Elle le fait en explorant, à travers un réseau de citations scripturaires et d'autorités, une série de propositions didactiques formulées dans le texte français :

- a) des enseignements peuvent être tirés des livres, par la force de l'exemple et du modèle;
- b) ces enseignements doivent être partagés sous peine d'être inutiles;
- c) les enseignements utiles sont parfois cachés sous la surface des textes, et il faut donc apprendre à les découvrir;
- d) le savoir véritable n'est pas révélé aux savants prétendus, mais aux modestes et aux simples d'esprit.

Nous allons étudier d'une part la façon dont lesdites propositions sont légitimées dans la glose par la référence aux *auctoritates*, et d'autre part la manière dont, par l'intermédiaire de la glose, ces propositions s'articulent avec les processus de justification mis en place par l'auteur de l'*Ovide moralisé*.

### Des enseignements puisés dans les livres

L'incipit de l'*Ovide moralisé* formule un axiome puissant qui, pour topique qu'il soit<sup>2</sup>, se révèle très significatif à l'entame d'une entreprise de

<sup>2</sup> On le retrouve formulé par exemple dans le prologue du *Partonopeu de Blois* (dernier quart du xii<sup>e</sup> siècle) : « Sains Pols, li maîtres de la gent, / Nos dist en son enseignement / Que quanqu'est es livres escrit, / Tot i est por nostre profit / Et por nos en bien doctriener, / Qu'en saçons visces eschiver. » *Le roman de Partonopeu de Blois*, éd. et trad. Olivier Collet et Pierre-Marie Joris, Paris, LGF, 2005, p. 74-75 : v. 95-100. Traduction : « Saint Paul, notre maître à tous, nous dit en son enseignement que tout ce que contiennent les livres s'y trouve pour notre profit et pour bien nous apprendre à éviter le mal. »

traduction des *Métamorphoses*: tout dans les écrits, qu'ils soient bons ou mauvais, est favorable à l'instruction du lecteur.

Se l'Esriture ne me ment,  
 Tout est pour nostre enseignement  
 Quanqu'il a es livres escript,  
 Soient bon ou mal li escript. (v. 1-4)

En regard de ces vers, la glose 1 présente trois citations bibliques tirées des épîtres pauliniennes (Rm 15.4, 1 Co 10.11, 2 Tm 3.16-17). Signalée par la formule «Se l'Esriture ne me ment», la réminiscence biblique est claire dans le texte français: les vers 2-3 sont une traduction presque littérale de Rm 15.4, en particulier les séquences *quaecumque scripta sunt* = «Quanqu'il a es livres escript» et *ad nostram doctrinam* = «pour nostre enseignement».

Afin de confirmer le propos de l'*Ovide moralisé*, la glose donne donc trois versets bibliques, dont elle force quelque peu le sens. Cela apparaît manifestement pour 1 Co 10.11 lorsque le verset est lu en entier: «haec autem omnia in figura contingebant illis scripta sunt autem ad correptionem nostram in quos fines saeculorum devenerunt.»<sup>3</sup> Saint Paul oppose le temps de l'Ancienne Alliance et celui de la Nouvelle, et attire l'attention des Corinthiens sur la valeur exemplaire des malheurs subis par Israël au désert. Les choses écrites (*scripta*) désignent donc les événements qui sont advenus au peuple d'Israël, c'est-à-dire l'Ancien Testament. Ce lien entre Ancien et Nouveau Testament, tel que Paul l'établit, est gommé dans la glose, où le verset est amputé de sa première moitié. Pour Rm 15.4, le mot *scripta* reçoit dans la *Glossa Ordinaria* un commentaire marginal: «In diuinis libris», et un commentaire interlinéaire: «De Christo, cuius vita, vitae nostrae & morum est disciplina» (t. iv, fol. 1072r)<sup>4</sup>. Quant à 2 Tm 3.16-17, la *Glossa* donne, en commentaire interlinéaire au mot *diuinus*: «Cuius autor Deus», et au-dessus de *inspirata*: «Per spiritum sanctum» (t. iv, fol. 1128v)<sup>5</sup>. La tradition exégétique de la *Glossa Ordinaria* confirme donc que les passages cités de saint Paul, en désignant les choses écrites (*scripta, scriptura*), font référence aux Écritures elles-mêmes (et,

<sup>3</sup> Traduction: «Ces malheurs leur sont survenus pour servir d'exemple; ils ont été racontés pour notre instruction, à nous qui touchons à la fin des temps.»

<sup>4</sup> Notre traduction: «Dans les livres divins» & «Du Christ, dont la vie est discipline de notre vie et de nos mœurs».

<sup>5</sup> Notre traduction: «Dont l'auteur est Dieu» & «Par l'esprit saint».

le cas échéant, aux Évangiles en particulier). En effet, « [...] Paul glisse vers une théorie globale des Écritures (l'Ancien Testament), paroles du fond des âges, paroles d'espérance qui instruisent le présent et figurent l'avenir. »<sup>6</sup> Or, le glosateur applique ces versets au texte de l'*Ovide moralisé*, dans lequel sont envisagés tous les livres, y compris bien entendu ceux des auteurs païens antiques, au premier rang desquels les *Métamorphoses* d'Ovide, afin d'en justifier la lecture. L'emploi du pluriel *es livres* (v. 3) – le singulier, « peu naturel d'ailleurs »<sup>7</sup>, étant isolé dans le seul manuscrit *A'* – et l'ajout de l'incise *soient bon ou mal li escript* (v. 4) – qui ne peut désigner l'Écriture sainte – le prouvent évidemment. Comme l'attestent le vers 1 et la proximité des formules signalée ci-dessus, l'auteur de l'*Ovide moralisé* a très probablement le verset Rm 15.4 en tête et il en détourne donc le sens afin de justifier son projet poétique ; il est suivi en cela par le glosateur, qui ajoute deux autres versets pauliniens afin de constituer une grappe de gloses. Le référent des versets bibliques cités en glose se trouve donc rétrogradé des Écritures aux écrits, et les fables ovidiennes sont assimilées à la Bible – conformément au principe d'*accordance* entre le mythe païen et l'histoire chrétienne qui s'inscrit au cœur du projet intellectuel de l'*Ovide moralisé* – afin d'enclencher la justification de l'application aux *Métamorphoses* (du point de vue de l'auteur) et à l'*Ovide moralisé* (du point de vue du glosateur) de la méthode de lecture et d'interprétation traditionnellement appliquée au texte biblique :

What had been initiated in the twelfth century by thinkers like William of Conches in the context of the uses of the integumenta of fiction in the revelation of truth is now fully elaborated. Exegesis and the interpretation of fiction seem to become indistinguishable; consequently Ovid's text is accorded an epistemological status equal to that of the Bible and its interpretation becomes nothing less than the *Bible des poètes*.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> *Le Nouveau Testament commenté*, éd. Camille Focant et Daniel Marguerat, Paris / Genève, Bayard / Labor et Fides, 2012, p. 702.

<sup>7</sup> « Notes critiques », *L'Ovide moralisé*, *op. cit.*, p. 120.

<sup>8</sup> Renate Blumenfeld-Kosinski, *Reading Myth*, *op. cit.*, p. 135. Voir les développements de Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé*, *op. cit.*, p. 305-317 et 367-379. Pour une réflexion générale sur les liens entre exégèse biblique et herméneutique littéraire, voir : Jean-Louis Benoît, « Clef du texte, clef du royaume. La lecture de la Bible au Moyen Âge comme paradigme de la littérature », dans *Les clefs des textes médiévaux. Pouvoir, savoir et interprétation*, éd. Fabienne Pomel, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006, p. 303-319.

L'assimilation herméneutique des *Métamorphoses* et de la Bible culminera en effet, à la fin du Moyen Âge, avec la publication de la *Bible des poètes*, d'après le titre qu'Antoine Vérard donnera à son édition de l'*Ovide moralisé*, imprimée à Paris en 1493 dans la version du texte revue par Colard Mansion.

Enfin, cette première grappe de gloses est encore l'occasion d'une insistance forte sur l'*utilitas* du texte («ad docendum, ad arguendum, ad corrigendum, ad erudiendum»), qui doit servir à l'enseignement de l'homme, et donc à son salut. C'est là à la fois l'expression d'une exigence morale visant la littérature dans son ensemble, et la promesse du profit que l'on pourra tirer de la lecture de l'*Ovide moralisé* en particulier. Dans cette glose, le projet de l'*Ovide moralisé*, le rôle de la glose qui l'accompagne et peut-être, plus largement, la mission pastorale franciscaine sont en quelque sorte mis en abyme dans la marge du manuscrit. En effet, la suite du prologue s'inscrit résolument dans la perspective de l'*utilitas* du texte ovidien, et de la nécessité, pour l'exégète capable d'en cueillir les fruits, de partager le profit de sa récolte.

### L'inutilité du savoir caché

Reprenant l'un des motifs topiques les plus caractéristiques de l'exorde, l'auteur affirme, dans la suite du prologue (v. 8-14), qu'à celui que Dieu a fait savant, il est un devoir de partager cette science utile à tous, car un savoir caché est inutile. La glose fournit une nouvelle grappe (glose \*13), composée d'une référence paraphrastique à la parabole des talents (cf. Mt 25.14-30), de deux citations tirées du Siracide (Si 20.32-33 et Si 30.18) et d'un proverbe latin. La logique d'accumulation de la glose \*13 semble pouvoir être décrite comme suit. Le *topos* de la nécessité du partage de la science et de l'inutilité du savoir caché présenté par l'*Ovide moralisé* est très largement connu et parfaitement enraciné dans la tradition narrative française depuis ses origines<sup>9</sup>; un lecteur laïque le reconnaît donc probablement sans peine. De même, la référence évangélique à la parabole des talents (v. 14) est très évidente et aisément identifiable par n'importe quel lecteur; une glose qui se contenterait d'explicitier l'allusion à l'Évangile de Matthieu serait redondante, voire inutile. La glose se fait

<sup>9</sup> On le trouve entre autres dans les romans antiques, les *Lais* de Marie de France, ou encore dans *Érec et Énide* de Chrétien de Troyes.

plus savante, cependant, dans les renvois au Siracide et dans la mention du proverbe latin, qui, en jouant sur la paronomase *census / sensus*, rappelle le motif de la parabole des talents (le cens étant une monnaie, au même titre que le talent) et couronne donc très élégamment la grappe. C'est là qu'on reconnaît le savoir du clerc et sa supériorité sur le lecteur laïque, ainsi que sa méthode de travail : il est un homme de métier, frotté aux Écritures saintes et aux traités exégétiques.

La glose remplit deux fonctions : d'une part, elle justifie la démarche exégétique de l'*Ovide moralisé* (principes de l'*integumentum* et de l'allégorie) en affirmant la nécessité d'exhumer le trésor enfoui dans les vers d'Ovide, puisqu'un trésor caché est inutile ; d'autre part, elle justifie la prise de parole de l'auteur de l'*Ovide moralisé* en permettant de contourner l'obstacle du *topos* de modestie. En effet, puisqu'un savoir caché est inutile, il est légitime que l'auteur de l'*Ovide moralisé* ait pris la plume pour révéler sa sagesse, même s'il lui en a coûté quant à son humilité. Ainsi, dans la citation de Si 20.32-33, alors que le premier verset fait précisément écho au texte français (« Sapientia abscondita, thesaurus inuisus, inutilitas in utrisque ») correspond aux vers 13-14 : « Quar ne vault sens que l'en enserre / Ne plus qu'avoirs repost en terre. », le second verset dépasse largement le propos vernaculaire : « Melior est qui celat insipientiam suam quam qui celat sapientiam. » Il suggère en effet que, s'il n'avait pas écrit son texte, l'auteur de l'*Ovide moralisé* aurait été « celui qui cache sa sagesse ». Ce verset entre donc en contradiction avec le *topos* de modestie qui suit dans le texte du prologue : « Et ja soit ce qu'en moi n'ait mie / Plus sens ne plus philozophie / De ceulz qui ce cuidierent faire » (v. 23-25). La grappe suit donc sa logique propre, construisant un sens cohérent et indépendant du texte glosé au fil de l'accumulation des citations.

### **La révélation de la sagesse divine aux apprentis**

Aux vers 20-30 du prologue, l'auteur de l'*Ovide moralisé* signale que plusieurs ont déjà entrepris avant lui la traduction et l'explication des *Métamorphoses* sans avoir pu les mener à bien, et il proclame que, bien qu'il soit moins savant que ceux qui l'ont précédé, il met sa confiance en Dieu pour parvenir au terme de son entreprise parce que le Seigneur révèle ses secrets aux ignorants plutôt qu'aux savants. La glose ajoute une nouvelle grappe (glose \*29) en marge de ces vers, organisée sur la base du principe typologique de dialogue entre le Nouveau et l'Ancien Testament :

Mt 11.25; 1 Co 1.27; Ps 8.3; Sg 10.21. Après avoir précédemment désamorcé l'obstacle du *topos* de modestie, le glosateur en reprend ici la logique: la sagesse a été donnée aux tout-petits (*parvulis*), aux infirmes du monde (*infirmi mundi*), aux enfants (*infantium*), aux muets (*mutorum*). Exploitant la charge signifiante du paradoxe de muets se mettant à parler («*ex ore infantium*», «*linguas infantium fecit disertas*» – l'*infans* étant étymologiquement celui qui ne parle pas – et «*aperuit os mutorum*»), la glose justifie le projet de l'*Ovide moralisé*, par deux fois remis à Dieu<sup>10</sup>, en affirmant, conformément à la tradition exégétique de la *Glossa Ordinaria*, que toute sagesse et toute éloquence viennent de Dieu, contre la sagesse et l'éloquence des hommes. La *Glossa Ordinaria* donne en effet le commentaire marginal suivant au verset Sg 10.21: «*Sine sapientia Dei nec humana mens aliquid digne cogitare, nec os proferre potest: ab ipso ergo et sapientia et eloquentia petenda est.*» (t. III, fol. 41r)<sup>11</sup>

La grappe est construite selon le principe de l'opposition dialectique entre la fausse sagesse humaine, détenue par les savants mondains, et la vraie sagesse divine, offerte aux simples d'esprit. La vanité aride des uns contraste avec l'humilité inspirée des autres:

Le thème de la sainte simplicité peut avoir deux aspects. Son aspect négatif suffit pour montrer la vanité de la science ou les dangers qui y sont associés: l'ignorance apparaît comme un contrepoids de cette vaine sagesse. Le deuxième aspect, positif, apparaît lorsque l'ignorance est vue comme une circonstance favorable à un certain contact avec Dieu [...]<sup>12</sup>

Or, la *Glossa Ordinaria* donne une lecture très claire et parfaitement univoque des trois versets bibliques cités dans la glose. Dans Mt 11.25, les *sapientibus et prudentibus* sont ramenés, dans une glose interlinéaire, aux «*Scribis et Phariseis qui sibi sapere videntur*» (t. IV, fol. 941v)<sup>13</sup>. Cette connotation négative est confirmée par le commentaire marginal à *parvulis*:

<sup>10</sup> «*En Dieu me fi de cest affaire*» (v. 26), «*Or me doinst Dieux tel ditié faire*» (v. 31).

<sup>11</sup> Notre traduction: «*Sans la sagesse de Dieu, ni l'esprit humain ne peut penser, ni sa bouche ne peut proférer quoi que ce soit dignement: en lui donc, la sagesse et l'éloquence doivent être recherchées.*»

<sup>12</sup> Agata Sobczyk, *Les jongleurs de Dieu. Sainte simplicité dans la littérature religieuse de la France médiévale*, Lask, Leksem, 2012, p. 18.

<sup>13</sup> Notre traduction: «*Aux scribes et aux Pharisiens qui apparaissent sages à leurs propres yeux.*»

«Sapientibus et prudentibus, non apponit (*sic*, pour *opponit*<sup>14</sup>) insipientes et hebetes, sed paruulos, ut probet se tumorem damnare, non acumen» (t. iv, fol. 941v)<sup>15</sup>. Ainsi, la tradition exégétique renvoie aux Phariséens, c'est-à-dire aux faux sages qui croient savoir mais sont aveuglés d'orgueil et d'ignorance. De même, la *Glossa Ordinaria* voit dans l'*inimicum* (Ps 8.3) le «Judeum» (t. II, fol. 233r), l'incroyant, l'assassin de Dieu – confrontant l'impiété des faux sages et la foi de ceux qui sont ignorants en apparence. Quant à 1 Co 1.27, la tradition exégétique, médiévale aussi bien que moderne<sup>16</sup>, y voit l'opposition entre l'apparente sagesse du monde, qui n'est que folie, et l'apparente folie de Dieu, qui est la véritable sagesse<sup>17</sup>. Paul n'écrit-il pas, quelques versets plus haut que le passage cité en glose :

Le langage que parle la croix est une folie pour ceux qui vont à leur perte, tandis que pour ceux qui sont sauvés, pour nous, c'est une puissance de Dieu. Il est écrit: *Je détruirai la sagesse des sages et j'anéantirai l'intelligence des intelligents* (Is 29.14). Où est-il, le sage? Où est l'érudit? Où est le chercheur des réalités de ce monde? Dieu n'a-t-il pas convaincu de folie la sagesse du monde? (1 Co 1.18-20)

En effet, le Seigneur a choisi la croix, «scandale pour les Juifs, folie pour les païens» (1 Co 1.23); pourtant, aux yeux des chrétiens, le Messie crucifié et ressuscité est la révélation de la puissance et de la sagesse de Dieu. Ainsi, Dieu a choisi la croix pour confondre les sages mondains et révéler la véritable sagesse divine.

<sup>14</sup> Nous trouvons la leçon *opponit* dans: *Biblia Sacra cum Glossa Ordinaria*, Venise, 1603, t. v, col. 212.

<sup>15</sup> Notre traduction: «Aux sages et aux prudents, il n'oppose pas les ignorants et les imbéciles, mais les petits, afin de prouver que l'orgueil se condamne, non la finesse d'esprit.»

<sup>16</sup> *Glossa Ordinaria*, t. iv, fol. 1074v-1075r. Voir aussi la *Bible pastorale*, *op. cit.*, p. 1576: «Les valeurs de l'Évangile prennent le contre-pied des conceptions courantes de la réussite sociale. Dieu se révèle à travers le Christ crucifié et ressuscité. Pour la *sage* de ce monde, cela peut paraître une folie. Mais cette folie contient tout l'amour de Dieu.»

<sup>17</sup> Il s'agit là d'un paradoxe fondateur de la pensée chrétienne, qui trouve un écho particulier dans la littérature vernaculaire, par exemple dans les miracles mariaux: «Car li savoirs de ceste vie / Est, ce sachiez, vers Dieu folie. / Telz est tenus por folz au monde / Qui mout a net et mout a monde / Vers Dieu le cuer et le corage.» Gautier de Coinci, *Les miracles de Nostre Dame*, éd. Frederic V. Koenig, Genève, Droz, 1955-1970, t. III, p. 80: i Mir 37, v. 153-157.

C'est au Moyen Âge un lieu commun que de dénoncer la lecture littéraliste des Juifs : ils sont, d'après Paul (2 Co 3.14), ceux qui s'en sont tenus à la lettre de l'Écriture, n'en ont pas saisi la moelle et n'ont pas compris que Jésus-Christ était le Messie attendu<sup>18</sup>. Au livre XIII (v. 2163-2191), l'auteur de l'*Ovide moralisé* condamne d'ailleurs explicitement la mauvaise interprétation des Juifs :

Ensi vait Judee amusant  
 Les folz Juïi qui vont musant  
 A sivre la faulse sentence (XIII, v. 2189-2191)

Dénoncer la fausse sagesse des sages, c'est donc dénoncer l'erreur des Juifs, c'est-à-dire condamner une lecture littéraliste de la Bible. Or, de la Bible aux *Métamorphoses*, nous l'avons rappelé, il n'y a qu'un pas : ainsi, de même qu'est réprochée la lecture littéraliste de la Bible, la lecture non allégorique des *Métamorphoses* et, partant, celle de l'*Ovide moralisé* sont également blâmées<sup>19</sup>. Conséquemment se trouve donc renforcée l'idée selon laquelle il est convenable d'appliquer au texte ovidien une méthode de lecture inspirée des pratiques de l'exégèse biblique. La suite de la glose fournira en effet au lecteur, nous le verrons, les clés de cette méthode interprétative, en rappelant les prolégomènes de toute réflexion herméneutique au Moyen Âge.

Par ailleurs, la critique de la sagesse mondaine est un élément fondamental de l'*Ovide moralisé*. Nous en voulons pour témoignage un long passage à caractère satirique (II, v. 3223-3300) dirigé contre les savants<sup>20</sup>. L'auteur y rappelle que l'objectif primordial de la science est la connaissance de Dieu :

<sup>18</sup> Henri de Lubac, *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 1959-1964, première partie, t. II, p. 439 *sqq.*

<sup>19</sup> Sur l'opposition topique de la Synagogue et de l'Église comme métaphore de la distinction entre la lettre et l'esprit, voir : Renate Blumenfeld-Kosinski, *Reading Myth*, *op. cit.*, p. 129-132.

<sup>20</sup> On trouve d'autres passages dédiés à l'éloge de la bonne science et à la critique de la mauvaise science, comme par exemple v, v. 2300-2487, où l'auteur affirme que le vrai philosophe se consacre à l'acquisition de la sagesse pour connaître Dieu, le monde et soi-même sans céder aux tentations du gain et de la gloire, v, v. 2570-2632, où l'auteur insère, dans l'exposition de la fontaine des muses, une attaque contre l'ignorance des maîtres et étudiants contemporains, qu'il accuse d'être davantage attirés par la gloire et les gains que par la quête de la sagesse véritable, ou bien encore XIV, 3159-3184, où l'auteur dénonce l'hypocrisie des « prêcheurs » et des « maîtres enseignants » que leur attirance pour les biens mondains éloigne de Dieu.

Pour ce donna Dieus la science  
 Que nous eüssiens connoissance  
 De Dieu, et plus chier l'eüssains,  
 Quant nous mieux le conneüssains. (v. 3217-3220)

Il se lamente de ce que les *apprentis* (cf. v. 29) mus par le désir sincère de connaître Dieu ont disparu et que la science a été dévoyée et se trouve désormais assujettie à l'acquisition des honneurs et de la fortune :

Mes ou sont or li aprentif  
 Qui a ce soient ententif?  
 Ce fist l'en anciennement,  
 Mes or vait l'estude autrement :  
 Nulz ne desirre mais savoir,  
 Fors pour loënge ou pour avoir  
 Ou pour aucune entencion  
 D'onor ou de prelacion :  
 A ce s'atent chascuns et fie. (v. 3221-3229)

Il passe ensuite en revue les différentes disciplines universitaires en affirmant que chacune a été dévoyée. La faculté des arts d'abord, où l'on apprend la philosophie (*philozophie*) pour obtenir des profits mondains :

Or corrompt l'en philozophie,  
 Quar nulz n'a mais de lui que faire,  
 S'il n'en puet mondain profit traire. (v. 3230-3232)

La faculté de droit, où l'on apprend le droit civil (*lois*) et le droit religieux (*canon*) afin de se procurer des avantages à soi-même et de nuire à autrui :

Pour soi croistre et pour eslever,  
 Ou pour un sien voisin grever,  
 Aprent li uns lois ou canon. (v. 3233-3235)

La faculté de théologie, où l'on apprend la science divine (*divinité*) pour obtenir la renommée ou, plus prosaïquement, un bénéfice ecclésiastique :

Li autres, pour aquerre non  
 Ou benefice ou dignité,  
 S'estudie en divinité :  
 Ainsi de chascune science. (v. 3236-3239)

Notons que la revue des disciplines universitaires néglige la médecine – ce qui est conforme à la situation de l'Université de Paris, où la faculté de

médecine ne se développera que tardivement dans le courant du Moyen Âge. L'auteur dresse ensuite un tableau féroce des vices qu'il impute aux savants: l'orgueil, l'avarice, la luxure, etc. (v. 3240-3248). Ils vivent dans la bestialité mais, quitte à se comporter en animaux, ils eussent mieux fait de prendre exemple sur la jument, qui se sert de sa queue pour chasser les mouches (v. 3249-3260). Ainsi, les hommes devraient chasser la tentation des délices mondaines et des péchés (v. 3261-3266). Il faut donc, dans l'attente de la mort, se repentir et se confesser (v. 3267-3283). Or, les savants sont assaillis par la mouche d'orgueil et ne s'en défendent guère (v. 3284-3291). Mieux eût-il valu qu'ils fussent humbles et charitables plutôt que de s'enorgueillir de leur savoir et de tomber en enfer :

Mieux leur venist, au mien cuidier,  
 Estre humble et simple, et mains savoir,  
 Et le cuer charitable avoir,  
 Et Dieu par bone entencion  
 Servir, sans reprehencion,  
 Que monter en outrecuidance  
 Pour lor sens et pour lor science,  
 Et puis cheoir dampnablement  
 Ou puis d'enfer parfondement. (v. 3292-3300)

Dans ces vers à l'expressivité toute satirique, on reconnaît parfaitement l'esprit franciscain, méfiant à l'égard de la science (*a fortiori* de la science profane) par crainte qu'elle puisse détourner l'homme de la foi. Cette idée est régulièrement exprimée par François d'Assise, comme le rapporte son hagiographe Bonaventure (*Legenda maior*, xi, 1) :

Aux frères qui demandaient un jour s'il lui plairait que les lettrés reçus désormais dans l'Ordre se livrent à l'étude de la sainte Écriture, il répondit : « Cela me plaît certes, du moment qu'à l'exemple du Christ qui, lit-on, a davantage prié que lu, ils n'omettent pas l'étude de la prière et qu'ils n'étudient pas seulement afin de savoir comment ils doivent parler, mais pour faire ce qu'ils ont entendu et, une fois qu'ils l'auront fait, pour proposer aux autres de le faire. »<sup>21</sup>

Dans les *Conférences sur les sept dons du Saint-Esprit* qu'il prononce à l'Université de Paris pendant le Carême de 1268, saint Bonaventure

<sup>21</sup> François d'Assise, *Écrits*, op. cit., t. II, p. 2340.

exprime la même défiance à l'encontre du « désordre occasionné par les prétentions de la philosophie qui désoriente la visée trinitaire de l'esprit »<sup>22</sup>. On voit là une référence à la fracture séparant Bonaventure de Thomas d'Aquin au sujet de la conception de l'âme comme image de la Trinité<sup>23</sup>. Plus largement, on perçoit la méfiance de Bonaventure à l'égard d'une réception trop littérale de la philosophie aristotélicienne – qui conduira, quelques années plus tard, aux condamnations de 1270 et 1277 par l'évêque de Paris Étienne Tempier. Comment ne pas reconnaître en effet, dans la condamnation de la mauvaise science par l'auteur de l'*Ovide moralisé*, certes un rejet de l'usage lucratif de la science, mais aussi la critique de ceux qui pratiquent la spéculation scientifique à seule fin de la satisfaction orgueilleuse du savoir en soi, à l'instar des *philosophes* décrits par Alain de Libera?<sup>24</sup> L'*Ovide moralisé* et ses gloses trouvent ainsi leur cohérence dans le portrait sociologique que nous avons tracé de leurs auteurs, universitaires franciscains du début du xiv<sup>e</sup> siècle, qu'un esprit de conflictualité hérité du coup de tonnerre de la condamnation de 1277 pousse à penser le monde en termes d'opposition entre les artiens et les théologiens<sup>25</sup>.

Certes, les *philosophes* ne sont pas les seuls à dévoyer la science, loin de là. C'est pourquoi, à la faveur d'une charge satirique adressée à ses pairs, l'auteur de l'*Ovide moralisé* rappelle que tout savant doit « le cuer charitable avoir » et mettre sa science au service du peuple chrétien, par la prédication et l'enseignement, selon les instructions de saint François. Ce passage satirique contre la mauvaise science est donc, pour l'*Ovide moralisé*, une signature franciscaine sans équivoque et une forme d'auto-justification manifeste – car que fait-il, l'humble « Enfant non sachant et novice » (xv, v. 7433) qui a composé l'*Ovide moralisé*, si ce n'est mettre son savoir au service du salut des âmes? La dernière citation de la grappe (glose \*29) ne manque d'ailleurs pas de ramener au premier plan le thème de la parole qui instruit: les langues disertes des enfants (*linguas infantium disertas*) sont celles des prédicateurs et des directeurs de conscience franciscains en effet, eux qui, humbles parmi les humbles, ont trouvé en Dieu, comme

<sup>22</sup> Bonaventure, *Les sept dons du Saint-Esprit*, trad. Marc Ozilou, Paris, Cerf, 1997, p. 19.

<sup>23</sup> Cf. p. 533-536.

<sup>24</sup> À ce sujet, voir également notre analyse de la glose \*898, cf. p. 590-592.

<sup>25</sup> Cf. p. 53-65.

le suggère la *Glossa Ordinaria* («ab ipso ergo et sapientia et eloquentia petenda est», cf. ci-dessus), la source de leur science et de leur éloquence.

À la simplicité d'esprit revendiquée par l'auteur de l'*Ovide moralisé*, correspond une simplicité de corps et de biens très positivement valorisée dans le texte. Aux vers 4130-4131 par exemple, à propos de l'orgueilleux qui se fait une gloire de la possession de biens matériels, l'auteur écrit : « Si veult les humbles mestroier / Et les povres metre a martire. » Le *martyre des pauvres* est une expression très forte, qui suggère que la pauvreté est, à l'image du martyr sanglant des premiers siècles du christianisme, une voie d'accès privilégiée à la sainteté. De même, l'incarnation du Christ est cachée aux riches et révélée aux simples :

Il se tapist souz forme humaine,  
Aus mondains riches se cela  
Et aus simples se revela,  
Si donna signe apertement  
De son devin avenement. (v. 1524-1528)

Il semble donc qu'il existe un lien moral essentiel entre la révélation christique et la révélation exégétique de l'auteur : toutes deux viennent aux simples – ce qui ne peut manquer d'évoquer, bien entendu, la bénédiction des Béatitudes : « Beati pauperes spiritu quoniam ipsorum est regnum caelorum » (Mt 5.3). L'opposition doctrinale entre faux sages et *apprentis* divinement inspirés glisse vers une distinction morale entre riches mondains et simples appelés au Royaume des Cieux. Le soulignement du *topos* de modestie, le dénigrement des grands et des puissants, l'association du dénuement matériel et de l'accès au sens sont autant d'éléments qui s'inscrivent dans une forme de justification du principe de pauvreté intégrale adopté par l'ordre franciscain, que Gérard d'Abbeville, régent de l'Université de Paris, avait violemment dénoncé en 1269 dans le traité *Contra adversarium perfectionis Christianae* et qui fait encore l'objet de tant de critiques au début du xiv<sup>e</sup> siècle.

Signalons pour finir que la glose \*29 entretient une interaction dialogique avec le texte français et fournit un exemple très parlant de la relation de dépendance et d'indépendance simultanées que nous observons au sein du corpus. En effet, la glose construit d'une part un discours parallèle à celui de l'*Ovide moralisé*. Le texte français présente un paradoxe fondé sur l'opposition de deux *topoi* : ceux qui savent doivent partager leur savoir *vs*

c'est parce que je ne sais pas que j'arriverai au bout de mon entreprise<sup>26</sup>. La contradiction se trouve redoublée dans la glose : la sagesse tue est inutile *vs* les sages en apparence sont fous en réalité. D'autre part, la glose élabore un discours qui dépasse celui de l'*Ovide moralisé*. Ce qui, dans le texte français, n'est qu'un *topos* de modestie (d'autres ont essayé avant moi et je n'ai pas plus de sagesse qu'eux, mais je me confie à Dieu pour accomplir ma tâche) devient – du fait de la connotation négative dont sont chargés les versets bibliques cités – un dénigrement, voire une condamnation, au sein des gloses (ceux qui ont essayé avant l'auteur de l'*Ovide moralisé* n'étaient sages qu'en apparence) ; la simplicité du *je* du narrateur se trouve donc valorisée, par opposition à la science mondaine des faux sages<sup>27</sup>. La glose élabore ainsi un discours qui épouse les développements de l'*Ovide moralisé*, mais qui, dans le même temps, chemine de façon autonome, suivant une logique et un rythme propres. Le cas échéant, elle peut – d'une citation à l'autre au fil de la grappe – s'éloigner progressivement du propos original du texte français<sup>28</sup>.

### La justification du projet tropologique de l'*Ovide moralisé*

Les vers 31 à 36 du prologue donnent à l'auteur de l'*Ovide moralisé* l'occasion de souligner la finalité morale de son entreprise : l'ouvrage qu'il veut écrire doit fournir un modèle, afin que l'on y trouve l'exemple du bien à faire et le contre-exemple du mal à rejeter.

<sup>26</sup> Ernst Robert Curtius, *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, trad. Jean Bréjoux, Paris, PUF, 1956, p. 108-109 (topique de l'exorde) et 103-106 (*topos* de la modestie affectée).

<sup>27</sup> C'est seulement aux vers 69-70 (« Qui autrement m'en reprendroit, / Je diroie qu'il mesprendroit. ») que l'*Ovide moralisé* commence à faire preuve d'hostilité à l'égard d'adversaires doctrinaux, comme nous l'étudions aux p. 703-707. Voir aussi, au sujet des vers 74-76 (« Aucun qui durent / L'autour espondre et desclairier / S'entremistrent de l'empirier »), notre analyse aux p. 566-568.

<sup>28</sup> Dans la présente grappe (glose \*29) par exemple, la quatrième citation s'agglutine à la troisième par la logique des mots-clés *os* et *infantium* puisqu'elle éclaire le paradoxe des enfants se mettant à parler, mais l'éloge de la prédication que nous y avons décelé n'a plus de lien direct et immédiat, *stricto sensu*, avec les vers correspondants de l'*Ovide moralisé* : « Si les revele aus aprentis / Qui sont de l'enquerre ententis. » (v. 29-30)

Or me doinst Dieux tel ditié faire  
 Ou tuit puissent prendre examplaire  
 Dou bien fere et du mal despire (v. 31-33)

L'*Ovide moralisé* revendique donc très nettement une *utilitas* sur le plan tropologique, qui doit l'élever au rang des *livres* et des *escript*, évoqués au début du prologue (v. 3-4), dans lesquels on trouve de bonnes et de mauvaises choses: «Li maulz y est que l'en s'en gart, / Li biens pour ce que l'en le face» (v. 6-7)<sup>29</sup>.

La glose \* (p. 243 de l'édition) donne, dans les trois manuscrits qui la conservent (elle est absente du manuscrit *F*), un extrait de la première *Satire* de Juvénal, vers 85-86: «Quicquid habent homines, uotum, timor, ira, uoluntas, / gaudia, discursus, nostri est farrago libelli.»<sup>30</sup> Dans ces vers célèbres, le poète romain annonce la matière de son livre: les passions mauvaises, «le torrent des vices» (*uitiorum copia*, v. 87) qui agitent l'humanité formeront la cible de ses flèches. Cette citation paraît discordante avec les vers glosés: il y a en effet une divergence fondamentale entre le projet poétique de Juvénal dans ses *Satires*<sup>31</sup> et celui de l'auteur de l'*Ovide moralisé* tel qu'exposé dans son prologue. Si tous deux s'inscrivent dans une perspective morale, leurs moyens sont bien différents: alors que l'*Ovide moralisé* prétend offrir au lecteur un modèle, Juvénal entend décrire – agressivement, de façon ironique et moqueuse, en les blâmant – les vices humains, à l'exclusion des vertus (en aucun cas, il ne revendique

<sup>29</sup> Soulignons encore une fois la très grande proximité de ce passage avec le prologue du *Partonopeu de Blois*: «Car nus escriis n'est tant frarins, / Nis de fables as sarasins, / Dont on ne puisse exemple traire / Del mal laisser et del bien faire. / En nul escrit n'a nule rien / Ne senefit u mal u bien; / Li maus i est que l'on l'eschiut, / Li biens que on en bien l'aliut.» *Le roman de Partonopeu de Blois*, éd. et trad. Olivier Collet et Pierre-Marie Joris, *op. cit.*, p. 74-75: v. 103-110. Traduction: «[...] car il n'est pas d'écrit si mauvais, fût-ce une fable païenne, qu'on ne puisse en tirer exemple pour éviter le mal et faire le bien. En tout écrit, il n'est rien qui ne signifie soit le bien soit le mal et qui ne nous permette d'échapper au mal pour nous conduire au bien.»

<sup>30</sup> Texte critique: «quidquid agunt homines, uotum, timor, ira, uoluptas, / gaudia, discursus, nostri farrago libelli est.» Juvénal, *Satires*, éd. et trad. Pierre de Labriolle et François Villeneuve, 12<sup>e</sup> tirage, Paris, Les Belles Lettres, 1983, p. 9: I, 85-86. Traduction: «oui, tout ce qui agite les hommes, vœux, crainte, colère, volupté, joie, intrigues, tout cela vient se mêler dans mon livre.»

<sup>31</sup> Cf. Pascal Debailly, *La Muse indignée*, vol. 1, *La satire en France au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Garnier, 2012, p. 78-100.

de proposer dans ses vers un modèle de bon comportement). Par ailleurs, la temporalité de leur écriture est différente. Juvénal écrit en aval de l'action de ses contemporains: il écrit en réaction – outrée, écœurée – au spectacle de la corruption qu'il observe tout autour de lui. On se rappellera son mot célèbre: «difficile est saturam non scribere»<sup>32</sup> (*Satura* I, v. 30), qui traduit la colère et l'indignation du satiriste. Au contraire, l'auteur de l'*Ovide moralisé* prétend écrire en amont de l'action de ses contemporains, puisqu'il aspire à leur fournir un modèle de bon comportement: «Ou tuit puissent prendre examplaire» (v. 32).

Or, ce programme présenté dans le prologue n'est pas rigoureusement suivi dans l'ensemble de l'*Ovide moralisé*, comme nous le verrons dans la suite de notre étude<sup>33</sup>: dans plusieurs passages de nature satirique, le poète ne propose pas à ses lecteurs des modèles de comportement, mais au contraire il décrit – dans une intention critique – les vices de ses contemporains. Il y a donc là une rupture programmatique, une fracture entre le projet poétique et son actualisation, que le glosateur semble avoir ressentie et voulu justifier: la citation des vers tirés de la première *Satire* de Juvénal constitue, pour ainsi dire, un avertissement adressé au lecteur de la présence de passages satiriques dans l'*Ovide moralisé*<sup>34</sup>.

## Une réflexion herméneutique générale

Les vers 41 à 46 du prologue présentent le postulat général de l'*Ovide moralisé*: les fables ovidiennes, mensongères en apparence, recèlent des vérités cachées; sous le voile du texte, est lisible le mystère chrétien<sup>35</sup>.

[...] cestes fables  
Qui toutes semblent mençoignables,

<sup>32</sup> Juvénal, *Satires*, éd. et trad. Pierre de Labriolle et François Villeneuve, *op. cit.*, p. 7: 1, 30. Traduction: «il est difficile de ne pas écrire de satires.»

<sup>33</sup> Voir plusieurs passages de notre étude systématique, ainsi que nos réflexions de synthèse aux p. 673-684.

<sup>34</sup> Ces remarques sont reprises de notre article: Thibaut Radomme, «Lycaon, le loup et l'agneau. La satire dans l'*Ovide moralisé* et l'éclairage des gloses franco-latines», dans *Traire de latin et espondre. Études sur la réception médiévale d'Ovide*, éd. Craig Baker, Mattia Cavagna et Elisa Guadagnini, Paris, Classiques Garnier, 2020, p. 291-312.

<sup>35</sup> Pour la théorisation similaire d'une démarche herméneutique dans le *Roman de Fauvel*, cf. p. 317-336.

Mes n'i a riens qui ne soit voir.  
 Qui le sens en porroit savoir,  
 La veritez seroit aperte  
 Qui souz les fables gist couverte. (v. 41-46)

Ces vers sont accompagnés de gloses de nature technique (gloses \*45, \*48 et \*53), exposant le principe d'*integumentum* et de la révélation des vérités voilées sous la surface de la fable, ainsi que la méthode exégétique des quatre sens de l'Écriture. Les textes cités sont le *Breviloquium* de Bonaventure (à deux reprises), le *Décret* de Gratien, l'*Entheticus maior* de Jean de Salisbury, le *Commentaire au Songe de Scipion* de Macrobe et les *Sentences* de Pierre Lombard. La glose fournit ici un authentique petit guide de lecture allégorique des *Métamorphoses*, qui remplit trois fonctions.

D'abord, elle justifie l'application aux fables ovidiennes d'une méthode herméneutique inspirée de la fameuse théorie des quatre sens de l'Écriture, et légitime ainsi, dans une certaine mesure, une forme d'assimilation des *Métamorphoses* au texte biblique<sup>36</sup>. Ce rapprochement entre les deux textes est accompli par deux fois dans le manuscrit *A*<sup>1</sup>, sous l'autorité invoquée de Bonaventure: «Triplici modo habent exponi fabulae Ouidii, scilicet alia allegorice, tropologice et anagogice. Frater Bonaventura in proemio Breuiloquii dicit: Scriptura praeter litteralem sensum habet in diuersis locis exponi tripliciter [...]» (glose \*48); «Triplici modo exponuntur, scilicet tropologice [...], allegorice [...], anagogice [...]» (glose \*48). Sans citer Bonaventure, les manuscrits *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> donnent, avec le manuscrit *A*<sup>1</sup>, un extrait des *Sentences* de Pierre Lombard permettant de justifier l'interprétation plurielle de l'Écriture: «Qui in uerbis Dei aliquid aliud

<sup>36</sup> Notons que l'emploi du terme *fabulae* pour désigner le texte d'Ovide circonscrit l'assimilation entre la Bible et les *Métamorphoses* dans les limites de l'orthodoxie. Il demeure en effet une différence fondamentale de nature entre elles: l'une dit le vrai, l'autre le faux. Voir les remarques d'Armand Strubel: «On envisage, en effet, de manière tout à fait différente le rapport à la vérité dans les deux formes du sens: le sens littéral de l'Écriture se caractérise par sa véridicité (il parle d'événements), tandis que le sens littéral des œuvres littéraires peut recourir au mensonge, à la fiction, ou dire la vérité à travers le voile des fictions. Une frontière très nette est ainsi tirée entre la démarche du texte sacré et celle des autres productions de l'esprit humain: elle est essentielle pour l'histoire de la littérature.» Armand Strubel, «*Grant senefiance a*». *Allégorie et littérature au Moyen Âge*, Paris, Champion, 2002, p. 69.

quam is qui protulit senserit, etsi sub alio intellectu, tamen ad aedificationem tendit: Domini sunt uerba quae dicit.»<sup>37</sup> Si la méthode exégétique des quatre sens est bien entendu déployée dans les expositions de l'*Ovide moralisé*, elle n'est ni explicitée, ni théorisée dans le prologue du texte. Les gloses fournissent donc véritablement un appareil à l'*Ovide moralisé*, destiné à en justifier la démarche intellectuelle, à guider le lecteur dans sa découverte du texte et à lui fournir les clés d'un accès rationnel, efficace et orthodoxe aux informations qu'il contient.

Ensuite, elle justifie, par analogie avec les Écritures et conformément à la théorie de l'*integumentum*, le postulat selon lequel les *Métamorphoses* recèlent des éléments de la révélation chrétienne sous le voile de la fable païenne: «Non est putandum in uerbis scripturarum esse euangelium sed in sensu, non in superficie sed in medulla, non in sermonum foliis sed in uirtute rationis» (glose \*45). L'extrait cité du *Décret* de Gratien s'inscrit dans un chapitre consacré à la condamnation de la lecture littéraliste des Écritures qui caractérise les hérésies de Basilide, gnostique paléochrétien<sup>38</sup>,

<sup>37</sup> Il est intéressant de signaler qu'on trouve, dans certains manuscrits des *Sentences*, une note marginale donnant la version longue de la source utilisée par Pierre Lombard, qui distingue entre le licite et l'illicite dans l'exercice exégétique: «Gregorius, super Ezechielem: "Qui in expositione sacri eloquii, ut auditoribus placeat, aliquid fingit, sua uerba loquitur, non Dei. Qui autem in uerbis dominicis aliter quam is qui protulit senserit, etsi sub alio intellectu, tamen ad aedificationem caritatis tendit, Domini sunt uerba quae dicit".» Pierre Lombard, *Sent.* iv, d. 13, c. 2, dans *Magistri Petri Lombardi, Parisiensis Episcopi, Sententiae in IV libris distinctae*, t. II, *Liber III et IV*, Grottaferrata, Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1981, p. 315. Notre traduction: «Grégoire, sur Ézéchiél: Celui qui, dans l'exposition de la Parole sacrée, pour plaire à son auditoire, invente quelque chose, celui-là prononce ses propres mots, non ceux de Dieu. Celui qui, en revanche, aura perçu dans les mots du Seigneur autre chose que celui qui les a rapportés, fût-ce même selon une autre interprétation, cependant il tend vers l'édification de la charité, et les mots du Seigneur sont ceux qu'il dit.» C'est là un guide de lecture allégorique très clair, qui donne les clés du travail de moralisation de l'auteur de l'*Ovide moralisé*: un exégète n'a pas le droit de modifier la lettre du texte, il n'a pas le droit d'y ajouter quoi que ce soit ou de le contrefaire; en revanche, pour peu que son intention soit bonne, il est légitime à interpréter autrement la lettre, à la comprendre de diverses façons. Ces considérations justifient explicitement la lecture polysémique du texte biblique – et donc celle des *Métamorphoses* –, à la condition expresse que l'intention de l'exégète soit édifiante. En somme, la fin doit justifier les moyens.

<sup>38</sup> Pierre Thomas Camelot, «Basilide (II<sup>e</sup> s.)», *Encyclopaedia Universalis* [en ligne], consulté le 2 septembre 2017. <<http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/basilide/>>

et de Marcion (erronément transcrit *Martham* dans nos manuscrits) ; ce dernier, prenant au pied de la lettre l'opposition paulinienne entre la Loi et l'Évangile, voulut rompre radicalement avec l'Ancien Testament et la tradition hébraïque dans sa lecture du Nouveau Testament<sup>39</sup>. La finale de la citation fait l'objet d'une variante, non attestée dans la tradition manuscrite du *Décret*<sup>40</sup> : au lieu de *in radice rationis*, « dans la racine de la raison » (qui prolonge la métaphore silvestre, par opposition à *in sermonum foliis*, « dans les feuillages des discours »), la glose donne *in uirtute rationis*, « dans la vertu (ou la force) de la raison », colorant d'une tonalité morale forte le rejet de la lecture littérale des textes.

Enfin, elle affirme la nécessité du décodage allégorique de l'*integumentum* du texte ovidien en s'appuyant sur l'autorité de Macrobe (glose \*45). Le premier extrait cité du *Commentaire* consiste en effet en la condamnation des Épicuriens<sup>41</sup>, qui rejettent en bloc la *fabula* sous prétexte qu'elle est une fiction et ne pourrait donc en rien dire le vrai : selon eux, « a philosopho fabulas non oportuisse confingi quoniam nullum genus figmenti ueri professoribus conueniret ». Dès lors, le glosateur développe un argumentaire en faveur de la *fabula*, articulé en plusieurs temps et appuyé par plusieurs extraits du *Commentaire*. D'abord, note le glosateur, il convient de distinguer entre les fictions de pur plaisir et celles prétendant exhorter l'auditeur à mener une vie plus morale : « Fabulae aut conciliandae tantum auribus uoluptatis aut adhortationis in bonam frugem gratia sunt repertae. » S'il est juste de rejeter les fables visant au seul plaisir, il faut encore distinguer, parmi les fables morales, entre celles dont l'argument relève de l'imagination et où la progression même de la narration est tissée d'éléments inventés (« argumentum ex ficto locatur et

<sup>39</sup> Richard Goulet, « Marcion (85 env.-env. 160) », *Encyclopaedia Universalis* [en ligne], consulté le 2 septembre 2017. <<http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/marcion/>>

<sup>40</sup> *Decret. Grat.* II, causa I, q. 1, c. 64 (éd. Friedberg, t. I, col. 381).

<sup>41</sup> Signalons que, dans l'anonyme *Pelerinage de vie humaine en prose* (1465), Vénus, ennemie acharnée de Chasteté, est présentée comme la mère des *Epycuri* : « Vieille dit le pelerin qui le sac ordoux portes aux dens, dis moy ton nom sans point mentir ; et lors elle respond qu'elle est mere aux epycuri, et le pelerin lui demande qui sont epicuri, et elle tantost luy va dire, comme vous orrez. » Cf. Genève, Bibliothèque de Genève, français 182, fol. 141v, rubr. Dans un texte édifiant relativement proche, par l'esprit, de l'*Ovide moralisé*, les Épicuriens symbolisent donc la luxure et les plaisirs de la chair.

per mendacia ipse relationis ordo contexitur») et celles dont l'argument s'appuie sur une base véridique solide, mais présentée à travers un agencement imaginaire («argumentum quidem fundatur ueri soliditate, sed haec ipsa ueritas per quaedam composita et ficta profertur»). En effet, les philosophes se servent de ce dernier type de *fabulae* non de façon gratuite ou par amusement («non frustra se ad fabulosa conuertunt, non ut oblectent»), mais parce qu'ils savent que la nature déteste s'exposer sans voiles et dans sa nudité («inimicam esse naturam apertam nudamque expositionem sui»). Ainsi, conclut le glosateur, la nature a voulu que ses secrets soient traités à travers des éléments de fiction («archana sua uoluit per fabulosa tractari»). Telle est donc la justification du décodage allégorique de l'*integumentum*, qui prétend soulever le voile de la fiction – ou, selon l'expression de Macrobe, les galeries souterraines des symboles («figurarum cuniculis») – afin de déceler, dans la fable, les vérités de la révélation chrétienne. Cette condamnation du rigorisme épicurien, qui fournit le prétexte à l'exposé d'une théorie de la lecture, fait écho, dans une critique commune des faux sages, à la réprobation précédente du littéralisme hébraïque par le glosateur. En effet, ce dernier affirme que, les fables de pur plaisir mises à part, la *fabula* est néfaste seulement si l'on s'en tient à sa lettre, mais que, si l'on s'attache à en soulever l'*integumentum*, alors la fable est utile – c'est-à-dire édifiante et morale –, et donc bonne. De manière générale, il s'agit pour le glosateur de légitimer une lecture allégorique du texte d'Ovide et donc de conférer de l'autorité au projet poétique, moral et spirituel de l'*Ovide moralisé*, articulé autour de la transposition et de l'exposition de la *fabula*<sup>42</sup>.

La glose \*45 est enfin l'occasion d'une thématization forte de l'opposition entre le sage et le vulgaire, entre celui qui sait et celui qui ignore. Ainsi, dans la citation de l'*Entheticus maior* de Jean de Salisbury, l'ésotérisme du savoir est valorisé et la révélation des mystères est condamnée: *uilescunt cognita uulgo*, «les choses connues du vulgaire

<sup>42</sup> Au sujet de l'exégèse *ad integumentum* de l'*Ovide moralisé*, voir: Bernard Ribémont, «L'*Ovide moralisé* et la tradition encyclopédique médiévale», *op. cit.*, § 23-27. L'auteur note en particulier que la vérité à trouver sous le voile de la lettre ovidienne est double: «elle est celle de la nature des choses d'une part et de l'allégorie de ces choses d'autre part» (§ 25), ce qui explique la présence, au sein de l'*Ovide moralisé*, de gloses fournissant des informations de type physique et évhémériste d'une part, des enseignements moraux, chrétiens et eschatologiques d'autre part.

s'avilissent». Dans le même esprit, la fin de la citation de Macrobe présente une variante significative. Voici le texte original du *Commentaire au Songe de Scipion* :

Sic ipsa mysteria figurarum cuniculis operiuntur ne uel haec adeptis nudam rerum talium natura se praebeat, sed, summatibus tantum uiris sapientia interprete ueri arcani consciis, contenti sint reliqui ad uenerationem figuris defendentibus a uilitate secretum<sup>43</sup>.

Voici en comparaison le texte donné par la glose :

Veritatis mysteria figurarum cuniculis operiuntur ne indignis pateant, sed summatibus et uiris sapientia interprete ueri archani consciis reuelentur<sup>44</sup>.

Le texte donné dans la glose est donc beaucoup plus négatif que celui de Macrobe à l'égard de ceux qui n'ont pas accès aux mystères. En particulier, l'emploi du mot *indignis*, variante non attestée dans les éditions critiques pour le pronom indéfini *reliqui*, « les autres », affirme une fracture nette entre le sage et le vulgaire, ce dernier n'étant pas digne d'avoir accès aux mystères et devant donc en être tenu éloigné. En termes médiévaux, on retrouve là l'expression de la fracture entre les *clerici* et les *laici*, entre les *litterati* et les *illitterati*. En première analyse, ceci semble parfaitement contradictoire avec le *topos* de modestie précédemment présenté dans le prologue et, plus fondamentalement, avec le projet même de l'*Ovide moralisé* : la vernacularisation et l'explicitation des *Métamorphoses* d'Ovide dans un but d'édification des laïcs. Emblématisée par la coprésence du latin et du français sur la page du manuscrit, cette fracture se trouve pourtant inscrite au cœur de l'*Ovide moralisé*, œuvre destinée à, et lue par un public clérical aussi bien qu'un public laïque<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> « Ainsi les mystères eux-mêmes sont dissimulés par le cheminement souterrain des symboles, afin que même aux adeptes la nature de telles réalités ne s'offre pas toute nue, mais que, si les hommes éminents, par le truchement de la sagesse, ont seuls connaissance de la vérité secrète, les autres se contentent pour les vénérer de symboles qui protègent le mystère de la dépréciation. » Macrobe, *Commentaire au Songe de Scipion, livre 1, op. cit.*, p. 9 : 1, 2, 18.

<sup>44</sup> Notre traduction : « Les mystères de la vérité "sont dissimulés par le cheminement souterrain des symboles" afin qu'ils ne se révèlent pas aux indignes, mais qu'ils soient révélés aux meilleurs et aux hommes ayant connaissance de la vérité secrète "par le truchement de la sagesse". »

<sup>45</sup> Voir nos remarques de synthèse aux p. 701-755.

## La perspective christologique de l'exergue

Achevons notre parcours par le début et revenons à la citation du prologue des *Sermones de tempore* de Jean Halgrin d'Abbeville (glose \*), placée dans la marge supérieure du premier folio du manuscrit *A*<sup>1</sup>, au-dessus de la miniature en frontispice: «Humilis in carne nascentis, terribilis in maiestate iudicantis, mentem illuminantis per gratiam, pulsantis ad ostia carnis aduentus Christi.» Mise en exergue au début de l'*Ovide moralisé*, cette citation – dans laquelle le nombre des dimanches de l'Avent est expliqué par la nature quadruple de l'Incarnation et de la Parousie du Christ – inscrit la lecture du texte dans une double perspective. D'une part, une perspective herméneutique et allégorique. De même que les quatre dimanches de l'Avent *signifient* quelque chose et doivent donc être interprétés, de même il faut interpréter le texte ovidien pour en découvrir la signification chrétienne. D'autre part, une perspective christologique. L'évocation de l'Incarnation au frontispice de notre manuscrit révèle la centralité de cet événement fondateur dans l'économie de l'*Ovide moralisé*, conformément à l'interprétation que Marylène Possamaï-Pérez propose du texte: «[...] l'ultime explication de toutes ces légendes de métamorphoses est chrétienne: la seule métamorphose acceptable pour un chrétien, c'est l'Incarnation. Toutes les métamorphoses des fables ne sont que des figures pour symboliser l'Incarnation.»<sup>46</sup> En concentrant l'attention du lecteur sur l'*aduentus Christi*, la citation souligne le fait que la figure tutélaire du Christ, qui domine et structure l'intégralité de l'*Ovide moralisé*, en constitue l'aboutissement ultime: «Le Christ est l'explication finale, l'analogie dernière, et finalement la “lumière” du texte.»<sup>47</sup> Ainsi,

<sup>46</sup> Marylène Possamaï-Pérez, «Les Dieux d'*Ovide* moralisés dans un poème du commencement du xiv<sup>e</sup> siècle», *Bien dire et bien apprendre*, 12 (1994), p. 203-214, ici p. 212.

<sup>47</sup> Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé*, *op. cit.*, p. 588. Sur la prégnance de la dimension christologique dans l'*Ovide moralisé* et, en particulier, sur la représentation du Christ sous l'aspect de la *coincidentia oppositorum* – caractéristique, d'après l'auteure, de la spiritualité franciscaine –, voir: *ibid.*, p. 587-619 et 750-761. Dans la même perspective, André Vauchez note que le message franciscain imprègne «durablement la spiritualité des derniers siècles du Moyen Âge dans le sens d'un christocentrisme radical, manifesté principalement par une dévotion à la Passion rédemptrice du Christ, contemplé et vénéré dans son humanité souffrante.» André Vauchez, *La spiritualité du Moyen Âge occidental VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle* [1975], 2<sup>e</sup> éd., Paris, Seuil, 1994, p. 140.

cette citation de Jean Halgrin, anodine en apparence, fournit en fait à la fois la méthode et la clé de lecture du texte. La méthode se fonde dans le postulat selon lequel, en lisant Ovide, on ne peut se contenter de la *littera*, mais qu'il faut lever le voile, l'*integumentum* de la fiction païenne pour en découvrir la signification chrétienne. Quant à la clé de lecture, elle réside dans le fait qu'à l'instar de l'*historia* de l'Ancien Testament – dont le supplément de sens est, conformément au principe de l'exégèse typologique, conféré par l'avènement du Christ, comme le note saint Augustin<sup>48</sup> –, la lettre de l'*Ovide moralisé* se trouve éclairée par la présence de la figure du Christ en exergue du texte. Ainsi, le sens profond, la *sens-fiance* de l'*Ovide moralisé* est contenu dans cette simple citation placée en tête du premier folio, mais il est caché, crypté derrière un jeu de références savantes que le lettré seul, par la puissance de sa démarche herméneutique, est en mesure de décoder. Le mystère est révélé, en même temps qu'il est soustrait à ceux qui n'en sont pas dignes.

## LA CRÉATION (V. 71-453)

Alors que le plus souvent le corpus des gloses est centré sur la dimension tropologique du texte français, la Création fait quelque peu exception à cet égard parce que l'accent y est principalement mis sur le travail de concordance réalisé par l'*Ovide moralisé* entre la cosmogonie païenne et la genèse chrétienne. Les considérations d'ordre physique (en particulier astrologique) et philosophico-théologique y sont donc largement plus nombreuses qu'ailleurs. Pour le détail de ces commentaires, nous renvoyons à l'article que Jean-Baptiste Guillaumin y a consacré<sup>49</sup>. Inscrite dans la perspective de la problématique qui nous occupe, notre analyse se concentrera essentiellement sur les éléments pertinents pour la compréhension du bilinguisme et de la double réception de l'*Ovide moralisé*.

<sup>48</sup> Augustin d'Hippone, *De utilitate credendi*, dans *Sancti Aureli Augustini operum*, 6, 1, éd. Joseph Zycha, Vienne, Tempsky, 1891, p. 13: III, 9: « inde est: littera occidit, spiritus autem uiuificat; inde est: id ipsum uelamen in lectione ueteris testamenti manet, quod non reuelatur, quoniam in christo euacuatur. Euacuatur namque in christo non uetus testamentum, sed uelamen eius, ut per christum intellegatur et quasi denudetur, quod sine christo obscurum atque adopertum est. »

<sup>49</sup> Jean-Baptiste Guillaumin, « Cosmologie et représentations du monde », *op. cit.*

## Les mauvais traducteurs d'Ovide : des formes muées en corps nouveaux

L'*Ovide moralisé* s'ouvre sur le constat de deux problèmes faisant obstacle à la réception chrétienne du texte des *Métamorphoses* – d'une part, l'emploi par Ovide du substantif *deus* au pluriel (voir la section suivante), et d'autre part, l'interprétation erronée que certains traducteurs et commentateurs ont faite de l'incipit latin : « In noua fert animus mutatas dicere formas / corpora » (Ov., *Mét.* 1, 1-2).

Ovides dist : « Mes cuers vieult dire  
Les formes qui muees furent  
En nouviaux cors. » Aucun qui durent  
L'autour espondre et desclairier  
S'entremistrent de l'empirier,  
De l'autour reprendre et desdire,  
Disans que li autours dut dire :  
« Les cors qui en formes noveles  
Furent muez », mes teulz faveles  
Ne doivent audience avoir. (v. 72-81)

L'*Ovide moralisé* (v. 72-97) s'inscrit ainsi dans une polémique doctrinale au sujet de la Création – éventuellement dirigée contre Arnoul d'Orléans<sup>50</sup> –, relative à l'interprétation chrétienne du texte ovidien, contre la croyance hérétique en l'éternité de la matière<sup>51</sup>. En effet, d'après l'auteur de l'*Ovide*

<sup>50</sup> « M. Ghisalberti a fait remarquer que l'auteur polémise ici contre Arnolphe [Arnoul d'Orléans, auteur des *Allegoriae super Ovidii Metamorphosin*]: *Formas mutatas in nova corpora, per natura rinegatur hoc poesse fieri [...] sed fiat ipallage sic: for. mu. in no. cor. id est corpora mutata in novas formas, [...]* (éd. cit., p. 181-182 et la note) et défend le point de vue orthodoxe. » Joseph Engels, *Études sur l'Ovide moralisé*, op. cit., p. 87. Voir également: Ana Pairet, « Recasting the *Metamorphoses* », op. cit., p. 89-90.

<sup>51</sup> Cf. Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé*, op. cit., p. 752-753. Rappelons que, dans le cadre de la controverse opposant artiens et théologiens sur la question de l'acclimatation en contexte chrétien du corpus métaphysique aristotélicien, le franciscain Bonaventure mène une lutte acharnée contre les averroïstes, qu'il dénonce comme adversaires de la foi chrétienne, aux côtés du judaïsme et de l'hérésie, dans ses *Conférences sur les sept dons du Saint-Esprit*. Il leur prête en particulier trois thèses, qu'il condamne violemment comme des erreurs théologiques fondamentales dans sa conférence sur le don d'intelligence: l'éternité du monde, l'unicité de l'intellect agent et le déterminisme astral, s'opposant respectivement aux thèses chrétiennes de la création du monde, de l'existence

*moralisé*, dire que les corps ont été mués en formes nouvelles reviendrait à sous-entendre que les corps préexistent à la Création et donc que la matière est éternelle. À l'inverse, la thèse défendue par l'auteur consiste à dire que les formes se trouvaient dans l'esprit de Dieu, qui a créé, à partir de rien, des corps nouveaux :

Quel cors iert il dont Dieux deüst  
 Forme traire au commencement ?  
 Il n'iert riens fors lui seulement  
 Qui en sa devine pensee  
 Avoit toute forme pensee  
 Tele comme il la donneroit  
 Au cors que de noient feroit  
 Sans aÿde de nulle rien,  
 Sans point de prejaçant mairien. (v. 88-96)

Sébastien Douchet a montré que cette conception de la Création comme une *mutacion* est conforme à la doctrine de saint Bonaventure, par opposition à celle de Thomas d'Aquin<sup>52</sup> – ce qui confirme, une fois de plus, l'origine franciscaine du texte.

---

de l'âme individuelle et du libre arbitre. Cf. Bonaventure, *Les sept dons du Saint-Esprit*, trad. Marc Ozilou, *op. cit.*, p. 19.

<sup>52</sup> Sébastien Douchet, «La genèse entre création et *mutacion*. Remarques sur l'*Ovide moralisé* et la pensée de saint Bonaventure», dans *Nouvelles études sur l'Ovide moralisé*, éd. Marylène Possamaï-Pérez, *op. cit.*, p. 49-68, ici p. 51-55. La conclusion de Sébastien Douchet a été nuancée par Bernard Ribémont, qui, sans réfuter l'hypothèse de l'origine franciscaine de l'*Ovide moralisé*, constate que son auteur est influencé par la pensée bonaventurienne comme par d'autres doctrines : «[...] je dirai que notre auteur s'inscrit dans un mouvement encyclopédique typique du XIII<sup>e</sup> siècle [...], recevant ainsi divers éléments, en particulier ceux véhiculés par la théologie de Bonaventure, mais aussi, en matière de cosmogonie, ceux transmis par les encyclopédies et par une tradition s'appuyant largement sur les commentateurs de Platon et de Virgile. Je rappelle ici que l'une des plus grandes controverses dans laquelle Bonaventure s'est engagé fut celle de l'éternité du monde et que, alors qu'il lui était aisé d'y faire allusion, l'auteur de l'*Ovide moralisé* ne s'engage pas sur ce terrain.» Bernard Ribémont, «La "cosmogonie" de l'*Ovide moralisé*», *op. cit.*, p. 174-175. Nous voudrions à notre tour nuancer cette dernière affirmation : non seulement il nous semble que l'*Ovide moralisé* y fait allusion, mais encore le glosateur – dont on a démontré la proximité avec l'auteur du texte vernaculaire – s'engage-t-il clairement sur cette question en y faisant plusieurs fois référence. Cf. la présente section et, dans la suite du chapitre, les p. 574-576.

La glose 71 cite d'abord l'incipit des *Métamorphoses*; outre le rôle de balise textuelle qu'elle remplit pour marquer le début de la translation de la fable, cette glose revêt une importance particulière puisqu'elle correspond à la citation directe des vers des *Métamorphoses* dans le texte français (« Ovides dist ») et à la réflexion métatextuelle qu'entame ici l'*Ovide moralisé*. La glose 84 propose une citation de Jn 1.1 pour appuyer la réfutation des mauvais traducteurs – à l'affirmation de la Création *ex nihilo* (v. 84-96) correspond donc l'incipit de l'Évangile de Jean : « In principio erat Verbum [...] ». La glose 90 donne ensuite un nouvel extrait du *Commentaire au Songe de Scipion* de Macrobe où l'auteur établit « un rapprochement entre la monade et l'Intellect (*Mens*), qui reste hors du temps, mais contient et produit tout à l'intérieur de lui-même »<sup>53</sup>. La glose fournit donc l'appui d'une autorité antique – dont l'esprit néoplatonicien est compatible avec l'augustinisme franciscain – à la thèse de Dieu, éternel et incréé, créateur de toutes choses à partir des idées de formes qu'il conservait dans son esprit.

Mieux, ces deux citations font émerger la question de l'éternité avant le temps: répondant en quelque sorte à l'imparfait (*erat Verbum*) de Jean, qui évoque un état antérieur qui dure au moment précis du commencement (*in principio*), l'extrait de Macrobe insiste sur l'indétermination temporelle (*uices temporum nesciens*, puis *in uno semper quod adest aeuo*) et numérique (*utpote una non sit ipsa numerabilis*) de cet Intellect divin « né du dieu suprême » (*ex summo deo nata*)<sup>54</sup>.

Ainsi, en entremêlant les citations de Jean et de Macrobe, la glose appuie doublement la thèse de la non-éternité de la matière et souligne, comme l'*Ovide moralisé*, la compatibilité des approches philosophique et biblique de la création de l'univers.

### L'emploi du substantif *deus* au pluriel par Ovide

Le second problème traité par l'auteur de l'*Ovide moralisé* (v. 98-146) est l'emploi de la forme pluriel *di* dans les *Métamorphoses*: « di, coeptis, nam uos mutastis et illas » (Ov., *Mét.* I, 2).

<sup>53</sup> Jean-Baptiste Guillaumin, « Cosmologie et représentations du monde », *op. cit.*, p. 103.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 131.

Ovides a sa commençaille  
 Apele en plurier Dieu et dit :  
 «Aidiez, dieux, a fere cest dit [...]» (v. 98-100)

La stratégie argumentative développée par l'*Ovide moralisé* est, dans une logique syncrétique, de ramener la formulation ovidienne à la doctrine chrétienne la plus orthodoxe qui soit : l'unicité de Dieu et la trinité des Personnes (le Père, le Fils, le Saint-Esprit). Ce n'est donc pas en raison du polythéisme païen mais en référence à la Trinité qu'Ovide a employé la forme plurielle *di* :

Pour ce pot em pluralité  
 L'autors prier la Trinité,  
 Non pas pour ce que .iii. dieux soient,  
 Quar les trois .i. seul dieu fesoient  
 Et font ore et tous jours feront,  
 Quar ja c'uns seulz dieux ne seront. (v. 141-146)

Comme nous l'avons noté précédemment (cf. p. 462-463), la glose 98 donne une nouvelle fois le texte des *Métamorphoses* (Ov., *Mét.* 1, 2-4), selon la même logique métadiscursive que la glose 71. Dans le seul manuscrit *A*<sup>1</sup>, elle est complétée par une réflexion sur l'emploi de la forme plurielle *Elohim* dans la version hébraïque du premier verset de la Genèse, censé prouver la pluralité des personnes de la Trinité.

La glose 107 donne ensuite un extrait du *De vetula* affirmant l'unicité de Dieu contre l'opinion antique. Or, le *De vetula*, texte apocryphe du XIII<sup>e</sup> siècle, met en scène Ovide en chrétien converti, reconnaissant la supériorité du Dieu chrétien sur les dieux romains. Citer le *De vetula* – en insistant nettement sur la paternité ovidienne du texte : « Ouidius ipse in libro de uetula ultimo » – revient donc à la fois à justifier la forme plurielle *di* par la référence aux dieux antiques et à légitimer la logique syncrétique et le projet exégétique de l'*Ovide moralisé* : puisqu'Ovide s'est converti au christianisme, il doit en effet croire sincèrement au dogme de la Trinité (v. 141-142), et il y a donc bien un enseignement chrétien à tirer de la lecture des *Métamorphoses*.

Il est cependant légitime de nous interroger sur la compatibilité des projets respectifs de l'*Ovide moralisé* et du *De vetula*. Paule Demats considère en effet que la démarche de christianisation de l'héritage ovidien est radicalement différente entre le *De vetula* et les autres textes médiévaux :

Aux tenants de l'*Ovidius Philosophus* résolu à sauver l'étude du texte, une seule voie s'offrait, capable de concilier le platonisme du poète (ou son pythagorisme), ses récits païens et la morale chrétienne ; c'était la voie de l'allégorie, où se sont engagés la plupart des commentateurs des *Métamorphoses* à la suite d'Arnoul d'Orléans. L'entreprise du *De Vetula* est toute différente<sup>55</sup>.

En effet, le *De vetula* s'inscrit, selon Paule Demats, « dans la tradition anti-ovidienne », en rupture complète avec l'œuvre platonicienne d'Ovide, et professe une forme d'aristotélisme « fortement christianisé et arabisé » en mettant en scène l'accès d'un philosophe païen « à la connaissance du mystère chrétien » par l'intermédiaire d'« une vie pure, le goût des choses éternelles, la science (en particulier la science des astres), et la recherche des signes du divin au long des âges »<sup>56</sup>. Le *De vetula* assume donc la rupture avec les *Métamorphoses* :

Au cours du livre III, Ovide va récuser un certain nombre de pensées philosophiques et religieuses exprimées dans les *Métamorphoses*, comme le montre Paule Demats. [...] Le poète se dépouille de ses œuvres et n'apparaît plus comme une *auctoritas*, mais comme un simple mortel<sup>57</sup>.

Au contraire, en s'efforçant de faire concorder le texte ovidien avec la foi chrétienne, l'*Ovide moralisé* se place dans la veine allégorique initiée par Arnoul d'Orléans. Le projet de l'*Ovide moralisé* n'est donc guère compatible avec la référence au *De vetula* dans la glose – ce qui, si l'on en croit Marie-Madeleine Huchet, ne semble pas être une exception au regard d'un texte mal compris par ses lecteurs :

L'auteur du *De vetula* semble donc avoir résolu de façon originale le problème de la réception d'Ovide. Il unit l'Ovide savant et l'Ovide amoureux, mais en leur faisant renoncer à tout ce qui pouvait les rapprocher du poète antique. [...] Pourtant la réception du *De vetula* montre que cette unité n'a pas été perçue comme l'attestent l'utilisation que les auteurs et traducteurs font du poème, les manuscrits qui ont

<sup>55</sup> Paule Demats, *Fabula, op. cit.*, p. 133.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 133-136.

<sup>57</sup> Marie-Madeleine Huchet, « Ovide ou l'impossible unité : le cas du *De vetula* », *Romania*, 131 (2013), p. 57-69, ici p. 63.

conservé le *De vetula* ou sa traduction, ainsi que les catalogues de bibliothèques médiévales<sup>58</sup>.

La glose à l'*Ovide moralisé* s'ajoute donc à la liste des textes qui ont rejeté l'entreprise d'unification de la figure d'Ovide réalisée, dans le *De vetula*, au prix d'une mise en scène de la réfutation par l'auteur païen de ses propres poèmes. Le glosateur emploie le *De vetula* comme une autorité concordante avec les *Métamorphoses*, à la faveur du tour de passe-passe intellectuel imaginé par l'auteur de l'*Ovide moralisé*, où le pluriel *dii*, au lieu d'être démenti comme trace du polythéisme païen, se trouve légitimé par la référence à la Trinité chrétienne. Loin de se servir du *De vetula* chrétien pour corriger les *Métamorphoses* païennes, le glosateur l'emploie pour confirmer les *Métamorphoses* préalablement christianisées. D'un texte christiano-aristotélécien corrigeant le platonisme ovidien, le *De vetula* est transformé en adjuvant de l'interprétation augustinienne, c'est-à-dire néoplatonicienne, de l'*Ovide moralisé* franciscain<sup>59</sup>. On décèle là sans doute, une nouvelle fois, la trace du conflit opposant les théologiens aux *philosophes* de la faculté des arts, ainsi que de la polémique entre les systèmes philosophiques bonaventurien et thomasien.

L'*Ovide moralisé* fonde son rapprochement entre la forme latine *dii* et le dogme de la Trinité sur l'évocation des trois Personnes et le récit du baptême du Christ (v. 109-146). La glose \*124 accompagne donc ces vers de la citation des versets bibliques auxquels le texte français fait allusion (« Selon l'Écriture devine », v. 125)<sup>60</sup>, ainsi que, dans le manuscrit *A'*, d'une citation du *Breviloquium* de Bonaventure. Alors que les versets tirés des Évangiles de Luc et Mathieu évoquent la coprésence trinitaire de l'Esprit Saint et de la voix de Dieu, c'est-à-dire du Verbe<sup>61</sup>, la citation de

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>59</sup> Rappelons que, d'après Jean-Yves Tilliette, l'auteur de l'*Ovide moralisé* pourrait s'être inspiré du *De vetula* pour rédiger la description de l'homme microcosme dans le sermon de Pythagore (xv, v. 3311-5767). Cf. Jean-Yves Tilliette, « Ovide et son "moralisateur" au miroir de Pythagore. Figures de l'auteur de l'*Ovide moralisé* », dans *Ovide métamorphosé, op. cit.*, p. 201-222, ici p. 215.

<sup>60</sup> Pour l'analyse détaillée des versets cités dans la glose \*124, cf. p. 480-482.

<sup>61</sup> Nicolas de Lyre note, dans sa *Postille*: « Patet etiam, quod in Baptismo Christi tota trinitas apparuit, large apparitionem accipiendo, pater, scilicet in voce, filius in carne, spiritus sanctus in columbae specie ». *Biblia Sacra cum Glossa Ordinaria*, Venise, 1603, t. v, col. 80. Notre traduction: « Il est évident en effet qu'au baptême du Christ, la Trinité tout entière est apparue, en prenant au sens large le

Bonaventure traite du Verbe incarné, c'est-à-dire du Christ, complétant ainsi le portrait des trois Personnes de la Trinité.

Le glosateur revient une dernière fois sur l'emploi problématique du pluriel, face aux vers 299-300 «Et les formes des damedieux / Qui sont pardurables», traduction littérale de la formulation latine *formaeque deorum* (Ov., *Mét.* 1, 73), que l'auteur de l'*Ovide moralisé* n'a étonnamment pas commentée malgré son caractère hautement problématique (*damedieu* < *dominus deus* = Seigneur Dieu), mais qu'il a complétée d'une proposition relative inexistante dans le texte latin: «qui sont pardurables.»<sup>62</sup> Le glosateur poursuit donc son travail de justification de l'emploi du pluriel – palliant particulièrement ici le silence du texte français. La glose 295, grappe de citations des *Métamorphoses*, du *Timée* de Platon et de Ps 81.6, résout la difficulté en affirmant, sous l'autorité de Platon, que les *deorum* désignent soit les planètes, soit les anges. Il s'agit donc, une nouvelle fois, d'un commentaire de type syncrétique, qui permet d'expliquer l'usage du pluriel soit par la croyance fautive des Anciens dans une forme d'animisme astral («planetas, quos gentiles reputabant esse deos»), soit par le recours à la figure des anges dans le répertoire métaphysique chrétien («angeli, qui merae formae sunt, id est spiritus sine corporali materia»). La citation des Psaumes offre enfin un exemple biblique de l'emploi du mot *deus* au pluriel («Dii estis et filii Excelsi omnes») et garantit donc l'*acordance* entre le texte ovidien, la philosophie antique et la sagesse révélée de la Bible.

Nous pouvons donc conclure, à la lumière de nos analyses, que dans le traitement des deux lieux problématiques de l'incipit ovidien, le glosateur appuie la démarche christianisante de l'*Ovide moralisé* tout en garantissant l'orthodoxie de sa réception et de son interprétation par les lecteurs vernaculaires. En effet, à l'image du texte français («teulz faveles / Ne doivent audience avoir», v. 80-81), il semble que la préoccupation première du glosateur soit de s'assurer que ceux qui auront accès à l'*Ovide moralisé* n'en tirent pas, du fait de leur ignorance, les

---

terme d'*apparition*, le Père, sous la forme d'une voix, le Fils en chair, l'Esprit Saint sous l'espèce d'une colombe».

<sup>62</sup> Sébastien Douchet propose de voir dans l'interpolation de cette relative la prolongation par l'auteur de l'*Ovide moralisé* de son argument sur l'éternité des formes, qui sont en puissance dans l'esprit de Dieu. Cf. Sébastien Douchet, «La genèse entre création et *mutacion*», *op. cit.*

fruits avariés de l'erreur hétérodoxe, mais qu'au contraire, guidés dans leur lecture, ils puissent y trouver la voie vers le salut dans la vérité de la foi chrétienne.

### La création du monde et des espèces animées

La séparation des éléments (v. 181-198) est suivie de l'explication de la métaphore de l'œuf pour décrire les divers éléments composant le monde (v. 199-228). Dans les manuscrits *F* (fol. 3ra), *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup>, cette image, soulignée par la rubrique « Exemple de l'œuf au monde » (glose 209), est l'occasion de rappeler l'étymologie du nom d'Ovide (glose 204), directement tirée du *Commentaire Vulgate*<sup>63</sup>, en référence au vers 204 « Ovides qui l'œuf devisa ». Enfin, la glose \*213 donne, dans le manuscrit *A*<sup>1</sup>, une citation de la *Philosophia mundi* de Guillaume de Conches, autorité scientifique convoquée pour appuyer et expliciter la comparaison entre le monde et l'œuf. Jean-Baptiste Guillaumin note la forte proximité de contenu et de structure entre le texte de l'*Ovide moralisé* et la citation de Guillaume de Conches : la glose « correspond à l'ordre du texte français (du centre à l'extérieur, soit de la terre à la substance céleste ou du jaune à la coquille), ce qui n'est pas négligeable puisque les autres sources procèdent généralement selon l'ordre inverse »<sup>64</sup>.

La création de la terre et du ciel (v. 229-242) est glosée, dans le seul manuscrit *A*<sup>1</sup>, de deux citations des Psaumes : Ps 103.10 et Ps 103.8 (cf. p. 504). La division des vents (v. 263-286) est enrichie d'une glose (glose 265) présentant des informations de nature physique, probablement héritée de la tradition scolastique des commentaires aux *Métamorphoses*. La glose comble une lacune de l'*Ovide moralisé*, comme le signale Jean-Baptiste Guillaumin :

[...] il s'agit manifestement de compléter la mention ovidienne des quatre vents principaux par l'ajout des vents collatéraux (deux à chaque fois) : ces collatéraux, qui ne sont énumérés ni par Ovide ni par l'*Ovide moralisé*, se trouvent toutefois évoqués dans le texte français

<sup>63</sup> Commentaire Vulgate Met 1, accessus/26-27. *The Vulgate Commentary on Ovid's Metamorphoses. The Creation Myth and the Story of Orpheus*, éd. Frank T. Coulson, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1991, p. 25.

<sup>64</sup> Jean-Baptiste Guillaumin, « Cosmologie et représentations du monde », *op. cit.*, p. 121.

(«chascuns a deus colletereulz», v. 276), ce qui semble être à l'origine de cette glose encyclopédique<sup>65</sup>.

Cette glose s'inscrit pleinement en effet dans la dimension encyclopédique de l'*Ovide moralisé*<sup>66</sup>. Notons que le copiste de la glose du manuscrit *A*<sup>1</sup> prend la peine d'intercaler, pour la clarté de l'exposé, les vers des *Métamorphoses* entre chacune des paires de vents collatéraux qui y correspondent. Signalons également que les vents ne sont pas présentés dans le même ordre dans la glose de *A*<sup>1</sup> d'une part et dans celle de *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> d'autre part – ce qui confirme donc l'hypothèse de deux branches distinctes dans la tradition manuscrite du corpus des gloses.

La création des étoiles et des espèces animées (v. 287-304) est accompagnée de deux citations du livre de Baruch, portant respectivement sur les unes et les autres: «*Stellae dederunt lumen*» (glose 292, Ba 3.34) et «*Praeparauit terram et repleuit eam pecudibus et quadrupedibus*» (glose 302, Ba 3.32)<sup>67</sup>. Le livre de Baruch 3.9-4.4 propose en effet une méditation sur la Sagesse, au sein de laquelle s'inscrit une courte évocation de la Création (3.32-35). Il n'en demeure pas moins qu'il s'agit là d'une référence inattendue pour évoquer la Création, là où la Genèse aurait constitué une référence beaucoup plus évidente. En fait, les références à la Genèse sont données plus loin dans la glose, à partir des vers 341-342: «*Or vueil espondre ceste fable / Qui a l'estoire est acordable*», c'est-à-dire au moment où l'auteur de l'*Ovide moralisé* commence à accorder le mythe païen à l'histoire chrétienne conformément à l'enseignement de la Genèse (cf. v. 341-416). Ainsi, cette référence biblique rare témoigne à la fois de la connaissance des Écritures dont fait preuve le glosateur et de son souci de fournir une référence scripturaire à la fable tout en respectant la logique du texte français concernant l'alternance entre la fable et l'exposition historique.

### La cosmogonie ovidienne ramenée à la genèse chrétienne

Le glosateur accompagne donc le rythme du texte français et propose une série de citations bibliques en regard de l'exposition de l'*Ovide*

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>66</sup> Cf. Bernard Ribémont, «L'*Ovide moralisé* et la tradition encyclopédique médiévale», *op. cit.*

<sup>67</sup> Le texte français («bestes sauvages / Et les domesches», v. 302-303) semble en effet correspondre au texte biblique (*pecudibus et quadrupedibus*).

*moralisé* (v. 341-416) – laquelle consiste en l’*acordance* de la cosmogonie ovidienne et de la création chrétienne à la faveur de la traduction de passages du récit de la Genèse. Les manuscrits donnent la citation de Jn 1.1 (glose 343) face aux vers 343-348 : « Ains que Dieux feïst mer ne terre / [...] Estoit Dieux seulz en soi meïsmes / Regnans en pardurableté / En sa parfaite Trinité ». Rappelons que le manuscrit *A'* présentait déjà la même citation de Jn 1.1 : « In principio erat Verbum » (glose 84) face à un passage de l’*Ovide moralisé* affirmant également la seule existence de Dieu avant la création du monde (v. 84-96). Cette répétition dans la glose est due au fait que l’exposition de la fable prend nécessairement, dans l’*Ovide moralisé*, la forme d’une réitération du récit de la création d’après Ovide, interpolé de passages de la Genèse en traduction littérale<sup>68</sup>. La glose 343 présente encore un proverbe latin qui, en écho au texte français (« Estois Dieux seulz en soi meïsmes », v. 346), explicite la place à laquelle se trouvait Dieu avant la création : « In se tunc ipse, quoniam sibi sufficit ipse. » La glose souligne donc fortement la croyance orthodoxe dans la non-éternité de la matière et dans la création divine du monde *ex nihilo*.

L’excurus de l’*Ovide moralisé* consacré à la création et à la chute des anges rebelles (v. 363-368) est accompagné d’une grappe (glose 364) présentant une citation de Is 14.12-15 et une citation du *Breviloquium* de Bonaventure. S’adressant directement à Lucifer – dont ce passage établit la correspondance avec l’ange déchu –, Isaïe exploite le mythe des êtres célestes déchus pour lancer une charge contre le roi de Babylone :

Ysa. XIII<sup>o</sup> : Quomodo cecidisti de caelo, Lucifer, qui mane oriebaris ?  
Corruisti in terram qui dicebas in corde tuo : « Ascendam in caelum, super astra exaltabo solium et sedebo in montem testamenti in lateribus aquilonis ; ascendam super altitudinem nubium et ero similis Altissimo ». Tu uero detractus es in infernum, in profundum lacu etc.

Le glosateur cite ces paroles du prophète, marquées par le registre satirique, face à un passage de l’*Ovide moralisé* tendant plutôt vers le registre tropologique, où le narrateur met en garde contre l’orgueil et offre une

<sup>68</sup> « Or tout ce récit de la création est de nouveau présenté sous la forme d’une “exposition” (“or vueil espondre ceste fable”, v. 341) qui occupe les v. 341 à 453, ce qui fournit au glosateur l’occasion de reprendre des thèmes proches, en proposant des citations qui parfois rappellent d’assez près celles que l’on trouve pour le développement précédent, correspondant au texte d’Ovide. » Jean-Baptiste Guillaumin, « Cosmologie et représentations du monde », *op. cit.*, p. 108.

description impressionniste des diables. Nous défendrons cependant dans la suite de notre étude l'idée que les registres satirique et tropologique sont par essence liés<sup>69</sup>; il n'est donc pas anodin que la glose présente, face à ces vers de l'*Ovide moralisé*, une citation tirée des livres prophétiques. La citation de Bonaventure fournit quant à elle, sous la plume d'une autorité réputée et légitime, une doctrine parfaitement orthodoxe sur les anges, alors que l'auteur de l'*Ovide moralisé* saisit le prétexte du présent excursus pour prendre position dans un débat théologique médiéval sur le moment de la création des anges en affirmant qu'ils sont créés en même temps que le ciel<sup>70</sup>. La glose a donc très clairement une fonction de renforcement du texte français.

### La création de l'homme et son exposition morale

Au sujet de la création de l'homme (v. 305-340), l'*Ovide moralisé* rend compte de l'alternative présentée par le texte des *Métamorphoses* (I, 78-83) : soit Dieu a créé l'homme à partir de semence divine (« diuino semine »), soit Prométhée l'a créé en façonnant une masse de terre encore imprégnée de semences célestes (« semina caeli »). Sébastien Douchet explique comment l'auteur de l'*Ovide moralisé* est parvenu à christianiser le concept de *semen* – inspiré de la théorie stoïcienne des *logoi spermatikoi*<sup>71</sup> – en le

<sup>69</sup> Cf. p. 673-684.

<sup>70</sup> Cf. Joseph Engels, *Notes sur l'Ovide moralisé*, *op. cit.*, p. 95-96.

<sup>71</sup> « Cette théorie est une invention ingénieuse de la physique stoïcienne. Il est vrai que les philosophes présocratiques utilisaient couramment la métaphore de la "semence" (*sperma*) comme origine d'existence matérielle ou quantitative dans leurs théories de la nature. Par exemple, Anaxagore a appelé le commencement des choses naturelles par le nom de *sperma* tandis que les anciens pythagoriciens ont considéré la première étape de la formation de l'univers entier comme un point séminal. Quant à la notion du principe séminal, conçu comme une espèce de force formatrice, elle s'est développée grâce aux spéculations embryologiques. Chez les stoïciens, le principe actif de l'univers est devenu pour la première fois explicitement séminal, unifiant le rôle de la force formatrice et celui de l'origine de l'existence. Il s'agit de la doctrine des *logoi spermatikoi*. Dans le système moniste et déterministe des stoïciens, les *logoi spermatikoi* sont responsables de la transmission et de la conservation de la spécificité de chaque espèce des choses naturelles. L'influence de cette doctrine se retrouve chez les philosophes hellénistiques et latins ainsi que chez les apologistes chrétiens des premiers siècles après J.-C.. Parmi eux, Plotin (205-270) et Saint Augustin (354-430) occupent sans doute une place prédominante. Plotin a utilisé l'idée stoïcienne des *logoi*

ramenant au principe augustinien des *rationes seminales*, selon lequel Dieu a créé le monde sous forme de germe contenant la potentialité de ses développements ultérieurs<sup>72</sup>. Le glossateur résout autrement le problème de la « devine semance » (v. 318), puisque la citation qu'il donne (glose 305) ne correspond pas au texte original des *Métamorphoses* (Ov., *Mét.* I, 76-79) :

Ouidius : Sanctius his animal mentisque capacius altae  
deerat adhuc et quod dominari in cetera posset.  
Natus homo est ; siue hunc diuina scientia fecit  
ille opifex rerum, mundi melioris imago uel origo

---

*spermatikoi* en modifiant et spiritualisant son contenu matérialiste. De même, la théorie des “raisons séminales” (*rationes seminales*) de saint Augustin est basée sur la doctrine des *logoi spermatikoi* des stoïciens et de Plotin. La tradition de l'augustinisme a transmis l'idée des *logoi spermatikoi* au monde latin du Moyen Âge. Depuis le triomphe de l'aristotélisme scolastique dans la vie intellectuelle occidentale, l'idée du principe séminal est devenue moins populaire. Son rôle a souvent été remplacé par le composé de diverses forces naturelles. L'idée typique, telle qu'elle a été avancée par Albert le Grand (v. 1193-1280), était la combinaison des forces des quatre éléments, des astres et du premier moteur. Quant à Thomas d'Aquin (v. 1225-1274), avec sa théorie de la “forme substantielle”, il préférerait la potentialité de la matière aux raisons séminales immanentes à la matière.» Hiro Hirai, «Les *logoi spermatikoi* et le concept de semence dans la minéralogie et la cosmogonie de Paracelse», *Revue d'histoire des sciences*, 61, 2 (2008), p. 245-264, ici p. 245-247. Comme Sébastien Douchet l'a bien noté, le recours à la théorie des «raisons séminales», conforme à la pensée néo-augustinienne de Bonaventure et contraire à la pensée néo-aristotélicienne de Thomas d'Aquin, constitue donc un indice supplémentaire en faveur de l'hypothèse de l'origine franciscaine de l'*Ovide moralisé*. Sur l'influence de la pensée stoïcienne en Occident médiéval, voir : Gérard Verbeke, *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*, Washington, Catholic University of America Press, 1983.

<sup>72</sup> «[...] si dans la théorie bonaventurienne la matière d'un être créé peut contenir toutes les formes possibles de cet être (l'embryon contient ainsi toutes les formes possibles de l'homme), c'est parce que ce qui assure l'unité de cet être qui change de forme dans le temps sont les *rationes seminales* que Dieu a instillées dans la matière au moment de la création. Ces “raisons séminales” assurent aux êtres la puissance de s'actualiser sous les différentes formes de son être et de devenir ce qu'ils sont. L'auteur chrétien de l'*Ovide moralisé* peut donc sans difficulté conserver dans son texte l'idée pourtant stoïcienne qu'il existe une *semance des choses jointe* à la matière primordiale. Et si elle est jointe *en discordance* c'est parce que Dieu n'a pas encore formé les créatures à ce moment de la création du monde : nous n'en sommes qu'à la description du chaos. Dès lors, la forme des êtres créés peut être considérée comme une manifestation sensible de la volonté créative et formative du Créateur par la vertu de ces *semances* d'origine divine.» Sébastien Douchet, «La genèse entre création et *mutacion*», *op. cit.*, p. 60 (l'auteur souligne).

La variante «*diuina scientia*», au lieu de la leçon originale «*diuino semine*», n'est pas attestée dans les éditions critiques des *Métamorphoses*<sup>73</sup>. Il nous semble qu'elle pourrait provenir des gloses du *Commentaire Vulgate* aux *Métamorphoses*, soit par altération phonétique du syntagme *divina essencia*<sup>74</sup>, soit par glissement sémantique depuis le syntagme *mente divina*<sup>75</sup>; c'est là un important indice supplémentaire pour affirmer que le glosateur a probablement consulté des manuscrits glosés des *Métamorphoses*<sup>76</sup>. Nous constatons en tout cas que la glose ne s'embarrasse pas de justifier la doctrine stoïcienne des *logoi spermatikoi* et se contente d'en expurger purement et simplement le texte ovidien.

La création de l'homme (v. 305-340) et son exposition morale (v. 417-453) soulèvent un point qui a retenu plus particulièrement l'attention du glosateur : l'homme a été créé dressé sur ses pieds, le visage tourné vers le ciel. Ainsi, la glose présente une sorte de grappe de citations «éclatée», constituée de trois citations commentant le fait que l'homme

<sup>73</sup> Outre l'édition de Georges Lafaye, *op. cit.*, p. 10, voir : Ovide, *Metamorphoses* [1977], éd. William S. Anderson, Leipzig, Teubner, 1993, p. 3.

<sup>74</sup> Au vers 78, le *Commentaire Vulgate* voit dans Prométhée la figure de Dieu : «*Prometheus enim dicitur quasi primus theos, id est deus, qui uero ad ymaginem et similitudinem suam fecit hominem, corpus uidelicet de terra, animam de diuina essencia.*» *The Vulgate Commentary on Ovid's Metamorphoses*, éd. Frank T. Coulson, *op. cit.*, p. 81, l. 30-32. La variante du texte ovidien présentée par notre glose pourrait provenir d'une lecture simplifiante du *Commentaire Vulgate* qui aurait négligé la nature double de l'homme, corps et âme, et n'aurait retenu que la *divina essencia*, ensuite altérée en *divina scientia*.

<sup>75</sup> Le *Commentaire Vulgate* donne en effet la glose suivante au vers 79 : «*In mente enim diuina erat ymago mundi et secundum quod erat in mente, fecit deus.*» *The Vulgate Commentary on Ovid's Metamorphoses*, éd. Frank T. Coulson, *op. cit.*, p. 81, l. 4-5. De l'esprit de Dieu contenant l'image du monde à la science divine, la distance conceptuelle est suffisamment courte pour rendre possible l'apparition de la variante présentée par notre glose.

<sup>76</sup> Rappelons que le glosateur écrit «*mundi melioris imago uel origo*», variante que Jean-Baptiste Guillaumin a repérée dans le manuscrit Hauniensis, Bibl. Reg., Gl. kgl. S.2008 (fin XII<sup>e</sup>-début XIII<sup>e</sup> siècle), ainsi que dans le *Commentaire Vulgate*. Joseph Engels suggère quant à lui que la variante *imago* (au lieu d'*origo*) trouve son origine dans Gn 1.26 «*Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*» et note que la contamination des deux textes s'est déjà produite dans les *Narrationes Fabularum* qui accompagnent le texte ovidien dans plusieurs manuscrits des *Métamorphoses*. Cf. Joseph Engels, *Études sur l'Ovide moralisé*, *op. cit.*, p. 94.

se tient droit sur ses pieds. La première d'entre elles (glose 305), présente dans le seul manuscrit *A'*, est placée en face de la fable de l'*Ovide moralisé*: il s'agit d'une citation du *De anima* de Cassiodore – autorité simplement destinée à appuyer le propos du texte vernaculaire –, dans laquelle l'homme est décrit comme un animal dressé à l'image d'une tour, en vue de la contemplation des réalités supérieures et intelligibles; le texte de Cassiodore se poursuit par une description allégorique du corps humain dans une perspective chrétienne (non citée dans nos gloses). Les deux citations suivantes glosent l'exposition de l'*Ovide moralisé* en proposant deux interprétations distinctes du dressement de l'homme, selon une perspective théologique – l'homme est droit comme l'est Dieu parce que, à son image, il n'est pas courbé vers les vices (glose 410: citation glosée de Gn 1.26-27) – ou selon une perspective morale – l'homme est droit, les yeux et le cœur tournés vers le ciel, afin d'aimer Dieu (glose \*432: citation du *De disciplina christiana* d'Augustin).

Remarquons que l'exposition de la création de l'homme (v. 417-453) est l'occasion, pour l'auteur de l'*Ovide moralisé*, d'adresser une admonestation à son lecteur, dont la valeur tropologique se traduit par une invitation à mépriser les biens terrestres et à s'attacher aux choses divines:

Quant a la forme au Roi celestre –  
 Quar nulle meillor ne puet estre –  
 Fu fais homs, chier se doit tenir  
 Et moult li doit bien souvenir  
 Que Dieux li a fet haute grace;  
 Gart soi que vers Dieu ne mesface,  
 Ençois le serve et si l'aore  
 Et con son droit Seignor l'onore,  
 Si se tiengne en humilité. (v. 417-425)

Le caractère exhortatif de ce passage est nettement souligné non seulement par le choix du lexique impératif<sup>77</sup>, mais aussi par l'emploi abondant du subjonctif d'injonction<sup>78</sup>. En outre, ces vers sont assumés par le narrateur

<sup>77</sup> Nous relevons les occurrences du verbe *devoir* dans ce passage: « se doit » (v. 419); « li doit » (v. 420, 426); « doit » (v. 437, 439, 445, 451). Signalons également l'adjectif *droit*, au sens de « légitime »: « son droit Seignor » (v. 424).

<sup>78</sup> Voici un relevé non exhaustif des subjonctifs d'injonction dans ce passage: « gart » (v. 422); « le serve et si l'aore » (v. 423); « l'onore » (v. 424); « se tiengne » (v. 425); « ne face » (v. 428); « se tiengne » (v. 429); etc.

en son nom propre, qui affirme sa présence en tant que sujet éthique par l'emploi d'une cheville certes topique, mais significative dans ce contexte: «ce m'est vis» (v. 434). L'*Ovide moralisé* prend donc un ton moralisant, prescripteur, injonctif, typique de la rhétorique de la prédication. Le glosateur soutient vigoureusement la prise de parole «engagée» de l'auteur en citant l'autorité par excellence qu'est Augustin – dont le ton ne laisse d'ailleurs pas d'être exhortatif également: «non discordet cor hominis a facie eius, non habeat faciem sursum et cor deorsum», et qui emploie les techniques, chères aux prédicateurs, de la question rhétorique et du sertissage de références scripturaires (Mt 22.37): «Quid est sursum habere cor nisi quod diligit Dominum Deum suum ex toto corde suo et ex tota anima sua et ex tota mente sua?» (glose \*432). La glose 426 donne encore la citation de Gn 3.19 «Pulvis es et in pulverem reverteris», en regard du texte français: «Membrier li doit que de vilté / Soit estrais et criez de boe.» (v. 426-427) À la manière dont est construite l'argumentation d'un sermon, le glosateur appuie par la référence scripturaire idoine l'autorité du raisonnement tropologique de l'*Ovide moralisé*: puisque l'homme est né de la boue, il ne doit pas ressentir d'orgueil mais doit au contraire se soumettre à Dieu. Nous voyons donc s'élaborer ici une esthétique homilétique, qui est prise en compte, appuyée et même prolongée par la glose. C'est là un élément capital de l'*Ovide moralisé* et de ses modes possibles de réception<sup>79</sup>.

## LES QUATRE ÂGES DU MONDE (V. 454-1064)

Après un prologue destiné à jeter les bases théoriques du projet et une première section consacrée au récit de la création du monde, le lecteur entre de plain-pied, avec le mythe des quatre Âges, dans la logique textuelle de l'*Ovide moralisé*, marquée par la succession de la fable traduite et d'une ou plusieurs expositions, selon des modes d'interprétation divers: physique, évhémériste, historique, typologique, tropologique ou anagogique.

### Un intérêt prioritaire pour les expositions

Les rubriques françaises et citations des *Métamorphoses* mises à part (qui, rappelons-le, ont essentiellement pour fonction d'organiser la

<sup>79</sup> Cf. p. 685-689.

matière textuelle), la glose porte principalement sur l'exposition, au détriment de la fable – ce qui paraît cohérent avec le fait que la doctrine chrétienne s'y épanouit plus naturellement: dans l'immense machinerie de l'*Ovide moralisé*, ce sont les allégorèses tropologiques qui recueillent prioritairement l'attention du glosateur. Il faut cependant signaler trois cas où la fable fait l'objet d'un commentaire et qui représentent donc des exceptions à cette tendance générale. Premièrement, la fable de Saturne (v. 513-718) est abondamment glosée, probablement parce que, s'agissant d'un passage interpolé, il a semblé au glosateur qu'elle méritait d'être davantage expliquée:

La fable de Saturne et de ses enfants n'est pas racontée par Ovide. En revanche, elle est parfois interpolée dans les manuscrits médiévaux des *Métamorphoses* à la suite du v. 113 *Postquam Saturno tenebrosa in Tartara misso* (cf. Vat. Lat. 1479, f. 54v-55r). [...] Le matériel figure notamment chez Arnoul d'Orléans, Jean de Garlande et dans le *Commentaire Vulgate*<sup>80</sup>.

De même, l'énumération des saisons créées par Jupiter à la fin de l'Âge d'or (v. 839-842) est glosée de la citation correspondante des *Métamorphoses* (Ov., *Mét.* I, 116-118) et d'un extrait des *Remedia Amoris* (v. 187-188) évoquant poétiquement les fruits offerts par chacune des saisons (glose 839) – une citation dont on peut imaginer qu'explorant les liens d'intertextualité dans l'œuvre ovidienne, elle provient d'un manuscrit glosé des *Métamorphoses*. Enfin, la fable des troisième et quatrième Âges (v. 937-1009) est accompagnée de plusieurs gloses, ce qui s'explique par le fait que face à ces vers dont la charge tropologique est particulièrement forte et qui ont donc davantage retenu son attention, le glosateur paraît préparer le terrain pour le passage de nature satirique qui suit dans l'*Ovide moralisé*.

À côté des allégorèses tropologiques, l'intérêt du glosateur pour les expositions selon l'histoire chrétienne reste relativement limité. La glose fournit quelques compléments d'information sur l'histoire biblique, dont la source est toujours la Bible à une exception près: l'*Historia scolastica* de Pierre le Mangeur (glose 752), face aux vers 749-752: «La Sainte Escripiture tesmoigne / Que cil qui controuva l'ouvroigne / De forge ot non Tubalchayn, / Filz Lamech qui tua Chayn.» En complément à la

<sup>80</sup> «Notes critiques», *L'Ovide moralisé*, *op. cit.*, p. 319-320.

description des origines païenne (Vulcain) et biblique (Tubal-Caïn) de la forge donnée par l'*Ovide moralisé*, la glose offre une information biographique supplémentaire sur la figure de Tubal-Caïn. Par ailleurs, la glose 923 signale la source biblique (Gn 3.16-19) de l'exposition christianisante de l'Âge d'argent (v. 923-933), où l'auteur de l'*Ovide moralisé* évoque le Péché originel, la malédiction divine et la Chute d'Adam et Ève en concluant par la formule : « Si com tesmoigne l'Escripiture » (v. 933).

Il faut encore mentionner quelques gloses apportant un complément d'information de type encyclopédique au texte vernaculaire. Cette forme de glose est bien sûr favorisée ici par la présence de deux expositions de type physique sur les planètes de Saturne et Jupiter (v. 719-752 et 753-800). La glose 705 donne, dans les manuscrits *F* (fol. 5va), *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup>, un extrait du *Commentaire au Songe de Scipion* de Macrobe, dans lequel Jupiter est assimilé au ciel et Junon à l'air. La glose cite donc une autorité pour appuyer, mais surtout expliciter, le texte de l'*Ovide moralisé*. Comme le signale Jean-Baptiste Guillaumin, la citation est placée face à la fable plutôt qu'à son allégorèse : elle en préfigure donc les développements<sup>81</sup>, permettant de lire la fable et son allégorèse en regard l'une de l'autre ; elle facilite ainsi l'accès aux informations utiles à l'interprétation du récit fabuleux. Présente dans le manuscrit *A*<sup>1</sup>, la glose 756, inspirée de la *Philosophia mundi* et des *Glosae super Boetium* de Guillaume de Conches, fournit un ensemble de données astronomiques et astrologiques sur Saturne qui complètent l'exposé du texte vernaculaire<sup>82</sup>.

Enfin, la glose 597 représente un cas quelque peu inclassable de glose allégorico-naturaliste latine : sorte d'hybride entre le discours tropologique et l'information encyclopédique, elle propose une réflexion morale sur le temps qui détruit tout et sur la prévoyance des riches économes, entrecoupée de quelques éléments d'information générale sur la dureté des pierres s'inscrivant – d'assez loin – dans la tradition des lapidaires<sup>83</sup>. La

<sup>81</sup> « La fable prent en aucun leu / Jupiter pour ciel et pour feu » (v. 721-722) et « Juno nostre air bas senefie » (v. 739). Voir : Jean-Baptiste Guillaumin, « Cosmologie et représentations du monde », *op. cit.*, p. 112-113.

<sup>82</sup> Voir l'analyse détaillée de cette glose aux p. 480 et 483.

<sup>83</sup> Sur le mot *albestem* / *albestrum* et la comparaison de sa dureté avec celle du fer, de l'acier et de la pierre, voir : Jean-Baptiste Guillaumin, « Cosmologie et représentations du monde », *op. cit.*, p. 111, n. 42. Voir aussi : *The Vulgate Commentary on Ovid's Metamorphoses*, éd. Frank T. Coulson, *op. cit.*, p. 99,

dernière phrase de cette glose valorise la thésaurisation des riches: «Per matrem quae louem retinuit et abscondit ne deuoraretur a patre notatur prouidentia diuitum qui in horreis et cellariis bona custodiunt [...]». Cet éloge du comportement thésaurisateur des riches est-il compatible avec l'hypothèse de l'origine franciscaine du corpus des gloses? Il nous semble que oui – ce que nous argumentons de quatre façons différentes. D'abord, c'est à eux-mêmes, et non à autrui, que les franciscains appliquent le vœu de pauvreté intégrale qu'ils font en entrant dans l'ordre: la richesse des riches n'est donc, à leurs yeux, pas incompatible par nature avec la quête de leur salut. Ensuite, la glose est composée dans le premier tiers du xiv<sup>e</sup> siècle, à une époque où, sur la question de la pauvreté intégrale et de la mendicité, l'ordre franciscain est en proie aux déchirements internes entre Conventuels et Spirituels, et se trouve soumis au feu de la critique du pape Jean XXII; la glose pourrait donc témoigner d'une volonté propre au glosateur d'adopter une position mesurée, une position de compromis sur cette question afin d'apaiser les conflits agitant l'ordre en son sein et à l'extérieur. Troisièmement, cette remarque sur la thésaurisation des riches s'inscrit à la suite d'une réflexion sur la fragilité des biens terrestres qui rappelle inmanquablement la tradition du *contemptus mundi* et du rejet des valeurs mondaines (cf. Mt 6.19); à ce titre, la glose ne valorise peut-être qu'ironiquement la vaine *providentia* des riches, puisque, comme l'a préalablement rappelé le glosateur, personne n'échappe à la corruption du temps et les richesses matérielles ne valent rien face à la mort. Enfin, une dernière solution serait de considérer que, dans la logique de Mt 6.19-20 («Ne vous amassez pas des trésors sur la terre, où la teigne et la rouille détruisent, et où les voleurs percent et dérobent; mais amassez-vous des trésors dans le ciel, où la teigne et la rouille ne détruisent point, et où les voleurs ne percent ni ne dérobent.»), les *bona* accumulés et mis à l'abri par les riches ne désignent pas des richesses terrestres, mais plutôt les «trésors dans le ciel», ainsi que les qualifie Jésus dans le Sermon sur la montagne – ce que suggèrent peut-être les derniers mots de la glose, «quousque necesse sit eis uti», qui peuvent être lus dans une perspective eschatologique; dès lors, la thésaurisation des riches, signifiant métaphoriquement l'attention du croyant aux vraies richesses – celles du Royaume des Cieux – au détriment des richesses mondaines, mériterait en effet

---

n. 32. Il s'agit d'un mot qui, au vu de la diffraction observée dans la tradition manuscrite, a posé un problème à bon nombre de copistes.

l'éloge du glosateur. Quoi qu'il en soit, il se pourrait bien que cet éloge de la thésaurisation des riches ait paru problématique au remanieur de la version *x* des gloses, puisqu'on ne le trouve que dans le seul manuscrit *A'* et que – lacune involontaire ou omission intentionnelle – les autres témoins du corpus n'en ont pas conservé le souvenir.

Notons que la glose 597 fournit un commentaire allégorique à tendance morale face à une section de fable d'inspiration évhémériste dans l'*Ovide moralisé*; elle ne respecte donc guère le plan d'organisation de la matière du texte français, mais déploie au contraire un discours complémentaire, pourvu d'une logique propre et qui se greffe sur le texte vernaculaire en l'enrichissant d'allégorèses supplémentaires destinées à prolonger et approfondir le travail d'exposition de l'*Ovide moralisé*. Dans cette perspective, le placement de la glose allégorique face à une section fabuleuse autorise donc, une nouvelle fois, la lecture synchronique de la fable et de son allégorèse. Cela suggère donc que la glose 597 fonctionne comme une sorte d'apparat destiné à garantir la réception licite sur les plans éthique et spirituel du texte français et à assurer de manière générale l'*utilitas* de l'*Ovide moralisé* pour ses lecteurs.

### Une perspective essentiellement tropologique

L'intérêt du glosateur va principalement à la dimension tropologique de l'*Ovide moralisé*. Le glosateur s'inscrit en cela dans la continuité de l'auteur du texte vernaculaire: «[...] c'est bien la leçon du *quid agas* qui domine, qui est essentielle aux yeux de l'auteur de l'*Ovide moralisé*.»<sup>84</sup> En effet, la fable sert fréquemment de prétexte à des digressions morales, provoquées par l'évocation de tel vice ou de telle pratique immorale dans le chef des personnages mis en scène, et qui prennent la forme d'une condamnation des mœurs mauvaises ou d'une sentence édifiante excitant à la vertu. Ces développements tropologiques sont le plus souvent assumés par l'auteur de l'*Ovide moralisé* en son nom propre, par l'intermédiaire de formules récurrentes du type «ce m'est vis». Dépassant le caractère topique de tournures souvent employées comme chevilles de vers, l'auteur s'affirme ainsi en tant que sujet éthique, justifiant sa capacité à identifier les vices et sa légitimité à porter une parole d'exhortation au comportement vertueux.

<sup>84</sup> Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé*, *op. cit.*, p. 491.

Pour garantir son autorité morale et légitimer son discours, l'auteur de l'*Ovide moralisé* a parfois recours au ressort rhétorique bien connu de la formule proverbiale ou sentencieuse :

Bon fait mentir por pais avoir,  
Quar pluseur perdent en voir dire (v. 562-563)

Quar plus fet l'en de reverance  
Aus mauvés por lor mauvestié  
Qu'aus benignes por amistié (v. 884-886)

Folz est qui pour l'avancement  
Dou cors met s'ame a dampnement (v. 4149-4150).

Le glosateur emploie volontiers la même stratégie, soit indépendamment du texte français, soit en regard d'un proverbe qui y est délivré :

Omnis amans caecus (glose 679)  
Luxuriat raro non bene pasta caro (glose 733)  
Maior exhibetur reuerentia malignis timore quam benignis amore  
(glose 884)<sup>85</sup>.

De manière générale, le recours à la parémie (proverbes, maximes et sentences) est abondant dans de nombreux genres de la littérature médiévale<sup>86</sup>. Il l'est davantage encore dans la littérature didactique<sup>87</sup> et dans les sermons, où sa formulation rythmique et resserrée est particulièrement appréciée :

L'emploi des proverbes dans les sermons est expressément recommandé par des traités ou des recueils de prédication comme moyen pédagogique d'attirer ou de réveiller l'attention de l'auditoire, particulièrement quand on s'adresse aux laïcs<sup>88</sup>.

<sup>85</sup> Voir également les proverbes cités dans les gloses \*13 et 343, cf. p. 513-517.

<sup>86</sup> Cf. Claude Buridant, « Nature et fonction des proverbes dans les jeux-partis », *Revue des sciences humaines*, 41, 163 (1976), p. 377-418 ; Elisabeth Schulze-Busacker, *Proverbes et expressions proverbiales dans la littérature narrative du Moyen Âge français. Recueil et analyse*, Paris, Champion, 1985. Sur les recueils de proverbes français, voir : Marie-Thérèse Lorcin, *Les recueils de proverbes français (1160-1640). Sagesse des nations et langues de bois*, Paris, Champion, 2011.

<sup>87</sup> Elisabeth Schulze-Busacker, *La didactique profane au Moyen Âge*, Paris, Classiques Garnier, 2012.

<sup>88</sup> Claude Buridant, « Les proverbes et la prédication au Moyen Âge. De l'utilisation des proverbes vulgaires dans les sermons », dans *Richesse du proverbe*, éd.

Dire une vérité communément admise en peu de mots bien sentis : telle est la vertu d'une formule réussie<sup>89</sup>, dont la qualité mnémotechnique et le caractère d'évidence déterminent largement le succès<sup>90</sup>. En effet, la parémie a d'abord une fonction didactique – abondamment soulignée dans les *artes dictaminis* médiévaux<sup>91</sup> – et joue sur la reconnaissance d'une sagesse partagée afin de délivrer une leçon bénéfique et durable au destinataire du discours :

Il est remarquable que, dans ces recommandations, *proverbes, traits d'histoire* et *exempla* soient chargés de la même fonction pédagogique : l'emploi des exemples est aussi considéré comme un des moyens les plus efficaces pour agir sur l'imagination du peuple<sup>92</sup>.

Exploitant la puissance des outils rhétoriques couramment employés dans le genre du sermon<sup>93</sup>, le glosateur compose ainsi un commentaire qui épouse au plus près les inflexions tropologiques du texte vernaculaire. Passons en revue les thèmes successifs qui occupent l'auteur de l'*Ovide moralisé* et son glosateur.

Le mensonge de Cybèle, qui soustrait ses enfants à la voracité tyrannique de leur père pour leur permettre de survivre, constitue un problème moral majeur : la vérité doit-elle toujours être dite, ou bien existe-t-il des mensonges justes et légitimes ? Cette question soulève celle de la définition du mensonge (*mendacium*), qui trouve, jusqu'à la fin du Moyen Âge, une réponse stable chez saint Augustin :

---

François Suard et Claude Buridant, Vol. 1, *Le proverbe au Moyen Âge*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1984, p. 23-54, ici p. 27.

<sup>89</sup> Pour une tentative de définition du « style proverbial », voir : Paul Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Seuil, 1972, p. 78.

<sup>90</sup> Quintilien définit ainsi la *sententia* au moyen de cinq critères : *breuitas* (la *sententia* est brève), *rotunditas* (elle contient une pensée complète), *memoria* (elle est facile à retenir), *delectio* (par sa brièveté et sa concentration, elle procure un plaisir esthétique), *clausula* (elle s'insère de préférence à la fin d'un discours). Cf. Fernand Delarue, « La *sententia* chez Quintilien », *Formes brèves, La Licorne*, 3 (1979), p. 97-124, ici p. 99-104.

<sup>91</sup> « We know how important proverbs were to medieval rhetoric. From the twelfth century the *ars dictamina* emphasized the value of a proverb in the opening or conclusion of a composition. » Albert C. Friend, « The Proverbs of Serlo of Wilton », *Mediaeval Studies*, 16, 1 (1954), p. 179-218, ici p. 179.

<sup>92</sup> Claude Buridant, « Les proverbes et la prédication au Moyen Âge », *op. cit.*, p. 28.

<sup>93</sup> Cf. p. 685-689.

La culture médiévale, surtout, a trouvé dans les textes d'Augustin une classification du mensonge d'une clarté et d'une efficacité indiscutables. Grâce à l'interpénétration de plusieurs catégories (l'objet du mensonge, ses conséquences, l'intention du menteur), le mensonge peut être subdivisé en huit espèces, de gravité décroissante: 1) le mensonge qui concerne la doctrine; 2) le mensonge qui ne sert à personne et nuit à quelqu'un; 3) le mensonge qui nuit à l'un pour servir à l'autre; 4) le mensonge pur, prononcé pour le seul plaisir de tromper; 5) le mensonge motivé par le désir de plaire; enfin le mensonge qui ne nuit à personne et sert à quelqu'un, respectivement, 6) en en sauvegardant les biens matériels, 7) en lui sauvant la vie, 8) en conservant la pureté du corps. La validité de cette classification, qui fournit à la fois une riche casuistique du *mendacium* et un critère simple pour en juger la gravité, traverse les siècles sans rencontrer d'opposition<sup>94</sup>.

L'auteur de l'*Ovide moralisé* résout quant à lui ce problème moral, de façon quelque peu lapidaire et définitive, en délivrant un simple proverbe:

Bon fait mentir por pais avoir,  
Quar pluseur perdent en voir dire<sup>95</sup>. (v. 562-563)

La solution adoptée surprend par sa radicalité sur le plan éthique, de même que par le caractère péremptoire que l'emploi d'une formule parémique confère à l'expression. En effet, quelles que soient les circonstances pouvant en atténuer la gravité, le mensonge demeure avant tout un péché:

Dernier élément, enfin, de l'héritage augustinien: la conviction de la non-licéité radicale du mensonge. Les nuances sur la gravité, qui donneront lieu à l'époque de la Scolastique à d'interminables disputes sur le caractère mortel ou véniel de chaque type de mensonge, ne peuvent jamais annuler complètement la nature pécheresse du mensonge. La cause, l'intention, le but du mensonge sont, pour Augustin et pour toute la culture médiévale, des circonstances atténuantes, qui peuvent dans certains cas conduire à préférer le mensonge

<sup>94</sup> Carla Casagrande et Silvana Vecchio, *Les péchés de la langue. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale* [1987], trad. Philippe Baillet, Paris, Cerf, 1991, p. 193-194.

<sup>95</sup> Pour l'identification du proverbe employé ici, voir: Joseph Engels, *Notes sur l'Ovide moralisé*, op. cit., p. 100; «Notes critiques», *L'Ovide moralisé*, op. cit., p. 321.

à d'autres maux plus graves, mais ne peuvent jamais changer en bien ce qui par définition est la négation du souverain bien : la vérité<sup>96</sup>.

Or, le mensonge de Cybèle est d'autant plus grave qu'il constitue en fait un parjure (*periurium*), à savoir la violation d'un serment, comme semble l'indiquer l'emploi du verbe *promettre* : « Pourquant promist li voirement / Qu'el feroit son commandement. » (v. 559-560) En effet, la nature religieuse du serment fait du parjure un péché plus grave que le mensonge :

Alors que le mensonge ne porte préjudice qu'au prochain, et n'offense Dieu que dans la mesure où tout péché l'offense, le parjure, non seulement trahit l'auditeur qui attend la vérité, mais implique et offense directement Dieu, en l'appelant à confirmer le faux ou l'illicite. Le serment est en effet, par définition, la confirmation d'une attestation par le recours au sacré, qu'on prenne directement à témoin Dieu ou les saints, ou que la référence au sacré soit indirecte et médiatisée par des personnes ou objets qui renvoient à Dieu en tant que Créateur<sup>97</sup>.

Le glosateur semble avoir perçu la légèreté de la justification du mensonge de Cybèle, puisqu'il fournit deux exemples bibliques de mensonges (glose 562), respectivement prononcés par Abraham et Rachel et destinés à les sauver d'une menace de mort (Gn 20.2 et Gn 31.35). Il exploite ainsi la complémentarité, traditionnelle dans les pratiques de prédication, entre le proverbe et l'*exemplum*<sup>98</sup>, en rappelant à la mémoire deux récits – empruntés à la Bible et donc dotés d'une autorité particulière – illustrant, attestant l'assertion sentencieuse du texte français : « [...] le proverbe est la leçon de l'*exemplum*, et l'*exemplum*, qui dégage des types, l'illustration du proverbe »<sup>99</sup>. Ce faisant, le glosateur s'efforce de légitimer la position de l'auteur de l'*Ovide moralisé* en l'inscrivant dans le contexte de la discussion des exégètes sur les mensonges de l'Ancien Testament :

La réponse au problème exégétique, univoque et tranchante, s'accorde parfaitement avec la doctrine augustinienne : il n'y a dans l'Ancien

<sup>96</sup> Carla Casagrande et Silvana Vecchio, *Les péchés de la langue*, *op. cit.*, p. 194.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>98</sup> « [...] la frontière entre le *proverbe* et l'*exemplum* n'est pas une frontière imperméable : ils constituent bien souvent deux modalités de la moralisation, comme il apparaît dans les sermons. » Claude Buridant, « Les proverbes et la prédication au Moyen Âge », *op. cit.*, p. 39.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 44.

Testament aucun cas de mensonge dont la licéité soit reconnue, aucun cas non plus où le recours à la fausseté soit récompensée; les mensonges des grands patriarches (Jacob, Abraham) se révèlent, à une lecture plus attentive, des « figures » transparentes qui vont au-delà du sens littéral, ou bien qui n'ont aucun caractère de fausseté<sup>100</sup>.

Le vers 562 « Bon fait mentir por pais avoir » demeure problématique dans cette perspective, parce que l'auteur de l'*Ovide moralisé*, en valorisant le mensonge, y fait preuve d'une intransigeance difficilement compatible avec la norme morale héritée d'Augustin. Le glosateur se montre plus mesuré et plus prudent, lui qui, dans le manuscrit *A*<sup>1</sup>, conclut son propos par une sentence morale où, loin de favoriser le mensonge, il concède seulement que toute vérité n'est pas bonne à dire: « Et quandoque nocet omnia uera loqui ».

Les vers 665 à 680 proposent une digression à tonalité moralisante condamnant les jeux de hasard et les amours légères:

[...] fole amours et jex desnue  
 Les musars de robe et d'avoir,  
 D'entendement et de savoir,  
 D'onnor et de bones vertus (v. 674-677)

En écho à ces vers, la glose 679 donne le début d'un proverbe latin: « *Omnis amans caecus* ». En voici la suite, telle qu'attestée dans les textes médiévaux: « Non est amor arbiter aequus; nam deforme pecus iudicat esse decus. »<sup>101</sup> Il est frappant de constater qu'en suggérant une comparaison entre les femmes et le bétail, le proverbe original présente une tonalité comique, voire franchement mordante. Tel qu'il est cité dans la glose en version « moralisée », il confirme simplement l'affirmation du texte glosé selon laquelle l'amour rend aveugle (« Qu'amours et jex mains folz avugle », v. 680) et appuie chastement la condamnation morale des amours mondaines auxquelles s'adonnent les *musards*.

De même, les vers 733 à 738 offrent une digression morale sur les excès de la chair, déclenchée par la présence du mot *luxure* (« Venus rest prise

<sup>100</sup> Carla Casagrande et Silvana Vecchio, *Les péchés de la langue*, op. cit., p. 196-197.

<sup>101</sup> Hans Walther, *Proverbia sententiaequae latinitatis Medii ac recentioris Aevi*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963-1969, II/3, p. 635, n° 20188. Notre traduction: « Tout amant est aveugle, l'amour n'est pas un arbitre équitable; en effet, il considère le bétail difforme comme un canon de beauté. »

pour luxure», v. 730) au beau milieu d'une exposition de type physique sur les planètes :

De grasse superfluité  
 Naist luxure et iniquité  
 Et l'un pechié de l'autre naist,  
 Quar qui plus peche et plus li plaist,  
 Et plus desirre le pechié :  
 Si se delite en son meschié. (v. 733-738)

Là encore, la glose 733 fournit l'appui d'un proverbe à la leçon morale contre les péchés de la chair produite dans le texte français: «Luxuriat raro non bene pasta caro.»<sup>102</sup> Sans doute l'autorité de l'adage est-elle d'autant plus forte que celui-ci est délivré en latin. À défaut de pouvoir l'attribuer à un auteur, le glosateur trouve ainsi le moyen de conférer à son commentaire un peu du supplément de prestige dont jouit la sentence :

La sagesse des sentences est supportée par le prestige des autorités, qu'il s'agisse de maîtres profanes, comme Sénèque ou Aristote, ou des grandes figures de l'Écriture biblique ou patristique. La sagesse des proverbes est supportée par le prestige de l'expérience, du bon sens – faut-il dire populaire? – accumulée [...]. Le proverbe est une vérité engendrée par l'expérience et reconnue par la raison [...] Cette raison peut être incarnée, à l'occasion, par les maîtres spirituels de la chrétienté ou de l'Antiquité.

L'un des thèmes majeurs sur lesquels le glosateur se penche est celui de l'idolâtrie. En regard de l'exposition évhémériste de la figure de Jupiter, roi de Crète que son peuple prenait pour un dieu (v. 859-922), on ne trouve ainsi pas moins de six gloses formant une sorte de grappe «éclatée» destinée à condamner l'idolâtrie et les idolâtres :

- La glose 892 donne le verset tiré de Jr 1.16.
- La glose \*893 cite la malédiction lancée contre les idolâtres de Ps 96.7.
- La glose \*868/\*898 donne un extrait de l'épître de saint Paul aux Romains: Rm 1.23-26 face aux vers 868-9 («Souvent d'une pierre ou d'un fust / .i. asne ou un cheval feïst») dans le manuscrit *A*<sup>1</sup>,

<sup>102</sup> Notre traduction: «Elle s'abandonne rarement à la volupté, la chair qui n'est pas bien nourrie.»

Rm 1.23 face au vers 898 («Falses ydoles et autiers») dans les manuscrits *F* (fol. 6va), *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup>.

- La glose 913 propose un extrait de la *Vie de saint Vincent*, dans lequel sont évoqués l'idolâtrie (cf. v. 913) et le diable (cf. v. 916) mais aussi le Pêché originel, préparant donc l'exposition christianisante qui suit dans l'*Ovide moralisé* (v. 923-936), où la fin de l'Âge d'or est assimilée à la sortie d'Adam et Ève du Paradis; la glose contribue donc à renforcer la lisibilité du texte français en créant du lien entre ses sections successives.
- La glose 918 propose un renvoi bibliographique à la *Passion de Barthélemy*, où le saint met fin au culte du démon Astaroth<sup>103</sup>.
- La glose 919 propose dans le manuscrit *A*<sup>1</sup> un très long extrait de Sg 14.8-21 et 23-28, qui consiste en une charge violente contre l'idolâtrie, teintée d'une coloration morale très forte, appuyée sur deux récits brefs expliquant la naissance des idoles (le père rendant hommage à la mémoire de son fils défunt; l'image du tyran idéalisée à l'excès par l'artiste) qui ne sont pas sans rappeler l'esthétique de l'*exemplum*, et dont la fin prend les atours volontiers énumératifs du registre satirique: «Et omnia commixta sunt, sanguis, homicidium, furtum et fictio, corruptio, infidelitas, turbatio, periurium, tumultus bonorum, Domini immemoratio, animarum inquinatio [...]». Dans les manuscrits *F* (fol. 6va), *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup>, la glose 919 est réduite à une sorte de florilège compilé sur la base de deux extraits tirés des deux parties de la version longue de la glose donnée par *A*<sup>1</sup>: «Initium fornicationis et corruptionis uitae est exquisitio idolorum» renvoie à Sg 14.12, et «idolatria est causa ac initium, est finis omnis mali» renvoie à Sg 14.27.

Notons que, dans le manuscrit *A*<sup>1</sup>, la glose \*898 se trouve à hauteur du vers 868. La citation y fait donc écho à l'évocation des *arts* – l'*art de son enchantement* (v. 861) et l'*art de nigremance* (v. 863) – au moyen desquels Jupiter se fait passer pour un dieu (v. 859-867) et dont il transmet les secrets à ses enfants (v. 887-892). Si Joseph Engels voit dans ces *arts* une allusion aux arts libéraux<sup>104</sup>, les éditeurs de l'*Ovide moralisé* signalent que Jean de Garlande évoque les arts magiques dans ses *Integumenta*

<sup>103</sup> Pour l'analyse détaillée de cette glose, cf. p. 483-489.

<sup>104</sup> Joseph Engels, *Études sur l'Ovide moralisé*, op. cit., p. 104.

*Ovidii*, I, 13-20<sup>105</sup>. Or, nous avons précédemment suggéré, dans le chef du glosateur, une hostilité particulière à l'égard des artiens et des *philosophes* averroïstes décrits par Alain de Libera<sup>106</sup>. Signalons d'ailleurs que les artiens furent accusés de pratiques nigromanciennes par l'évêque de Paris Étienne Tempier<sup>107</sup>. Plus généralement, la présence courante de traités de nigromancie, de divination ou de chiromancie dans les bibliothèques princières<sup>108</sup> pourrait expliquer le souci du glosateur de mettre en garde son lecteur contre l'influence néfaste de tels ouvrages. Ainsi, le déplacement de la citation des *ydoles* (v. 898) aux *arts* (v. 861) confirme la tendance de notre glosateur à critiquer vivement la science, en particulier profane, lorsqu'elle est dévoyée de son but d'adoration divine par ceux qui, à l'instar de Jupiter, des artiens ou des adeptes des disciplines occultes, la pratiquent en vue d'obtenir la gloire et la richesse.

Dans le dispositif tropologique de la glose, la littérature hagiographique semble servir de réservoir à textes édifiants. Ce ne sont pas moins de cinq références à des vies de saints qui sont faites en quelques dizaines de vers.

<sup>105</sup> «Notes critiques», *L'Ovide moralisé*, *op. cit.*, p. 331.

<sup>106</sup> Voir notre étude du prologue, *cf.* p. 548-556.

<sup>107</sup> La lettre de l'évêque accompagnant le syllabus des 219 thèses condamnées en 1277 comporte le passage suivant : «item librum geomantie qui sic incipit: "Estimauerunt indi, etc.", et sic terminatur: "Ratiocinare ergo super eum, et inuenies, etc."; item libros, rotulos seu quaternos nigromanticos aut continentes experimenta sortilegiorum, inuocationes demonum, siue coniurationes in periculum animarum, seu in quibus de talibus et similibus fidei orthodoxe et bonis moribus euidenter» *La condamnation parisienne de 1277*, éd. et trad. David Piché, avec la collaboration de Claude Lafleur, Paris, Vrin, 1999, p. 76-77. Traduction : «de même, <nous condamnons> le livre de géomancie qui commence ainsi: "Estimauerunt indi, etc.", et se termine ainsi: "Ratiocinare ergo super eum, et inuenies, etc."; pareillement, <nous condamnons> les livres, rouleaux ou cahiers traitant de nécromancie ou contenant des expériences de sortilèges, des invocations de démons ou des conjurations au péril des âmes, ou encore dans lesquels on traite de telles et semblables <matières>, manifestement contraires à la foi orthodoxe et aux bonnes mœurs.»

<sup>108</sup> «The occult arts of magic and divination, geomancy, nigromancy, chiromancy, and the like, were represented in several treatises [...] also in French ducal and royal collections», Pearl Kibre, «The Intellectual Interests Reflected in Libraries of the Fourteenth and Fifteenth Centuries», *Journal of the History of Ideas*, 7, 3 (1946), p. 257-297, ici p. 295.

- La glose \*823 propose une citation de la *Vie de saint Vincent* dans le cadre de l'exposition christianisante du mythe de l'Âge d'or, comparé au Paradis (v. 801-826). En référence aux vers 823-826 (« Puis perdi homs par la fallace / Dou serpent la devine grace [...] »), la glose développe l'image du serpent tentateur : « Ille uenenatissimus serpens insatiabilis [...] » Elle en révèle aussi l'actualité : c'est en effet le même serpent qui poussa jadis Adam et Ève à commettre le péché originel, qui conduisit Dacien à persécuter saint Vincent et ses compagnons<sup>109</sup> et qui, dans la logique topologique du mythe des quatre Âges, attire aujourd'hui vers les vices et la mort éternelle l'humanité tombée dans l'Âge de fer.
- La glose 884 répond à la formule proverbiale insérée dans l'*Ovide moralisé* (v. 884-886) comme argument dans un raisonnement. Le glosateur appuie cette stratégie rhétorique en donnant la version latine du proverbe, citée dans la *Vie de saint Matthieu* : « Maior exhibitur reuerentia malignis timore quam benignis amore. » Introduite dans la *Vita* par les mots « ut dici solet »<sup>110</sup> et présentée dans une version courte où seuls les méchants sont évoqués, cette phrase constitue bien un proverbe. Nous l'avons retrouvé, copié à la main par une main humaniste et accompagné d'un second proverbe et d'une citation de Mt 15.25, sur le recto du folio de garde d'un incunable conservant le *De summo bono* d'Isidore de Séville<sup>111</sup>. De la *Vita* à l'*Ovide moralisé* en passant par la glose, nous observons donc les mues successives, sous différents atours et dans différentes langues, de la même formule proverbiale, convoquée par l'auteur de l'*Ovide moralisé* pour sa valeur didactique et citée par le

<sup>109</sup> Dacien, procureur d'Espagne sous les empereurs Dioclétien et Maximien (III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècle), persécuta de nombreux chrétiens et fit entre autres mourir saint Vincent de Saragosse, diacre et martyr espagnol.

<sup>110</sup> « [...] ut dici solet, magis malignis major reuerentia exhibebatur. » *Acta sanctorum quotquot toto orbe coluntur, vel a catholicis scriptoribus celebrantur*, éd. Société des Bollandistes, Anvers / Bruxelles, 1643-1925 (réimpr. Paris / Rome, Palmé, 1863-1867), *Acta Sanctorum Septembris, tomus VI (dies 21 sept.)*, p. 221c. C'est, avec les formules *vulgariter dicitur* et *communiter dicitur*, l'une des façons traditionnelles d'introduire un proverbe dans un discours ou un récit, cf. Claude Buridant, « Les proverbes et la prédication au Moyen Âge », *op. cit.*, p. 33.

<sup>111</sup> Oxford, Bodleian Library, I-034(1). Voir la notice en ligne : <<http://incunables.bodleian.ox.ac.uk/record/I-034>>

glosateur, en latin et par l'intermédiaire d'une *vie de saint*, afin d'en accroître l'autorité.

- La glose 976 porte sur un passage consacré à l'Âge de fer (v. 950-1009), expliquant la naissance de la cupidité et des crimes par le début de l'extraction d'or et d'argent et énumérant les forfaits commis par le genre humain jusqu'au sein de la famille, entre des parents unis par les liens du sang. Le long extrait de la *Vie de saint Sébastien* présenté ici, dans lequel le saint s'adresse à deux frères martyrs, consiste d'une part en une énumération des vices et crimes de l'humanité («*Quid nauigans nauigantem iugulat, quid latro perimit uiatorem, diues opprimit pauperem, superbus humilem et omnis nocens quicumque potuerit aggrauat innocentem?*») et d'autre part en une explication de la cause de ces crimes par l'amour de la vie terrestre («*praesentis uitae amore seducti ista committunt et, quia illam plusquam est iustum diligunt, iniquo odio homines persequuntur*»). Éclairée d'une référence au péché originel («*tempore quo gulae et libidini et delectationibus oculorum primi homines seruierrunt*»), la citation dénonce la chair et ses œuvres (le meurtre, le vol, la haine), qui rendent caduque la promesse de la vie éternelle («*et ideo qui ad aeternam uitam facti fuerant in mortis regionem iactati sunt*») et condamnent à la mort éternelle («*seruientes sibi tradit filiae suae, id est perpetuae morti*»). C'est donc en quelque sorte une aide à l'interprétation historique (le mal et la mort sont nés du péché originel de l'humanité), tropologique (il faut se détourner de la chair et fuir les péchés) et eschatologique (l'homme doit choisir entre la promesse de la vie éternelle ou la menace de la mort éternelle) du mythe de l'Âge de fer que fournit au lecteur cette citation de la *Vie de saint Sébastien*.
- Les gloses 913 et 918, respectivement tirées des vies de saint Vincent et de saint Barthélemy, ont déjà fait l'objet d'une analyse ci-dessus à propos du thème de l'idolâtrie.

Observées en série, les gloses hagiographiques rassemblées ici présentent quelques régularités. Trois références sont des citations des paroles du saint, rapportées au discours direct et introduites par une formule fixe (noms du saint et de son interlocuteur: *Beatus Vincentius ad Dacianum* (2 fois), *Beatus Sebastianus Marcho et Marcelliano geminis fratribus ait*). Deux références sont des renvois bibliographiques, l'un étant suivi d'une citation

brève (*In legenda de beato Mattheo*), l'autre étant présenté seul (*Vide etiam in legenda beati Bartholomei de Astaroth*). Les deux sous-groupes sont cohérents. D'une part, les deux renvois bibliographiques donnent dans chaque cas la « source » du texte français : tantôt il s'agit d'un proverbe intégré dans la trame du texte, tantôt il s'agit d'un passage dont l'auteur s'est manifestement inspiré pour composer son poème. D'autre part, les trois citations de discours direct concernent à chaque fois la question du Pêché originel, de la perte de la vie éternelle et de la Chute du Paradis en Enfer, en écho à la dimension tropologique très marquée du mythe des Âges de l'humanité auquel elles se rapportent dans l'*Ovide moralisé*. Par ailleurs, l'accumulation des références aux vies de saints s'explique aisément par rapport à l'intention édifiante du texte français et à la culture intellectuelle du lectorat auquel il semble destiné. Par l'attrait de sa nature narrative et par la force suggestive des images qu'elle convoque, la littérature hagiographique constitue en effet un support didactique privilégié de l'enseignement chrétien à destination des laïcs ; elle est en outre une source essentielle pour l'édification, dans la mesure où, sur la voie de l'*Imitatio Christi*, le saint est considéré comme un intermédiaire entre le Christ et les fidèles, en fournissant à ces derniers un modèle accessible et donc potentiellement imitable. L'attachement des franciscains à la notion d'imitation christique, leur implication dans l'enseignement et la prédication aux laïcs, leur souci d'une parole édifiante qui soit à la fois attrayante et convaincante constituent autant de raisons pouvant expliquer le recours important du glossateur à la littérature hagiographique.

### La tentation satirique du texte vernaculaire

L'*Ovide moralisé* n'est pas un texte satirique ; son auteur cède cependant parfois à une sorte de « tentation satirique »<sup>112</sup>. De la tropologie à la satire, il n'y a en effet qu'un pas, que l'auteur n'hésite pas à franchir lorsqu'il glisse d'une condamnation généraliste et désincarnée des vices à une critique particulière des agissements d'un groupe précis du corps social – ou, pour le dire autrement, lorsqu'il passe d'une critique *atemporelle* (plutôt qu'*intemporelle*) à une critique inscrite dans une référence précise

<sup>112</sup> Nous n'abordons ici que très brièvement la question du registre satirique et de ses modalités dans l'*Ovide moralisé* et ses gloses. Pour une réflexion globale à ce sujet, cf. p. 673-684.

à l'actualité. Il va sans dire qu'au sein de l'*Ovide moralisé*, certains passages sont plus propices que d'autres au développement de ces moments satiriques ; l'évocation de l'Âge de fer (v. 950-1064) en fait partie, avec sa litanie baroque de vices et de forfaits, et l'actualité des descriptions qu'implique la logique narrative même du mythe – l'Âge de fer étant l'âge dans lequel l'humanité est encore censée se trouver actuellement. Avant l'auteur de l'*Ovide moralisé*, Gautier de Châtillon a également trouvé dans le mythe de l'Âge de fer tiré des *Métamorphoses* une source d'inspiration satirique. Il conclut d'ailleurs la treizième strophe de son *carmen* n° 5 par une citation de Ov., *Mét.* I, 144 (nous soulignons) :

Cenobita quilibet vivit dissolutus,  
effrons, nec iam loquitur signo vel per nutus ;  
nam in claustris, ubi grex solet esse mutus,  
*vivitur ex raptō, non hospes ab hospite tutus*<sup>113</sup>.

Ainsi, la description de l'Âge de fer dans les *Métamorphoses* est un passage qui, de Gautier de Châtillon à l'*Ovide moralisé*, est perçu par le lecteur médiéval comme portant en son sein une potentialité satirique. Notre hypothèse est que cette potentialité est prise en charge et développée par l'auteur et le glosateur de l'*Ovide moralisé*, qui transforment la description symbolique d'un temps mythique en une charge satirique ancrée dans le monde contemporain.

Aux yeux du glosateur, le mythe de l'Âge de fer revêt manifestement une importance capitale signalée d'une part par la densité exceptionnelle de citation des vers des *Métamorphoses*<sup>114</sup> et d'autre part par une très importante masse de gloses tendant unanimement vers la condamnation des mœurs humaines. Le manuscrit *A'* est doté d'une seule longue grappe

<sup>113</sup> Gautier de Châtillon, *Moralisch-satirische Gedichte Walters von Chatillon aus deutschen, englischen, französischen und italienischen Handschriften*, éd. Karl Strecker, Heidelberg, Winter, 1929, p. 76: v, str. 13 (les vers ne sont pas numérotés). Notre traduction: «Chaque moine vit une vie dissolue, sans vergogne, et désormais il ne communique plus par des gestes ou par des signes de tête; en effet dans les cloîtres, où la troupe a l'habitude d'être muette, on vit de rapines, et l'hôte n'est pas à l'abri de l'hôte.»

<sup>114</sup> Vingt-trois des vingt-quatre vers qu'Ovide consacre à l'Âge de fer (Ov., *Mét.* I, 127-150) sont cités en marge, à l'exception du vers 134 – soit un taux de citation de 96%, à comparer à la moyenne de 33% pour l'ensemble du livre I, cf. p. 494-496.

(glose \*952) soulignant, par contraste avec le silence qui la suit (jusqu'au vers 1070, soit deux colonnes et demie de texte plus loin), l'intérêt du passage glosé. Quant aux manuscrits *F*, *G<sup>l</sup>* et *G<sup>3</sup>*, leur glose multiplie à l'envi les citations bibliques, dont la majorité sont tirées des livres prophétiques : elles ont en commun de reprendre en écho les admonestations adressées au peuple d'Israël par les prophètes, Isaïe et Jérémie en particulier, et témoignent donc des liens génétiques unissant la littérature prophétique et le registre satirique dans la littérature médiévale<sup>115</sup>. Dans le manuscrit *A<sup>l</sup>*, la glose \*952 est composée de trois citations tirées des Prophètes : Is 1.21-23, Jr 6.28-30 et Jr 9.3, 5-6, 8 ; elle s'y trouve écrite en face du vers 951, au moment de la fable où est narré le basculement de l'Âge d'airain à l'Âge de fer. Réduite dans la version *x* de la glose à la seule citation d'Isaïe, la glose \*952 est placée soit dans la marge inférieure, sous le vers 1010 dans le manuscrit *F* (fol. 7ra) et sous le vers 995 dans le manuscrit *G<sup>l</sup>*, soit dans la marge latérale, en regard du vers 1018 dans le manuscrit *G<sup>3</sup>* (cf. glose \*1005 dans l'édition Guillaumin). La glose \*952 est donc tantôt située en amont du passage satirique, pour l'annoncer (*A<sup>l</sup>*), tantôt au cœur dudit passage, pour le souligner (*F*, *G<sup>l</sup>*, *G<sup>3</sup>*). La glose 955 cite Os 4.1-2, dont le triplet *veritas, misericordia, scientia Domini* rappelle le triplet *verum, pudor, fides* des *Métamorphoses*. La glose \*992 donne des extraits de Is 9.19, Jr 9.8, Mi 7.2-3, 5-6 et, après une citation d'Ovide (glose \*1005), Is 1.21-23 (cf. glose \*952)<sup>116</sup>. La citation du prophète Michée présente une lamentation sur le fait que les liens du sang ne protègent plus des crimes, laquelle fournit un écho parfait au texte de l'*Ovide moralisé* (v. 992-1004) : « uir fratrem suum uenatur ad mortem [...] ab ea quae dormit in sinu tuo custodi claustra oris tuis. Filius contumeliam facit patri et filia consurgit aduersus matrem suam, nurus contra socrum, inimici hominis domestici eius ». Signalons d'ailleurs que le thème de la haine fratricide se trouve souligné de façon particulièrement forte : « cum amico » (Jr 9.8), « si frater aliquis germanus » (*Legenda Sebastiani*), « homo fratri suo » (Is 9.19). La condamnation très forte des déchirements entre familiers dans la glose peut

<sup>115</sup> Sur les liens entre la satire et les prophètes, cf. p. 422-429. Sur la place du registre satirique dans l'*Ovide moralisé* et ses gloses, cf. p. 673-684.

<sup>116</sup> Jean-Baptiste Guillaumin a choisi de séparer les citations scripturaires (glose \*992) et la citation des *Métamorphoses* (glose \*1005) dans son édition. Sauf le manuscrit *G<sup>3</sup>* qui isole chacune d'entre elles, les manuscrits *F* et *G<sup>l</sup>* présentent pourtant cette série de citations en une seule grappe.

sans doute être interprétée comme une exhortation à la concorde, en réaction au conflit qui fait rage au début du xiv<sup>e</sup> siècle au sein de l'ordre franciscain et qui oppose les Conventuels et les Spirituels<sup>117</sup>. Notons enfin que la citation de Is 1.21-23 a été débarrassée des mots suivants dans la glose du manuscrit A': « uinum tuum mixtum est aqua », à savoir le grief formulé par le prophète d'avoir coupé son vin à l'eau. Si cette lacune, qui ressemble à un caviardage, est compatible avec les recommandations hygiéniques et morales de l'époque<sup>118</sup>, elle concorde en particulier avec l'esprit de l'ordre franciscain<sup>119</sup> et tend une nouvelle fois à confirmer la thèse de l'origine franciscaine de l'*Ovide moralisé*.

Aux vers que l'*Ovide moralisé* consacre à la mort de la justice et au règne de l'injustice (v. 1016-1064) correspond une très longue grappe (glose 1029), composée pour partie de versets tirés des livres des prophètes Isaïe, Michée et Habacuc, qui multiplie les citations portant sur le thème de la justice: Sg 1.15-16; Is 10.1; Is 11.3-4; Si 16.20; Si 17.13; Si 20.31; Mi 7.3; Si 13.28; Ha 1.2-3.

- La première citation (Sg 1.15-16) est à l'origine une réflexion sur la condamnation des impies à la mort, qu'ils ont méritée, malgré la justice de Dieu, par leurs mauvais agissements. Le verset 15 est en effet la fin d'un raisonnement entamé aux versets 13-14: « Deus mortem non fecit », Dieu n'a pas fait la mort, « nec inferorum regnum in terra », le règne des enfers n'est pas sur terre, la mort n'a pas d'empire sur la terre, « iustitia enim immortalis est », car la justice [de Dieu] est immortelle, mais les impies ont appelé la mort

<sup>117</sup> Cf. p. 689-693.

<sup>118</sup> Saint Louis – dont on sait, du reste, l'influence que les ordres mendiants exercèrent sur lui, y compris sur son comportement alimentaire – est ainsi décrit par Jean de Joinville comme coupant son vin d'eau; le roi fait d'ailleurs le reproche à ce dernier de boire son vin pur. Cf. Jean de Joinville, *Vie de saint Louis* [1995], éd. et trad. Jacques Monfrin, Paris, Garnier, 2002, p. 154-157; § 23. Voir aussi: Jacques Le Goff, *Saint Louis*, Paris, Gallimard, 1996, p. 626-641.

<sup>119</sup> Bonaventure affirme que François d'Assise ne buvait jamais de vin, seulement un tout petit peu d'eau (chap. v, 1). Notons qu'un jour qu'il fut malade cependant, il voulut boire du vin pour se fortifier et demanda qu'on lui en apportât; comme il n'y en avait pas, on lui apporta de l'eau, qu'il changea en vin (chap. v, 10). Cf. Bonaventure, *Vie de saint François d'Assise, op. cit.*, p. 89-103. Sur la défiance à l'égard du vin et la condamnation de l'ivresse dans l'*Ovide moralisé*, voir: Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé, op. cit.*, p. 219-221.

à eux « manibus et verbis », par leurs actes et leurs paroles, donc ils sont dignes de lui appartenir<sup>120</sup>. La découpe particulière du texte cité dans la glose déplace donc la focalisation du discours du motif de la mort à celui de la justice. En outre, le texte cité dans notre glose fait l'objet d'une interpolation, enregistrée dans certaines variantes de la Vulgate: « iniustitia mortis acquisitio »<sup>121</sup>. Enfin, la *Glossa Ordinaria*, qui enregistre la version interpolée du texte biblique, donne en commentaire interlinéaire à *perpetua est*: « idest a perpetua morte liberat » et à *mortis est acquisitio*: « idest morte punitur aeterna » (t. III, fol. 36v). La glose cite donc une version particulière du texte biblique, découpé d'une façon signifiante afin de mettre en opposition les règnes de la justice et de l'injustice, celle-ci conduisant l'homme à la mort éternelle, celle-là l'en préservant. Ainsi découpée, la citation biblique entre donc dans un jeu d'échos particulièrement fertile avec le texte de l'*Ovide moralisé*.

Dans une perspective eschatologique, l'*Ovide moralisé* propose ensuite une évocation du Jugement dernier (v. 1032-1043). Ce glissement du satirique vers l'anagogique est intéressant parce qu'il témoigne du fait que la tentation satirique est parfois étouffée par la surimposition du registre édifiant; ainsi, l'*Ovide moralisé* se fait le théâtre d'une hésitation entre le discours moral et anagogique d'une part, et la charge satirique d'autre part, dont la violence se trouve contenue par un retour fréquent à l'enseignement chrétien. La glose suit de très près ces allers-retours. Elle propose en effet quatre citations dont la dimension anagogique est très nette:

- La citation de Is 10.1, qui résonne *a priori* comme une malédiction lancée contre les injustes typique de l'agressivité verbale des

<sup>120</sup> Sg 1.13-16 (Vulgate): « quoniam Deus mortem non fecit nec laetatur in perditione vivorum creavit enim ut essent omnia et sanabiles nationes orbis terrarum et non est in illis medicamentum exterminii nec inferorum regnum in terra / iustitia enim immortalis est impii autem manibus et verbis arcessierunt illam et aestimantes illam amicum defluerunt et sponsonem posuerunt ad illam quoniam digni sunt qui sunt ex parte illius. »

<sup>121</sup> *Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam Versionem ad codicum fidem*, XII, *Sapientia Salomonis Liber Hiesu filii Sirach*, éd. Abbatia pontificia Santi Hieronymi in urbe Ordinis Sancti Benedicti, Rome, Typis polyglottis Vaticanis, 1964, p. 25. On trouve également cette interpolation dans la *Vetus Latina: Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, 11/1, *Sapientia Salomonis*, éd. Walter Thiele, Freiburg, Herder, 1977, p. 264.

prophètes, est en fait interprétée par la *Glossa Ordinaria* dans une perspective anagogique, en référence au Jugement dernier, jour où les impies seront jugés pour leurs actes: «Anagoge. Omnis hereticus iniquitatem scribit [...]. Quid ergo facient in die iudicii [...]? E contra calamitas hereticorum de longe venit, multo tempore praeparata. Ad quem fugient cum fictum habeant Deum? [...]» (t. III, fol. 82v)<sup>122</sup>

- La citation de Is 11.3-4 est un oracle du prophète annonçant la venue du nouveau David – dans lequel les Chrétiens ont reconnu l'avènement du Christ – et faisant l'éloge de sa justice et de son équité. L'écho à la description du Christ lors du Jugement dernier dans l'*Ovide moralisé* est très net: «Cis est drois juges qui donra, / A son general jugement, / A chascune ame loiaument / Selonc son fait et sa desserte» (v. 1034-1037).
- Les citations de Si 16.20 et 17.13 célèbrent l'omniscience divine, capable de pénétrer les cœurs des hommes.

Ainsi, la glose accompagne le mouvement du texte vernaculaire, qui oppose la corruption des juges humains et l'incorruptibilité du Juge divin. La figure du bon juge, Jésus-Christ, dont l'équité et l'omniscience sont célébrées, fournit un contraste saisissant avec les mauvais juges, représentants de la justice terrestre. Comme le texte français revient au registre satirique («Mes li faultz juge d'orendroit [...]», v. 1044), la glose l'accompagne en proposant deux citations supplémentaires: Si 20.31 et Mi 7.3, dénonçant la corruption des élites, qui se laissent acheter et réclament des présents pour faire le bien, par opposition au Christ («Celui ne puet l'en decevoir / Ne corrompre por nul avoir», v. 1041-1042). Alors que l'*Ovide moralisé* entame ensuite une critique des riches et des puissants écrasant «la gent menue» (v. 1048-1064), la glose fournit une citation de Si 13.28 mettant en lumière le pouvoir excessif des riches: «Diues loquitur et omnes tacent». Enfin, la longue citation tirée d'Habacuc (1.2-3, 13-14, 4) fait entendre la voix du prophète interpellant Dieu face à l'horreur des crimes commis par le peuple d'Israël; la mise en scène d'un dialogue

<sup>122</sup> Notre traduction: «Anagogiquement. Tout hérétique écrit l'injustice [...]. Que feront-ils donc au jour du jugement? [...] Et en face, le malheur des hérétiques vient de loin, préparé depuis longtemps. Auprès de qui se réfugieront-ils, étant donné qu'ils ont un faux Dieu?»

entre le prophète et Dieu témoigne du fait que le prophète est l'envoyé de Dieu, son porte-parole auprès d'Israël. Ainsi, par l'intermédiaire de cette citation, la glose laisse entendre que l'auteur de l'*Ovide moralisé*, lorsqu'il tient un discours satirique contre les forfaits de ses contemporains, est aussi un envoyé de Dieu. En assimilant le satiriste au prophète, cette citation contribue à l'élaboration de l'*ethos* du satiriste et à la légitimation de sa parole, qui a d'autant plus besoin d'être légitimée qu'elle est une parole critique et agressive adressée à des individus puissants (les juges, les riches). La référence scripturaire aux prophètes joue donc un rôle essentiel pour assurer l'autorité du discours satirique déployé dans l'*Ovide moralisé*.

## LES GÉANTS (V. 1065-1202)

La section de l'*Ovide moralisé* consacrée à la mort des Géants et aux trois expositions de la fable (évhémériste, historique, morale) ne fait l'objet, outre les rubriques et citations des *Métamorphoses*, que de deux citations tirées de la Genèse qui viennent simplement confirmer le propos développé dans le texte français en indiquant la référence des passages bibliques correspondants, sans proposer de développements propres ou d'élargissements originaux. La glose 1070 (Gn 6.4) apporte à l'évocation des «jaiant» (v. 1070) de la fable ovidienne un éclairage biblique et souligne la concordance entre le mythe païen et l'histoire chrétienne. De même, la glose 1157 (Gn 11.4) cite un passage de l'épisode de la tour de Babel, au moment où l'*Ovide moralisé* évoque pour établir un parallèle entre celui-ci et le mythe des Géants. Dans les deux cas, les gloses font donc simplement écho au travail d'*accordance* accompli par le texte français : elles confirment l'assimilation du mythe païen et de l'histoire chrétienne en fournissant les références scripturaires permettant, à la manière d'un appareil exégétique, de confirmer l'entreprise d'allégorie christianisante menée par l'auteur de l'*Ovide moralisé*.

Notons par ailleurs que l'on pourrait s'étonner que l'exposition morale (v. 1185-1202) du mythe des Géants n'ait pas été glosée, alors que l'on a constaté jusqu'ici l'intérêt tout particulier du glosateur pour la dimension morale du texte français. Cela peut sans doute s'expliquer par la brièveté et le caractère, pour ainsi dire, autosuffisant, de cette exposition, mais surtout par la proximité immédiate d'une glose morale très fournie développant le thème de la corruption généralisée du monde (glose 1213), que nous analysons dans la section suivante.

## LE CONSEIL DES DIEUX (V. 1203-1270)

Ce court passage, composé de deux sections distinctes (la colère de Jupiter et la convocation de son conseil; la description de Jupiter siégeant en son palais, entouré de son conseil) et clairement articulées par la présence d'une lettrine dans les manuscrits au vers 1243, fournit un exemple parfait des deux tendances principales de la glose à l'*Ovide moralisé*: la mise en valeur de la dimension tropologico-satirique du texte français, et la confirmation de son travail d'*acordance* entre le mythe païen et l'histoire chrétienne.

Ainsi, la première section narre la colère de Jupiter devant le spectacle de la corruption du monde par le péché, et la décision qu'il prend conséquemment de réunir le conseil des dieux (v. 1213-1242). Ce passage s'ouvre sur une énumération des vices mondains (v. 1213-1228), largement amplifiée à partir du seul vers Ov., *Mét.* 1, 163: «Quae pater ut summa uidit Saturnius arce». Sans relever *stricto sensu* du registre satirique, cette amplification y tend – entre autres par une inscription incidente dans le temps présent («qui touz jors empire», v. 1218) et par la mise en scène d'un narrateur assumant la responsabilité de son jugement moral («ce m'est vis», v. 1224) –; elle illustre la tentation satirique à laquelle l'auteur de l'*Ovide moralisé* est soumis, et que le glosateur accompagne, voire accentue volontiers. Dans le manuscrit *A<sup>1</sup>*, la glose 1213 fournit une grappe de trois citations tirées du prophète Jérémie dénonçant le règne du mensonge et de l'adultère (Jr 8.5-6; 23.10; 9.2-3), en exploitant avec profit le principe de la glose par mot-clé: au lexème français *avoutire* (v. 1217) correspondent les versets «Adulteris repleta est terra» (Jr 23.10) et «Omnes adulteri sunt» (Jr 9.2). Dans les manuscrits *F* (fol. 8rb), *G<sup>1</sup>* et *G<sup>3</sup>*, la glose 1213 présente une citation de Sg 14.24-26, que la glose du manuscrit *A<sup>1</sup>* avait déjà citée dans la marge inférieure, sous le vers 887 (*cf.* glose 919). Il faut cependant noter que, dans la glose 1213, le texte biblique est détourné de son contexte d'origine: alors que le passage du livre de la Sagesse constitue une charge contre l'idolâtrie – sens dans lequel le glosateur du manuscrit *A<sup>1</sup>* l'avait cité en regard de la dénonciation du culte divin rendu à Jupiter, roi de Crète, dans le texte vernaculaire –, la citation sert ici à dénoncer le triomphe des vices dans l'Âge de fer. De manière très emblématique, cela se traduit, sur le plan syntaxique, par la découpe du texte cité: *Alius alium etc.* semble être le

début de la phrase, alors qu'il s'agit en fait d'une proposition détaillant les vices actuels, coordonnée par la conjonction *sed* avec la proposition précédente où sont décrites les vertus anciennes, désormais disparues: «*neque vitam neque nuptias mundas iam custodiunt sed alius alium per invidiam occidit aut adulterans contristat*» (Sg 14.24). Or, la citation que l'on trouve à la glose 1213 gomme la balance entre la vertu passée et le vice actuel et, ce faisant, elle gomme aussi les causes alléguées par le texte biblique à la corruption présente, à savoir le culte des idoles: «*aut enim filios suos sacrificantes aut obscura sacrificia facientes aut insaniae plenas vigiliis habentes*» (Sg 14.23) En d'autres mots, le glosateur n'hésite pas, en citant le texte biblique de manière sélective, à le détourner de son sens originel (une dénonciation de l'idolâtrie) pour le faire coller au propos du texte vernaculaire: un catalogue des vices mondains – répondant ainsi à la tentation satirique de l'*Ovide moralisé*.

La deuxième section n'est pas narrative, mais descriptive: elle donne à voir la Voie lactée et la figure de Jupiter siégeant en son palais, entouré du conseil des dieux (v. 1243-1270). La glose 1262 est une grappe constituée de citations de Ap 4.2, 4, 5, 6, 10 et de Dn 7.9-10, à la faveur desquelles une correspondance est établie entre le trône de Jupiter et le trône de Dieu. Ce faisant, le glosateur prolonge le travail de christianisation des motifs païens entamé par l'*Ovide moralisé*: «Notre auteur change ce passage en lui donnant un caractère chrétien: il décrit la divinité telle qu'il se la représente, entourée des anges et des saints qui doivent leur "siège" à leurs mérites et à la grâce divine.»<sup>123</sup> Notons que, dans la description qu'en donne l'Apocalypse, le trône de Dieu est entouré de vingt-quatre trônes, traditionnellement interprétés comme représentant les douze tribus d'Israël et les douze apôtres. Or, cette perspective typologique est, de manière exemplaire, également explorée, au sein de la glose, à travers le dialogue entre les livres vététotestamentaire de Daniel et néotestamentaire de l'Apocalypse. Enfin, la glose 1267 (Job 26.11) fournit un écho scripturaire au texte vernaculaire, le tremblement des colonnes célestes répondant aux vers 1267-1268: «Et en ce crollement ensamble / Li cieulz, la terre et la mer tramble.» On constate donc encore une fois comment la glose légitime et approfondit, par la référence scripturaire, le principe d'*acordance* entre le texte ovidien et le texte biblique qui a guidé la rédaction de l'*Ovide moralisé*.

<sup>123</sup> Joseph Engels, *Études sur l'Ovide moralisé*, op. cit., p. 108.

## LYCAON (V. 1271-1788)

La fable de Lycaon se déploie en deux temps: d'abord la fable de Lycaon proprement dite (v. 1271-1388) et ses expositions successives (v. 1389-1614), puis l'exposition (v. 1615-1788) du Palais de Jupiter et de la Voie lactée, évoqués précédemment (v. 1243-1270) et qui sont respectivement ramenés au Royaume des Cieux et à la vie de vertu qui y mène.

### La confirmation de l'acordance de la fable païenne à l'histoire chrétienne

L'intérêt du glosateur pour les expositions selon l'histoire chrétienne<sup>124</sup> se limite à la simple confirmation du propos par le renvoi aux passages bibliques correspondants. La glose \*1464 fournit une citation de Gn 6.1 destinée à donner la référence scripturaire explicitement appelée par le texte: «Moÿsés vait recordant» (v. 1464). La glose 1485 propose une citation de Ps 13.2 donnant à voir Dieu penché sur la terre, observant les hommes, en écho aux vers suivants:

Tant firent de malz, ce m'est vis,  
Que de lor vie honteuse et vilz  
Sont jusqu'au ciel outre les nues  
Devant Dieu les clamors venues (v. 1485-1488)

La glose 1498, citation de Gn 6.7 appelée par le texte vernaculaire («se l'Esriture ne ment», v. 1496), apporte une retouche superficielle au texte biblique. Elle remplace en effet le pronom anaphorique *eos* par le substantif *hominem*, ce qui correspond bien au sens du verset Gn 6.6, mais exclut du repentir divin le reste de la Création: «Paenitet me fecisse hominem.»<sup>125</sup> Cette modification du texte biblique remplit deux fonctions: elle en permet la compréhension hors-contexte puisqu'elle explicite le référent d'un pronom qui serait, sans cela, dépourvu de signification; en

<sup>124</sup> L'exposition, courant des vers 1462 à 1567, ramène la fable païenne à l'histoire chrétienne du Déluge, de l'Incarnation et du Massacre des Innocents. Elle est introduite par les vers 1462-1463: «La fable et la devine page / Se vont, ce m'est vis, acordant.»

<sup>125</sup> À comparer avec le texte de la Vulgate (Gn 6.6-7): «paenituit eum quod hominem fecisset in terra et tactus dolore cordis intrinsecus delebo inquit hominem quem creavi a facie terrae ab homine usque ad animantia a reptili usque ad volucres caeli paenitet enim me fecisse eos.»

concentrant le repentir divin sur la seule créature humaine<sup>126</sup>, elle oriente le propos du verset biblique dans la direction essentiellement topologique de l'*Ovide moralisé* et fournit donc une justification au Déluge comme châtiment du péché humain. La glose 1519 offre une citation de Ba 3.38 ainsi qu'un renvoi à l'épître de Paul aux Philippiens, Ph 2.7-8. Cette grappe présente, selon le principe typologique de dialogue entre l'Ancien et le Nouveau Testament, deux versets répondant à l'évocation de l'Incarnation du Christ (v. 1519-1523). En effet, la citation de Baruch parle de la Sagesse, mais est interprétée par certains exégètes patristiques comme une annonce de la venue du Christ<sup>127</sup>. Ainsi, les gloses font écho au travail d'*acordance* entre la fable païenne et l'histoire chrétienne accompli par l'*Ovide moralisé*; dans cette perspective, elles fournissent une sorte d'édition commentée du texte, présentant au lecteur un réseau de citations et de renvois bibliographiques confirmant, contextualisant ou approfondissant les informations contenues dans l'*Ovide moralisé*.

### Des gloses réparties dans la fable et dans l'exposition

Contrairement à ce que nous avons observé jusqu'à présent, le mythe de Lycaon présente des gloses réparties en face des expositions, mais aussi en face de la fable. L'attention du glosateur ne se porte donc plus exclusivement sur les allégorèses, puisqu'on trouve, dans la fable, une très importante grappe de gloses portant sur le thème de la corruption généralisée du monde par le vice (gloses \*1282, 1282 et 1288), ainsi que, dans le manuscrit *A'* seulement, une glose de moindre importance portant une nouvelle fois sur le discours moral du règne du péché (glose \*1323). Nous donnons les références des citations dans l'ordre dans lequel elles apparaissent dans le manuscrit *A'*:

- glose \*1282: Augustin, *In Iohannis Evangelium Tractatus CXXIV*, XII, 13.
- glose 1282: Mi 7.2; Ps 13.1; Eccl 7.21; Jr 6.13, 15, 21.

<sup>126</sup> La question du repentir de Dieu est importante aux yeux de l'auteur de l'*Ovide moralisé*, qui la traite aux vers 1508-1518. Voir: «Notes critiques», *L'Ovide moralisé*, *op. cit.*, p. 346-347.

<sup>127</sup> *La Bible: traduction œcuménique* [1988], 9<sup>e</sup> éd., Paris / Villiers-le-Bel, Cerf / Société biblique française, 2000, p. 2261, note f.

- glose 1288: *Decret. Grat.* II, causa 1, q. 1, c. 18; *Decret. Grat.* I, dist. 82, c. 4; 1 Co 5.6-7; Ps 17.26-27; *Decret. Grat.* I, dist. 45, c. 17; Juvénal, *Saturae* II, 78-81.
- glose \*1323: Juvénal, *Saturae* II, 8-9; Na 3.1, 14-16.

Comment expliquer la présence d'une glose si fournie en face de la fable? La glose alimente une idée présentée en détail dans la fable (v. 1280-1283 à propos des Géants, v. 1291-1299 en général, avec une tonalité proverbiale), à savoir que le mal est contagieux et qu'il faut donc le couper à la racine pour qu'il ne se répande pas. Or, cette idée, qui ressemble d'ailleurs fort à un commentaire moral greffé à la fable – mais qui est en réalité une amplification de *Mét.* I, 190-191 –, n'est pas reprise dans les différentes expositions de la fable; il est donc nécessaire que le glosateur la commente directement dans la fable. Ceci explique la présence d'une glose en face de la fable, mais ne rend pas compte de sa richesse. Nous envisageons trois hypothèses:

- La glose sert à justifier les châtements divins infligés à Lycaon (par sa métamorphose) et à l'humanité tout entière (par le Déluge)<sup>128</sup>. Ainsi, la glose alimente une forme d'édification nourrie par la «pastorale de la peur»<sup>129</sup> – peur du châtement divin ou peur de l'enfer, comme nous le voyons ailleurs.
- La glose est fondamentalement orientée vers l'amplification du discours tropologique de l'*Ovide moralisé*, dont nous avons déjà constaté à de nombreuses reprises qu'il était celui qui recueillait principalement l'attention du glosateur au sein du texte vernaculaire. L'abondance des gloses présentes confirme donc nos observations, à savoir l'intérêt maximal du glosateur pour les vers observant l'état de corruption du monde.

<sup>128</sup> La métamorphose de Lycaon et le Déluge sont en effet explicitement liés par l'*Ovide moralisé*, v. 1794 *sqq.*, et par Ov., *Mét.* I, 240-241: «Une seule maison a été frappée; mais plus d'une maison était digne de périr.»

<sup>129</sup> Cf. Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII-XVIII siècles)*, Paris, Fayard, 1983, p. 365-623 (Troisième partie: «La pastorale de la peur»). Sur l'alternance entre douceur et rudesse que le prédicateur doit veiller à ménager dans son sermon, voir: Jacques de Vitry, Prologue des *Sermons pour la multitude ou selon la condition des personnes*, trad. Marie-Claire Gasnault, dans *Prêcher d'exemples. Récits de prédicateurs du Moyen Âge*, éd. Jean-Claude Schmitt, Paris, Stock, 1985, p. 41-67, ici p. 48-49.

- Dans la suite de l'hypothèse précédente, l'*Ovide moralisé* nous semble faire ici une nouvelle fois l'objet de développements proprement satiriques. Ainsi, la glose accompagne l'éclosion du blâme (*vituperium*) au sein du texte édifiant en l'appuyant et en légitimant la voix du satiriste par la référence aux autorités scripturaires, essentiellement prophétiques.

### Une perspective essentiellement tropologico-satirique

Ici comme ailleurs, l'intérêt du glosateur va principalement aux passages de l'*Ovide moralisé* porteurs d'un discours tropologique. Paradoxalement, l'exposition morale de la fable de Lycaon (v. 1568-1614) n'est pas glosée, à l'exception d'un renvoi à une fable ésoquique : « Esopus de lupo et agno » (v. 1568). C'est un lien intertextuel très intéressant du fait de la nature à la fois tropologique et allégorique de l'apologue animalier : en effet, il impose une lecture édifiante de l'exposition morale et révèle le caractère métaphorique de la figure du loup vorace mise en scène dans le texte français, empruntée au registre satirique le plus traditionnel qui soit<sup>130</sup>. Cette glose met donc en lumière le lien organique unissant la tropologie, la satire et l'allégorie. Par ailleurs, le caractère succinct de la glose tient sans doute au fait que la valeur morale de l'épisode de Lycaon est, d'une part, suffisamment appuyée par le texte français déviant vers le registre satirique, et que, d'autre part, elle a déjà fait l'objet d'une glose abondante au niveau de la fable.

En effet, les gloses \*1282, 1282 et 1288<sup>131</sup> font écho au regret que Jupiter exprime de ne pas s'être préoccupé de la rébellion des Géants avant qu'elle ne se généralise (cf. v. 1271-1283), et s'articulent autour de deux

<sup>130</sup> Comme le suggère Ana Pairet, la dimension satirique de l'exposition morale de la figure de Lycaon est soulignée dans le texte français par le choix des mots : « The poet attributes yet another meaning (“autre sens”) to the fable by comparing the character to a wolf who “escorce” (skins), “desrobe” (steals from), “despoullé” (fleeces) and “devore” (devours) the poor. Among these verbs only the last denotes animal ferocity, suggesting that the true target of the comparison is human society. » Ana Pairet, « Recasting the *Metamorphoses* », *op. cit.*, p. 100.

<sup>131</sup> Séparées dans l'édition de Jean-Baptiste Guillaumin pour des raisons de clarté, les gloses forment, dans les manuscrits, une seule grappe portant sur le début du discours de Jupiter (v. 1271 *sqq.*) dans le manuscrit *A*<sup>1</sup> et, plus spécifiquement, sur le vers 1282 « Mes or n'est il nulz qui bien face », signalé par un pied-de-mouche, dans les manuscrits *F* (fol. 8va), *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup>.

idées fortes: le monde, corrompu par le vice, est soumis au règne hégémonique du mal, et le mal doit être coupé à la racine pour éviter la contagion du péché. La première idée est appuyée par diverses autorités bibliques et, dans le seul manuscrit *A*<sup>1</sup>, une citation du traité exégétique d'Augustin, *In Iohannis Evangelium Tractatus CXXIV*. Parmi les versets bibliques cités, nous trouvons Eccl 7.21, les prophètes Mi 7.2 et Jr 6.13, 15, 21, ainsi que le Ps 13.1, classé par les exégètes parmi les psaumes d'« exhortations prophétiques [...] assorties d'oracles, de promesses et de menaces » qui « dénoncent la perversion et l'impiété »<sup>132</sup>. La glose fournit un appui scripturaire et patristique au tableau des vices établi par Jupiter, en puisant en particulier dans les livres prophétiques, qui regorgent d'admonestations et de reproches véhéments adressés à Israël. On reconnaît d'ailleurs, dans l'extrait cité de Jr 6.13, les inflexions médiévales de la revue des états et de la satire contre le clergé: « A minore usque ad maiorem omnes auaritia student; a propheta usque ad sacerdotem omnes faciunt dolum » (glose 1282). La perspective tropologique de ce passage de la fable est donc largement soulignée par la glose, qui prépare le jaillissement du registre satirique dans son exposition morale (cf. 1568-1614). Il n'est d'ailleurs pas anodin de signaler que le verset Mi 7.2 avait déjà été cité, dans la glose des manuscrits *F* (fol. 7ra), *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup>, en regard de la fable de l'Âge de fer (glose \*992), unissant les deux passages dans une même intention satirique. La deuxième idée forte, celle de la nécessité de couper le mal à la racine, est également appuyée par plusieurs citations, parmi lesquelles le *Décret* de Gratien, *auctoritas* apportant une caution juridique au châtement divin par l'exploitation du motif de la maladie et sa contagion, en écho aux vers 1291-1299, mais aussi du motif du troupeau contaminé par un seul mouton malade (« ex una ouea morbida uniuersus grex inficitur »). Le *Decret. Grat.* I, dist. 45, c. 17 propose en effet une réflexion sur l'idée qu'un seul pécheur contamine l'entière de la communauté chrétienne et que cela justifie donc le fait que la colère de Dieu s'abatte sur l'entière de la communauté pour le péché d'un seul. Ce faisant, Gratien dénonce la corruption des *sacerdotes* qui, pour préserver leur réputation, négligent de dénoncer les corrompus et laissent donc la corruption gagner la communauté tout entière par contagion. Cet extrait du *Décret* mobilise donc deux imaginaires devenus parfaitement topiques dans le registre satirique médiéval: l'hostilité du loup à l'égard du mouton, et la

<sup>132</sup> *La Bible: traduction œcuménique, op. cit.*, p. 1282.

responsabilité du pasteur à l'égard de ses ouailles – annonçant le développement de ces deux motifs dans l'exposition morale de la fable de Lycaon : «Tuit sont leu glouz et ravissables, / Si sont ore les plus isniaux / De courre sus a lor agniaux» (v. 1594-1596) ; «Tuit sont larron et robeour / [...] Et li paistre sont li piour!» (v. 1585-1590) On trouve encore, pour soutenir l'idée de la contagion du péché, une citation de 1 Co 5.6-7 exploitant l'image du levain donnant du goût à tout le pain<sup>133</sup>, une citation de Ps 17.26-27 affirmant la justice de Dieu, juste avec le juste, retors avec le retors, et une référence aux *Satires* de Juvénal pour clôturer la grappe, qui confirme, si le doute subsistait encore, que ce passage de l'*Ovide moralisé* relève bien, aux yeux du glossateur, du registre satirique.

Dans le manuscrit *A'* seulement, le constat de la corruption du monde est une nouvelle fois souligné un peu plus loin, face aux vers 1323-1324 : «Tant est li mondes plains de vice, / De traïson et de malice.» La glose \*1323 cumule une citation de Juvénal, *Saturae* II, v. 8-9 et de Na 3.1. Au début de sa deuxième satire, Juvénal s'en prend à l'hypocrisie des puissants qui, sous couvert d'un stoïcisme feint, s'adonnent à la débauche (cf. v. 1-63) ; cette condamnation de l'hypocrisie se traduit, dans les vers cités, par l'oxymore *tristibus obscenis*, «des obscènes austères». Au lecteur averti, la citation de cet extrait des *Satires* de Juvénal suggère donc, outre la signature satirique du passage, l'introduction du thème spécifique de l'hypocrisie, ce qui préfigure la conclusion de l'exposition satirico-morale de la figure du loup vorace dans l'*Ovide moralisé* : «Si pallient lor mauvestié / Sous l'ombre de fainte pitié» (v. 1603-1604). La citation du prophète Nahum est un extrait du verset 3.1, malédiction lancée contre la ville de Ninive pleine de vices. Cette ville, dont la débauche et le châtement divin sont appelés à devenir exemplaires («ponam te in exemplum», Na 3.6), ne peut manquer d'évoquer le sort de Lycaon, qui servira d'exemple du châtement de Jupiter à destination de l'humanité avant le Déluge. Ainsi, la glose fonctionne comme une prolepse au récit de l'*Ovide moralisé* et invite à la lecture de la fable à la lumière de l'Écriture sainte. Signalons que le constat de la corruption du monde est encore appuyé par la glose 1485, où la voix du prophète Jérémie se lamentant de la constance d'Israël dans le péché (Jr 8.5-6) – qui se confond avec celle de Dieu

<sup>133</sup> La glose cite 1 Co 5.6-7, alors que le chapitre 17 du *Décret* cite 1 Co 5.5. On voit donc comment la compilation d'une grappe de gloses peut fonctionner par références croisées en développant un réseau de citations profondément intégré.

puisque le prophète est le porte-parole de ce dernier – renforce la voix de l'auteur de l'*Ovide moralisé*, engagé en tant que sujet éthique critiquant les vices de l'humanité: «Tant firent de malz, ce m'est vis» (v. 1485).

Dans l'exposition du Conseil de Jupiter, l'*Ovide moralisé* interprète les *damedieux* comme les saints et profite donc de l'occasion fournie par le long passage satirique qui précède pour mettre en scène l'opposition entre les saints et les pécheurs, les purs et les impurs. Le glosateur ne consacre pas moins de cinq gloses à cette allégorèse. Les gloses 1713 et 1717 accompagnent l'exposition morale de la *Voie lactée* (cf. v. 1713 *sqq.*), interprétée – conformément à l'imaginaire élaboré dans la littérature des voies de Paradis<sup>134</sup> – comme le chemin «d'ignocence et de purté» (v. 1715) qui mène au paradis. Elles citent Ps 23.3-4 et Ps 14.1-3 pour expliquer le chemin menant à la montagne du Seigneur («in montem Domini», «in monte sancto tuo»), selon une lecture morale de ces versets parfaitement conforme au discours édifiant de l'*Ovide moralisé* et attestée dans la *Glossa Ordinaria* – la glose marginale à *Quis ascendit* note: «Determinat quibus virtutibus praediti sunt in Ecclesia»; la glose marginale à *Quis stabis* note: «Hiero. Multi enim ascendunt qui non permanent» (t. II, fol. 241r)<sup>135</sup>, permettant par ailleurs de comprendre la variante *tenir* (manuscrit *D'*) au lieu de *venir*<sup>136</sup>. Après le développement tropologique de la métaphore du *chemin lacté*, l'*Ovide moralisé* dévie vers un bref excursus à teneur satirique:

Mes je ne voi, se Dieux me voie,  
Nul qui mes tiengne ceste voie:  
Tuit sont nuisable et ort et vis. (v. 1723-1725)

La glose 1723 puise dans le réservoir de la littérature prophétique pour appuyer ce passage satirique et donne une citation de Is 57.1 consistant

<sup>134</sup> Cf. Fabienne Pomel, *Les voies de l'au-delà et l'essor de l'allégorie au Moyen Âge*, Paris, Champion, 2001, p. 55-140; Mattia Cavagna, *La vision de Tondale et ses versions françaises (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles). Contribution à l'étude de la littérature visionnaire latine et française*, Paris, Champion, 2017, p. 372-381.

<sup>135</sup> Notre traduction: «Détermine de quelles vertus ils sont pourvus dans l'Église»; «Jérôme. Beaucoup la gravissent en effet sans s'y maintenir.»

<sup>136</sup> Le texte édité est: «[...] Qui la velt venir, / Le chemin lacté doit tenir» (v. 1713-1714). La variante s'explique bien entendu par un simple saut du même au même, mais elle fait sens également dans la perspective exégétique de la *Glossa Ordinaria*: le plus difficile en effet n'est pas de venir là, mais de s'y tenir en persistant dans la vertu.

en une lamentation sur la mort des justes : « Iustus perit; et nemo est qui recogitet in corde suo [...] ». L'*Ovide moralisé* affirme ensuite que le monde est sauvé de la destruction grâce aux justes, c'est-à-dire aux saints (cf. v. 1742-1750). Portant sur les vers 1747 (« Par ceulz est li mons soustenus ») et 1751 (« Le mont soustienent li prodome »), la glose 1747 donne une citation de Is 5.2, accompagnée d'une glose que l'on retrouve dans la *Glossa Ordinaria* : « Saepiuit Dominus uineam suam et uallauit. Glo. : Per uineam ecclesia notatur et per saepes merita iustorum. » Les saints, clôture de la vigne<sup>137</sup>, revêtent donc une importance capitale dans l'économie du salut – ce qui explique que le glosateur ait donné à plusieurs reprises des références à la littérature hagiographique en marge du mythe des Âges du monde.

Enfin, la glose 1765 commente l'opposition entre les rares « saint prodome » et la masse des « faulz beguins ypocrites » (cf. v. 1761-1771) en donnant une grappe constituée de Jr 6.13 – déjà cité par le manuscrit *A*<sup>1</sup> dans la longue grappe d'inspiration satirico-tropologique (glose 1282), dans une perspective similaire donc –, de Jr 8.8 et, dans le seul manuscrit *G*<sup>3</sup>, d'un renvoi aux *Satires* de Juvénal. La compilation dans cette grappe de deux citations de Jérémie et d'une référence à Juvénal témoigne de l'association de la satire et de la littérature prophétique dans la pensée médiévale<sup>138</sup>. Le glosateur exprime une condamnation générale du monde, où la corruption a gagné toutes les classes sociales, y compris le clergé : « A minore usque ad maiorem omnes auaritia student; a propheta usque ad sacerdotem omnes faciunt dolum. » La glose met particulièrement en valeur le thème du mensonge et de la fausseté, en écho à la condamnation de la foi affectée des « faulz beguins ypocrites » (v. 1764) dans l'*Ovide moralisé*. Ainsi, le renvoi bibliographique à l'auteur antique est imprécis (« Iuuenalis Satira etc. »), mais, comme le suppose l'éditeur, c'est probablement à la deuxième satire qu'il est plus particulièrement fait référence ici, dont le début est consacré à la dénonciation de l'hypocrisie des puissants qui, sous couvert d'un stoïcisme feint, s'adonnent à la débauche (cf. v. 1-63). De l'hypocrisie des débauchés romains à celle des dévots du Moyen Âge, il n'y a qu'un pas, que Guillaume de Conches franchit en commentant Juvénal : « In hac satira reprehendit eos Iuuenalis

<sup>137</sup> La métaphore de la vigne sera à nouveau exploitée plus loin à travers une autre citation tirée du prophète Isaïe (glose 2867).

<sup>138</sup> Cf. p. 679-684.

qui mentientes religionem, sub specie religionis alios reprehendunt cum ipsi vivant peiores reprehensis.»<sup>139</sup> Destinée à guider le lecteur de l'*Ovide moralisé*, la glose du manuscrit *G*<sup>3</sup> signale donc qu'au sujet de la critique de l'hypocrisie, il convient de consulter les *Satires* de Juvénal. La glose *moraliter* de la *Glossa Ordinaria* fournit d'ailleurs, en commentaire au verset Jr 6.13, des remarques très hostiles au mauvais clergé :

*A mi*: Hic ponitur occasio dicti mali, quae est malitia clerici, ut predictum est de qua dicitur: *A mi* .s. clerico habente solum tonsuram. *Usque ad*: qui habet pontificalem dignitatem  
*Omnes aua. stu.*: quia per diuersas cautelas pecunias extorquent  
*Et a prophe. etc.*: idest, a simplici predicatore usque ad curam habentem<sup>140</sup>

La *Glossa Ordinaria* propose une lecture du verset de Jérémie dans la plus pure tradition de la satire contre le clergé, où l'ensemble de la hiérarchie ecclésiastique est condamné – du plus modeste clerc jusqu'au pape – pour son avarice et son goût du lucre<sup>141</sup>. La critique des dévots hypocrites dans l'*Ovide moralisé* est donc largement amplifiée en une charge contre les mauvais clercs, et l'interprétation satirique du passage est imposée sans équivoque par la glose<sup>142</sup>.

La dernière exposition du Conseil de Jupiter (v. 1772-1788) présente les purs dans l'attente du Jugement dernier. Ils représentent la solution

<sup>139</sup> Guillaume de Conches, *Glosae in Iuvenalem*, éd. Bradford Wilson, Paris, Vrin, 1980, p. 141. Notre traduction: « Dans cette satire, Juvénal critique ceux qui, contrefaisant la religion, adressent des reproches aux autres sous l'aspect de la religion, alors qu'ils vivent eux-mêmes en se comportant d'une façon pire que ceux à qui ils adressent des reproches. »

<sup>140</sup> *Biblia Sacra cum Glossa Ordinaria*, Venise, 1603, t. iv, col. 633-634. Notre traduction: « Ici nous est donné l'exemple d'une parole mauvaise, qui est la méchanceté du clerc, comme il a été mentionné précédemment, au sujet de quoi il est dit: *A mi.*, c'est-à-dire d'un clerc ayant seulement la tonsure; « qui a la dignité pontificale »; « parce qu'ils extorquent l'argent par diverses ruses »; « c'est-à-dire depuis le simple prédicateur jusqu'à celui ayant une cure ».

<sup>141</sup> Sur la satire contre le clergé, voir: Jean Batany, *Approches du « Roman de la Rose »*, *Ensemble de l'œuvre et vers 8227-12456*, Paris, Bordas, 1973, p. 105-108; *Id.*, *Scène et coulisses du « Roman de Renart »*, Paris, Sedes, 1989, p. 109-141, 225-229 et 239-244. Pour un répertoire des motifs topiques de la satire contre le clergé, voir: Henri Roussel, *Renart le Nouvel de Jacquemart Gielee. Étude littéraire*, Lille, Université de Lille III, 1984, p. 143-178.

<sup>142</sup> Nous reviendrons sur cette question, cf. p. 707-713.

alternative au règne du mal dans lequel l'humanité est plongée depuis la chute dans l'Âge de fer et le Pêché originel. En effet, l'*Ovide moralisé* raconte l'hésitation de Jupiter, qui envisage d'abord de détruire le monde par le feu, puis opte pour l'eau parce que le temps n'est pas encore venu pour l'anéantissement de toute vie (cf. 1843-1854). Ce ravissement de Jupiter est interprété, dans l'allégorèse chrétienne, comme une mise en relation typologique entre le Déluge et le Jugement dernier, entre Noé sauvant les animaux et Jésus sauvant les justes. La première solution au règne du péché – solution imparfaite – consiste dans le Déluge de l'Ancien Testament, alors que la deuxième solution, parfaite, réside dans le Jugement dernier promis par le Nouveau Testament (cf. ci-dessous glose \*1837 et 1851). La glose 1772, unie autour du thème de la fin des temps et du Jugement dernier, préfigure ce revirement jupitérien. En effet, alors que les citations des *Dialogues* de Grégoire et de Ps 11.2-4, 6 accompagnent au plus près le texte français – soulignant la rareté du *sanctus* et le règne généralisé du mensonge, et appelant à la destruction des impies par le Seigneur (ce qui permet à la fois d'annoncer et de justifier l'épisode à venir du Déluge, dans une perspective d'*acordance* entre le mythe païen et l'histoire chrétienne) –, la citation de Mt 13.24 évoque la parabole du bon grain et de l'ivraie («*Simile est regnum caelorum homini patri familias qui seminavit bonum semen in agro suo [...]*»), rompant ainsi totalement avec la logique des gloses \*1282, 1282 et 1288, qui affirmaient la nécessité d'abattre le mouton malade afin qu'il ne contamine pas le troupeau. Dans la parabole du bon grain et de l'ivraie, en effet, le maître ordonne à ses serviteurs de ne pas arracher l'ivraie par peur qu'ils arrachent également le bon grain, et d'attendre la moisson pour ramasser l'ivraie et la jeter au feu, puis ramasser le bon grain et le ranger dans le grenier; ainsi, les bons et les mauvais doivent rester ensemble jusqu'au Jugement, où ils seront distingués et séparés. Les vers 1774-1788 sont une transposition cryptée de la parabole :

Li demi dieu sont, sans doutence,  
 Tuit cil qui sont predestiné  
 A estre ou souverain regné  
 Et ne sont pas encor parfais,  
 N'encore n'ont par lor bien fais  
 Deservi celestial joie. (v. 1774-1779)

Les *damedieux* sont ceux qui sont prédestinés au Royaume des cieux mais ne sont pas encore parfaits et ne méritent donc pas encore d'y accéder.

Pour eux, le Seigneur se retient de laisser parler sa colère et de produire son châtement, c'est-à-dire qu'il s'interdit d'arracher l'ivraie :

Pour ceulz se tient Diex qu'il n'envoie  
Sa vengeance sor tout le monde,  
Qui tout destruite et tout confonde (v. 1780-1782).

Le Seigneur décide d'attendre jusqu'à la fin des temps et au Jugement dernier, afin que les *damedieux* soient mûrs, parfaits, et qu'ils ne puissent être confondus avec les mauvais et les impies :

Et croi, s'il fussent bien meür,  
Si qu'il peüssent asseür  
Et parfait, sans point de malice  
Et sans escherde de nul vice,  
Atendre le juge venant (v. 1783-1787).

Ainsi, le Seigneur pourra *confondre* les autres, les méchants, c'est-à-dire les distinguer des purs et les anéantir en les jetant au feu :

Dieux confondist le remanant. (v. 1788)

L'*Ovide moralisé* propose donc un dialogue subtil – que la glose vient éclairer – entre la fable et l'allégorèse, entre le Déluge et la promesse du Jugement dernier.

Une dialectique semblable se trouve déployée dans la glose 1708, qui cite imparfaitement Dn 7.9 :

Throni positi sunt et antiquus dierum sedit: uestimenta eius sicut nix alba, et capilli eius sicut lana munda.

Or, la Vulgate présente le texte suivant :

aspiciebam donec throni positi sunt et antiquus dierum sedit vestimentum eius quasi nix candidum et capilli capitis eius quasi lana munda.

En fait, la citation de Dn 7.9 est un hybride dû à une contamination avec le texte de Mt 17.2 : « [...] uestimenta autem eius facta sunt alba sicut nix [...] ». La proposition *vestmentum eius quasi nix candidum* (Dn 7.9) est remplacée dans la glose par la proposition tirée de l'Évangile de Matthieu, dans l'épisode de la Transfiguration de Jésus et de la Théophanie. Étant donné que cette variante n'est pas attestée dans la tradition manuscrite de la Vulgate (Rusch, t. III, fol. 240v; Weber, p. 1358), nous pouvons supposer que le remanieur de la version *x* de la glose l'a volontairement

créée en panachant Dn 7.9 et Mt 17.2 afin de souligner la correspondance typologique entre les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament et d'ainsi mettre l'accent sur l'Incarnation divine et l'accomplissement de la Nouvelle Alliance. L'hypothèse est crédible pour deux raisons. D'abord, le manuscrit *A<sup>1</sup>* cite également Dn 7.9-10 (glose 1262) sans intégrer cette variante; or, il ne paraît probable ni que l'archétype de la glose ait présenté une version panachée et que le copiste du manuscrit *A<sup>1</sup>* l'ait corrigée, ni que l'archétype ait présenté la version de la Vulgate et que le remanieur de la version *x* l'ait involontairement altérée par simple réminiscence automatique; il faut donc que ce dernier l'ait intentionnellement altérée. Ensuite, comme nous l'avons montré auparavant au sujet des vers 124-132 de l'*Ovide moralisé*, il se pourrait qu'un tel entremêlement de textes bibliques distincts destiné à mettre en valeur la Transfiguration du Christ ne constitue pas un cas unique<sup>143</sup> – et qu'il convienne donc de l'envisager comme un effet intentionnel et signifiant. Ajoutons que les copistes des manuscrits *F* (fol. 10vb), *G<sup>1</sup>* et *G<sup>3</sup>* ont placé la citation hybride de Dn 7.9 à hauteur du vers 1708, c'est-à-dire dans l'allégorèse, en regard de la description de Dieu siégeant sur son trône; le copiste du manuscrit *A<sup>1</sup>* a, quant à lui, placé la citation non hybride de Dn 7.9-10 à hauteur du vers 1249, c'est-à-dire dans la fable, en regard de la description de Jupiter siégeant en son Conseil. L'altération du texte biblique dans les manuscrits *F*, *G<sup>1</sup>* et *G<sup>3</sup>* pourrait donc obéir à la logique du dialogue entre la fable, comparée à l'Ancien Testament, et l'allégorèse, comparée au Nouveau Testament. C'est en effet dans l'allégorèse qu'est affirmée la vérité de la foi chrétienne éclairant l'*integumentum* de la fable et qu'est donc révélée la présence de Dieu derrière le masque de Jupiter, tout comme l'Incarnation du Christ et l'actualisation du Nouveau Testament donnent son sens véritable, selon la logique typologique, à l'*historia* de l'Ancien Testament<sup>144</sup>.

S'il faut naturellement prendre garde de ne pas proposer une analyse trop rigide, et donc inexacte, de la distribution des gloses entre la fable et

<sup>143</sup> Cf. p. 480-482.

<sup>144</sup> Rappelons la citation que nous avons déjà donnée de saint Augustin sur ce point: «Euacuatur namque in christo non uetus testamentum, sed uelamen eius, ut per christum intellegatur et quasi denudetur, quod sine christo obscurum atque adopertum est.» Augustin d'Hippone, *De utilitate credendi*, dans *Sancti Aurelii Augustini operum*, 6, 1, *op. cit.*, p. 13: III, 9.

l'allégorèse<sup>145</sup>, il semble possible que le glosateur ait exploité le principe de l'exégèse typologique pour éclairer la riche réflexion sur l'origine du mal et son châtement que propose l'*Ovide moralisé* dans les fables des quatre Âges, de Lychaon et du Déluge. Faisant résonner en écho les considérations sur la nécessité d'étouffer le mal à la racine pour éviter la contagion d'une part et d'autre part l'affirmation que c'est au Jugement dernier que les purs et les impurs seront séparés, le glosateur élabore une réflexion indépendante et authentiquement dialectique sur le problème du mal, qui s'inscrit à la fois dans une parfaite continuité avec le texte de l'*Ovide moralisé* et dans une certaine forme d'autonomie et d'originalité intellectuelles. Ainsi, la glose construit un discours à côté du texte vernaculaire, qui l'éclaire, l'enrichit et le met en perspective.

### LE DÉLUGE (V. 1789-1944)

Le mythe du Déluge présente, dans les manuscrits *F*, *G'* et *G<sup>3</sup>*, une suite de cinq gloses allégoriques françaises à valeur strictement tropologique: gloses 1908 (composée de trois sous-gloses), 1934 et 1944. En regard du début de la fable de Deucalion et Pyrrha, on trouve encore une sixième glose du même type (glose \*1947). Ces six gloses sont rassemblées en deux grappes (glose 1908 d'une part, gloses 1934, 1944 et \*1947 d'autre part), respectivement situées face aux vers 1908 et 1934 dans les manuscrits *F* (fol. 11vb) et *G'* (fol. 11rb et fol. 11va). Elles sont toutes séparées et régulièrement réparties sur les fol. XIIIrb et XIIIva du manuscrit *G<sup>3</sup>*. C'est donc à dire que, dans les trois manuscrits, elles sont mal placées, alors que, du fait de leur reprise au début de chaque glose, les mots-clés auxquels elles se rapportent sont très clairement identifiés: «Par les poissons sont entendus les mauvais qui se vertoillent en ceste mer comme poissons [...]». Notons par ailleurs que l'ordre des gloses ne respecte pas l'ordre d'apparition des mots-clés dans le texte vernaculaire. La série de gloses apparaît comme suit:

- glose 1908 «Par ceulx qui leurs ancrs fichent es prez verdoians sont entendus [...]»: dénonciation de l'attachement aux biens terrestres.
- glose 1908 «Par les poissons sont entendus [...]»: dénonciation des impies qui vivent dans les désirs charnels et asservissent les bons.

<sup>145</sup> La glose présente bien entendu des extraits du Nouveau Testament face à la fable et, inversement, des extraits de l'Ancien Testament face à l'exposition.

- glose 1908 « Par la balaine qui habite la ou les brebis soloient paistre est entendus [...] »: mise en garde contre le diable; dénonciation des loups rapaces.
- glose 1934 « Par les oyseaux sont entendus [...] »: dénonciation de l'attrait pour les biens terrestres, préférés à la contemplation des biens célestes.
- glose 1944 « Li paouroux sont cilz qui [...] »: dénonciation des mauvais prédicateurs et de l'effet de leur lâcheté sur les fidèles.
- glose \*1947 « Par la terre plentureuse puet estre entendu [...] »: dénonciation des cœurs des bons soumis aux tentations mondaines.

Ces gloses constituent donc un commentaire édifiant à valeur morale, inscrit dans la plus pure ligne tropologique de l'*Ovide moralisé*: condamnation de l'attachement aux biens terrestres et aux désirs charnels, mise en garde contre la négligence du salut, promotion de la doctrine du *contemptus mundi*.

Du point de vue formel, ces gloses font parfaitement concurrence à l'*Ovide moralisé*: « Noter puis par la vesteüre / Les bones mours et les vertus [...] » (v. 2338-2339). Elles ajoutent donc de la matière au texte vernaculaire en se coulant dans son modèle formel et en employant les mêmes tournures formulaires. Sur le fond, cette matière, nourrie des thèmes moraux chers à l'*Ovide moralisé*, est nouvelle – sauf exception<sup>146</sup> – sans être originale, mais elle est surtout remarquable parce qu'elle se trouve placée à un endroit stratégique: face à la fable, et non face à l'exposition. La glose alimente, précède même la tentation satirique de l'*Ovide moralisé*. Ainsi, la mention du couple *loup – brebis* chez Ovide (« Nat lupus inter oues », *Ov., Mét.* I, 304), traduite très fidèlement dans le texte vernaculaire (« Li leus noe entre les oëilles », v. 1928), entraîne l'introduction dans la glose du motif satirique du loup rapace (« Le leu, c'est a dire les mauvais rapineurs »); la puissance topique du motif s'impose à l'interprétation allégorique. De même, l'inscription du propos critique dans l'actualité (« telz poissons vont *ore* chevauchant [...] les plus mauvaiz sont *ore* maistres ») constitue un indice de la présence du registre satirique dans ces gloses. Enfin, le glosateur introduit le thème de la satire contre le clergé en dénonçant les *paouroux*, c'est-à-dire les mauvais prédicateurs qui n'osent

<sup>146</sup> Par exemple, on retrouve aux vers 2198-2203 l'idée que les mauvais sont seigneurs sur les bons, comme les poissons chevauchent les arbres.

pas s'attaquer aux vices des impies par peur de mettre en péril leur propre réputation (cf. glose 1288). Cette tentation satirique, qui ne sera actualisée par l'auteur de l'*Ovide moralisé* qu'au moment de l'exposition morale du Déluge (v. 2186 *sqq.*), trouve ainsi une préfiguration dans la fable grâce à la glose, qui révèle l'intérêt prioritaire du glosateur pour les développements tropologiques.

La perspective tropologique de la glose s'inscrit dans le projet global de l'*Ovide moralisé*, conçu comme une œuvre d'édification. En effet, en mettant en scène les *paoureux* et les *familleux*, la glose souligne l'importance capitale de l'édification morale et religieuse à travers la prédication, et contribue donc à la justification éthique de l'entreprise de moralisation des *Métamorphoses* d'Ovide. Alors que l'hypotexte latin évoque seulement les personnes mourant de faim («*illos longa domant inopi ieunia uictu*», Ov., *Mét.* 1, 312), le texte français dédouble la cause de la mort de ceux qui ont échappé aux eaux : «*Cil qui par eae mort ne furent / De fain ou de paour morurent*» (v. 1943-1944). L'interpolation du thème de la peur ouvre une perspective morale très nette, dont le glosateur se saisit en allégorisant les peureux comme les mauvais prédicateurs et les affamés comme les fidèles mal édifiés. Ainsi, les impies pèchent «*par ignorance, par deffault de doctrine*» – ce qui confirme l'extrême nécessité de la prédication en vue du salut.

La description du cataclysme du Déluge fournit donc l'occasion au glosateur de proposer une riche lecture allégorique de la fable – contrairement à son habitude de gloser prioritairement les sections d'exposition. Plusieurs hypothèses permettent d'expliquer cette irrégularité. D'abord, la scène est dotée d'un fort potentiel d'exposition morale : la description d'un cataclysme provoqué par les péchés des hommes fournit le support idéal aux développements tropologiques dont on sait le glosateur très friand. Ensuite, la scène est frappante : chez Ovide, elle constitue une forme d'*adynaton*, une figure de style qui consiste en une hyperbole portée à l'extrême, confinant à l'association de choses incompatibles ; l'équivalent biblique du Déluge ovidien doit être lu, selon l'exégèse chrétienne, dans une perspective typologico-eschatologique – le Déluge préfigurant l'Apocalypse et la fin des temps<sup>147</sup> ; dans l'*Ovide moralisé* enfin, la scène présente un monde sens dessus dessous, un monde *bestourné* à l'instar de celui que peint le narrateur du

<sup>147</sup> La description des animaux ennemis nageant ensemble n'est d'ailleurs pas sans rappeler la concorde des espèces hostiles promise pour la fin des temps (cf. Is 65.25).

*Roman de Fauvel*, en un thème topique de la littérature satirique médiévale hérité précisément, selon Ernst Robert Curtius, de l'*adynaton* antique<sup>148</sup>. On comprend donc que la scène ait été perçue par le glosateur comme un support idéal à l'enseignement moral et à la critique d'inspiration satirique : la reconnaissance du thème du *bestournement* du monde dans la description ovidienne du Déluge a fourni le prétexte à une amplification topologique et satirique qui ne devait pas manquer de provoquer des effets de réminiscence intertextuelle auprès du public aristocratique auquel l'*Ovide moralisé* était destiné. Enfin, la scène du Déluge ne sera exposée que bien plus loin dans l'*Ovide moralisé* : alors qu'en général chaque section narrative traduite des *Métamorphoses* est suivie d'une section d'exposition, les mythes du Déluge et de Deucalion et Pyrrha sont racontés l'un à la suite de l'autre dans l'*Ovide moralisé* et la fable du Déluge n'est donc pas immédiatement suivie par son allégorèse<sup>149</sup> ; alors que l'exposition morale du Déluge n'est donnée qu'aux vers 2185-2364, dans une interprétation globale des mythes du Déluge et de Deucalion et Pyrrha qui néglige donc les détails du récit cataclysmique, la glose allégorique des manuscrits *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> compense cet éloignement important entre la fable et son allégorèse dans l'*Ovide moralisé* en proposant, en marge de la section narrative du Déluge, un commentaire allégorique et moral lisible en parallèle.

Le glosateur pose sur le Déluge un regard nettement eschatologique, comme nous l'avons déjà signalé au sujet du mythe de Lycaon. En effet, la glose \*1837 présente une citation de Ac 1.7 : « Non est uestrum nosse tempora uel momenta quae Pater posuit in potestate sua », en regard d'une réminiscence biblique<sup>150</sup> dans le texte de l'*Ovide moralisé* : « A vous

<sup>148</sup> « Au XII<sup>e</sup> siècle, apparaissent aux côtés de Virgile, Ovide et les satiriques romains. L'épanouissement de la civilisation fait naître une nouvelle conscience. On se risque à soumettre l'époque à une critique de grand style. La décadence de l'Église (saint Jérôme, saint Augustin, saint Grégoire) et du monachisme (saint Benoît ; vie contemplative de Marie par opposition à la vie active de Marthe), la paysannerie, tout est pris à partie. Le cadre de l'*adynaton* antique sert donc à la critique de l'époque, aux lamentations de l'auteur. La série des *impossibilia* donne naissance au *topos* du monde renversé. » Ernst Robert Curtius, *La littérature européenne, op. cit.*, p. 118.

<sup>149</sup> La fable du Déluge s'achève au vers 1944 et son exposition n'est proposée qu'aux vers 2119 (interprétation évhémériste) et 2139 (interprétation historique), les deux mythes étant interprétés en même temps.

<sup>150</sup> Signalons que l'écho biblique signalé par le glosateur explique probablement ici un éloignement de l'*Ovide moralisé* par rapport à l'hypotexte latin, observé par

n'appartient à ce querre / Comment j'ordonnerai la terre.» (v. 1837-1838) Cette citation, *a priori* motivée seulement par la présence d'un écho scripturaire dans le texte vernaculaire<sup>151</sup>, crée un effet de perspective typologique et eschatologique entre deux temps extrêmes de l'histoire chrétienne: le Déluge (accompli par Jupiter et dans l'Ancien Testament) et la promesse du Royaume des Cieux (faite par le Christ, dans le Nouveau Testament). La glose 1851 donne, en écho aux vers 1849-1852 où Jupiter choisit la destruction du monde par l'eau plutôt que par le feu, une grappe interprétant le refus de la destruction par le feu comme une allusion à l'Apocalypse et au Jugement dernier. Dans le renvoi très succinct de la glose («Iuxta illud Iob»), il faut probablement voir une référence à Job 22.15-20, comme le suggère l'éditeur, où est évoquée la destruction par le feu des hommes pervers. L'extrait de la formule liturgique tirée du Sacramentaire grégorien («Et uenturus est iudicare uiuos et mortuos et saeculum per ignem») décrit quant à lui la figure de Jésus en Juge suprême. La glose s'inscrit donc dans une perspective typologique tout à fait consensuelle, en voyant dans l'événement du Déluge et la figure de Noé une préfiguration du Jugement dernier et du Christ juge.

Signalons enfin que, si l'*Ovide moralisé* glosé est un ensemble hybride, la glose elle-même en est un également: le glosateur semble en effet balancer constamment entre des remarques à destination d'un auditoire savant – faites en latin – et d'autres à destination d'un auditoire non savant (ou moins savant) – préférentiellement faites en français. Ainsi, comme il a déjà été signalé précédemment, la glose fournit parfois un commentaire érudit, apportant un complément d'information de type encyclopédique ou philosophico-théologique au texte vernaculaire: elle est en effet le lieu de la transposition au texte vernaculaire d'une partie des commentaires exégétiques hérités de la tradition de réception savante des *Métamorphoses* dans les milieux scolastiques. À l'inverse, la glose fournit par endroits des commentaires allégorico-moraux beaucoup plus simples, qui ne semblent pas destinés à un public savant ou curieux d'informations de type encyclopédique, et qui ont pour fonction essentielle d'augmenter l'*utilitas* de

---

Joseph Engels qui suggérait l'influence de Ac 1.6. Cf. Joseph Engels, *Études sur l'Ovide moralisé*, *op. cit.*, p. 114.

<sup>151</sup> Pour un exemple inverse (une citation scripturaire donnée dans la glose en l'absence de réminiscence biblique dans le texte vernaculaire), voir l'analyse de la glose 1828, p. 499.

la lecture de l'*Ovide moralisé* en exploitant les motifs et ressources rhétoriques de la littérature vernaculaire: bestiaires, *topoi* satiriques ou allégoriques du *Roman de la Rose*, comme nous le verrons dans l'étude du mythe de Daphné. La glose fournit donc des éléments d'information destinés à un public lettré aussi bien qu'à un public peu lettré, voire illettré – ce qui tend à indiquer qu'elle a pu faire l'objet d'une réception double, à la fois cléricale et laïque<sup>152</sup>.

### DEUCALION ET PYRRHA (V. 1945-2646)

Comme dans plusieurs autres mythes, rubriques françaises et citations des *Métamorphoses* mises à part, ce sont les sections d'exposition (et non les fables) qui sont essentiellement commentées. En outre, l'intérêt du glosateur va prioritairement au discours tropologique dont l'*Ovide moralisé* est le porteur ou auquel il peut servir de prétexte: la glose est résolument composée dans une intention édifiante. La seule glose que l'on trouve dans la fable est la glose \*1947, glose allégorique française d'inspiration morale, sertie de deux références scripturaires en latin (Lc 8.5 et Ps 13.1), qui préfigure une interprétation allégorique présentée par l'*Ovide moralisé* (cf. v. 2242-2243). Étant donné que la glose française déploie un discours allégorique autonome, en face d'une section narrative, il est normal qu'elle soit appuyée par l'autorité de l'Écriture Sainte. La glose constitue donc une sorte d'*Ovide moralisé* en miniature: son fonctionnement (glose allégorique française – *ut patet / ut dicit* – référence scripturaire) correspond au fonctionnement de la glose par rapport au texte glosé (allégorèse de l'*Ovide moralisé* – interface texte/paratexte – référence scripturaire de la glose). L'observation de cette glose en particulier confirme donc l'ensemble des hypothèses formulées sur le fonctionnement de la glose et l'usage de la référence scripturaire en soutien à l'*Ovide moralisé*.

L'exposition évhémériste (v. 2119-2138) n'est pas glosée, ni l'exposition physique (v. 2159-2180). L'exposition selon la *devine page* (v. 2139-2158), où Deucalion et Pyrrha sont assimilés à Noé et sa maison, est seulement accompagnée d'un renvoi de type bibliographique au chapitre correspondant de la Genèse: «Gen. vii°» (glose 2139). Quant

<sup>152</sup> Nous reviendrons sur cette question, cf. p. 715-755.

à la longue exposition historique (v. 2372-2622), tirée selon Joseph Engels de l'*Historia scolastica*<sup>153</sup>, elle est négligée par le glosateur, qui se contente d'ajouter deux brèves notes tirées de la Genèse (gloses 2422 et 2437) – compléments d'information sur la généalogie de Noé et sur la fondation de Ninive, détails non présents dans l'*Ovide moralisé* – et d'une remarque incidente sur le péché de sodomie soulignant la dimension morale du texte (glose 2622) – le glosateur y explicite la tournure « filz de desfiance », calque vernaculaire d'une formulation technique utilisée par le troisième concile du Latran (1179) pour désigner les homosexuels, en référence à la destruction de Sodome<sup>154</sup>. L'emploi de cette tournure par l'auteur de l'*Ovide moralisé* et sa compréhension par le glosateur confirment, une fois de plus, leur identité cléricale, mais l'explication de la formule par un commentaire en français (« C'est assavoir pechié contre nature ») prouve le fait que la glose n'a pas seulement été composée à destination d'un public savant, mais aussi à destination d'un public pas ou peu lettré. Ainsi que nous l'avons signalé dans la section précédente, la cohabitation d'éléments de détail tirés de la Genèse et d'une glose explicative française témoigne donc de la double destination de l'*Ovide moralisé* et de sa glose et, possiblement, de la réception du corpus par des clercs aussi bien que par des laïcs.

La glose compte au total cinq citations de versets tirés des livres prophétiques en face de l'exposition morale (v. 2185-2364), où le Déluge est comparé aux péchés noyant le monde et où l'homme est appelé à la conversion, au baptême et à la repentance. C'est donc la section la plus glosée de la fable de Deucalion et Pyrrha (gloses 2288, 2293, 2307 et 2331). Les manuscrits *F* (fol. 13vb), *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> présentent trois citations d'Isaïe et une citation de Joël sur dix-neuf vers (du v. 2288 au v. 2307), dans une section consacrée au baptême : Deucalion et Pyrrha se purifiant dans les eaux du Céphise avant de consulter l'oracle sont assimilés au chrétien devant se purifier dans les eaux du baptême avant de rejoindre l'Église (cf. v. 2285-2306).

S'il est qui de pechié se dueille  
Et qui rapareillier se vueille  
Et vie pardurable aquerre,

<sup>153</sup> Joseph Engels, *Études sur l'Ovide moralisé*, *op. cit.*, p. 118-119.

<sup>154</sup> « Notes critiques », *L'Ovide moralisé*, *op. cit.*, p. 393-394.

Les guez de Cephesi doit querre  
 – C'est les sains fons au Sauvaour,  
 Nostre chief, nostre rembaour,  
 L'eaue sacree et beneÿe –  
 Et la pour toute felonie  
 Purgier se face et baptoier  
 Et soi laver et netoier (v. 2285-2294)

Le manuscrit *A'* donne une citation d'Isaïe en face du vers 2331, dans un passage consacré à l'exposition de l'oracle de Thémis : l'invitation faite à Deucalion et Pyrrha de détacher les ceintures de leurs vêtements correspond à la parole divine enjoignant aux chrétiens de détacher les liens de leurs péchés anciens et de s'amender pour s'en libérer<sup>155</sup>.

Themys, c'est devine parole  
 Qui nous amonneste et avoie  
 D'aler a Dieu la droite voie  
 Et qu'a Dieu nous acompaignons,  
 Si dist que nous nous desceignons  
 – De quel chaint? Certes, des liens  
 Des vilains pechiez anciens  
 Dont nous sommes lié et pris –  
 Et ce que nous avons mespris  
 Amendons sans fraude et sans lobe,  
 Si laschon toute nostre robe  
 Qui gist souz cele vilz chainture. (v. 2326-2337)

<sup>155</sup> Nous nous demandons s'il ne faut pas voir, dans l'assimilation de la ceinture aux péchés et dans l'injonction de dénouer celle-là pour se détacher de ceux-ci, un nouvel indice de l'identité franciscaine de l'auteur de l'*Ovide moralisé*. Il pourrait en effet s'agir d'une allusion à un épisode fondateur de la *Vita beati Francisci* de Thomas de Celano (que Bonaventure reprendra dans sa *Legenda maior*), dont le monde francophone se souviendra en surnommant *cordeliers* les frères mineurs : «Un détail de grande importance concerne la modification de l'habit porté jusque-là par François en tant que pénitent. Semblable à celui des ermites, cet habit comprenait une ceinture de cuir, aux pieds des chaussures, à la main un bâton. Quel vêtement François lui a-t-il préféré? La réponse du frère hagiographe est encore une fois symbolique et justificative : François se serait confectionné un habit "à l'image de la croix", en abandonnant le bâton et les chaussures et en remplaçant la ceinture par une corde». Grado Giovanni Merlo, *Au nom de saint François. Histoire des frères mineurs et du franciscanisme jusqu'au début du XVI<sup>e</sup> siècle*, trad. Jacqueline Gréal, Paris, Cerf, 2006, p. 23.

Le point commun de ces deux passages est le caractère exhortatif et impératif du discours. Cela se traduit par le choix du lexique: «doit» (v. 2288), «doivent» (v. 2302), «qui nous amonnestet et avoie» (v. 2327); par l'emploi de la première personne du pluriel, qui crée un effet de communauté entre le locuteur et l'interlocuteur et favorise donc l'adhésion de celui-ci: «nostre» (v. 2290), «nous» (v. 2297-2298, 2329, 2330, 2334); par l'emploi du mode subjonctif d'injonction: «purgier se face et baptoier» (v.2293), «viengne» (v. 2309), «contiengne» (v. 2310); par l'emploi du mode impératif: «amendons (v. 2335), «laschon» (v. 2336); par l'utilisation du procédé d'interrogation rhétorique: «de quel chaint?» (v. 2331); et par l'affirmation que le texte fournit un modèle au lecteur: «Si com la fable nous enseigne, / Qui nous done exemple et enseigne» (v. 2297-2298). Le caractère exhortatif du texte vernaculaire se retrouve également dans les versets prophétiques qui sont donnés en glose: chacune des citations est conjuguée soit à la deuxième personne de l'impératif présent (*confitemini, inuocate, lauamini, estote, conuertimini, dissolue, solue*), soit à la deuxième personne de l'indicatif futur (*haurietis, dicetis*), soit à la troisième personne du subjonctif présent (*derelinquat*), traduisant une injonction directement adressée à un interlocuteur. En effet, les livres prophétiques emploient par essence le ton exhortatif, puisqu'ils constituent des admonestations adressées par un prophète au peuple d'Israël pour condamner son comportement, le menacer du châtement divin et l'exhorter à la correction. Ici comme ailleurs, c'est ce qui explique la forte représentation des prophètes dans les gloses: elles appuient le discours tropologique et d'édification de l'*Ovide moralisé* – quand elles n'accompagnent pas la déviation du texte vers le registre satirique.

La glose 2288 correspond, dans le texte de l'*Ovide moralisé*, à l'assimilation des eaux du Céphise aux eaux du baptême dans le Christ. La citation de Is 12.3-4 est extraite de l'oracle du prophète annonçant la venue d'un nouveau David, qui mettra fin aux malheurs d'Israël et rétablira le paradis; alors, peuples d'Israël, – dit le prophète – vous rendrez grâce à Dieu en le louant: «Haurietis aquas in gaudio de fontibus saluatoris et dicetis in illa die: “Confitemini Domino et inuocate nomen eius”». La référence scripturaire s'inscrit dans une perspective typologique, confirmée par la *Glossa Ordinaria*<sup>156</sup>: après le Déluge païen et chrétien,

<sup>156</sup> La *Glossa Ordinaria* met en parallèle l'oracle de la venue du nouveau David (Is 12.3-4) avec celui de la naissance d'Emmanuel (Is 7.14), comparés à l'annonce

la purification de Deucalion et Pyrrha correspond, d'après l'auteur de l'*Ovide moralisé*, à la purification du baptême, institué par le Christ, nouveau David annoncé par le prophète, qui doit recevoir des actions de grâce du peuple d'Israël puisant aux sources du salut. La glose 2293 (Is 1.16) se lit dans la suite de la glose précédente et fonctionne selon la logique des mots-clés, en référence aux vers 2293-2294: «Purgier se face et baptoier / Et soi laver et netoier». La *Glossa Ordinaria* lie explicitement ce verset d'Isaïe au baptême<sup>157</sup>. La glose 2307 cite Jl 2.12 et Is 55.7, appels à la conversion et à la pénitence des pécheurs, en regard de l'exhortation formulée par l'*Ovide moralisé* à ce que le *repentant* (v. 2312) suive l'enseignement de l'Église pour se protéger du péché et rechercher la vie éternelle. La *Glossa Ordinaria* voit dans la pénitence (Jl 2.12) la promesse d'un bonheur futur, les privations d'aujourd'hui se traduisant par des jouissances nouvelles demain<sup>158</sup>. Enfin, la glose 2331 cite Is 58.6, 9-10, 11-12, versets tirés d'un passage où le prophète reproche à Israël des jeûnes hypocrites, accomplis dans l'espoir d'obtenir en retour des bénédictions divines; la réponse du Seigneur ne s'est pas faite attendre par la bouche de l'oracle: les jeûnes d'Israël ne valent rien, car ils sont accompagnés d'actes contre la justice et la charité; la vraie piété est l'amour, et seuls

---

faite à Marie: «*De fontibus*. Unde benedicite domino de fontibus Israel. *De fontibus saluatoris*. Ne videretur alter esse, quam quem supra nominavit Emanuel, spolia detrahe, ab eo quem Gabriel Virgini praenuncians Hiesum vocavit sic et vocabis nomen eius Hiesum. Ideo saluatorem quoque appellat ut prophetia cum euangelio conueniat» (t. III, fol. 84v). Notre traduction: «*De fontibus*. D'où "louez le Seigneur à propos de la source d'Israël" [cf. Ps 67.27]. *De fontibus saluatoris*. Pour qu'il ne paraisse pas être l'autre, plutôt que celui qu'il a précédemment appelé Emmanuel, "enlève le butin" [cf. Is 8.1], par celui que Gabriel, annonçant la naissance de Jésus à la Vierge, appela ainsi: "et tu l'appelleras du nom de Jésus." C'est pourquoi il l'appelle aussi le Sauveur, afin que la prophétie s'accomplisse avec l'Évangile».

<sup>157</sup> «*Lauamini*. Quasi hoc odiui (*sic*), placet veritas euangelii. Lauamini sanguine Christi aqua baptismi. Mundi estote, postea manentes in innocentia vite. Baptismus enim solummodo potest esse in remissionem peccati.» (t. III, fol. 74v). Notre traduction: «Pour ainsi dire, je l'ai haï, la vérité de l'Évangile me plaît. Lavez-vous dans le sang du Christ par l'eau du baptême. Soyez sur le point d'appartenir au monde, demeurant ensuite dans l'innocence de la vie. Le baptême peut en effet seulement se faire dans la rémission du péché.»

<sup>158</sup> Glose interlinéaire à *in ieiunio et fletu et in planctu*: «ut in futuro saturemini; ut rideatis; ut consolemini» (t. III, fol. 261r). Notre traduction: «Pour qu'à l'avenir vous soyez rassasiés; pour que vous riiez; pour que vous soyez consolés.»

les véritables pieux seront récompensés. La citation s'appuie sur la logique du mot-clé: l'exhortation à dénouer les « liens » (v. 2331) est redoublée dans le verset biblique (« Dissolue colligationes impietatis »). Mais la simple concordance lexicale est largement dépassée, et la glose devient le prétexte à un catalogue tropologique, exhortant le lecteur au refus du joug (« catenam ») de la méchanceté, de la dénonciation (« digitum extendere »), de la parole malfaisante (« loqui quod non prodest ») et à la pratique de l'aumône (« effuderis esurienti animam tuam ») – tous actes de vertu qui apportent la promesse du bonheur (« eris quasi hortus inriguus »).

En redoublant le discours exhortatif de l'*Ovide moralisé* par des citations de versets tirés des prophètes, la glose fait entendre au destinataire du texte la voix des prophètes, c'est-à-dire la voix de Dieu. Un transfert est ainsi accompli à travers la glose: le *vous* que les prophètes interpellent devient le *vous* auquel le narrateur de l'*Ovide moralisé* s'adresse; la parole prophétique devient une exhortation directement adressée au narrataire de l'*Ovide moralisé* pour qu'il s'amende. L'autorité et la légitimité du narrateur de l'*Ovide moralisé* se trouvent ainsi renforcées: étant donné que le prophète est un envoyé de Dieu, portant sa parole auprès du peuple d'Israël, la glose, en citant les prophètes, fait entendre la voix de Dieu en écho à celle du narrateur de l'*Ovide moralisé*. L'assimilation est d'ailleurs explicite: « [...] c'est devine parole / Qui nous amonneste et avoie » (v. 2326-2327). Correctement allégorisée, la fable *est* la parole de Dieu; l'auteur de l'*Ovide moralisé* est son intermédiaire, qui la rend audible par son travail d'exégèse. La dimension tropologique du texte vernaculaire est donc pleinement assumée et amplifiée par la glose: l'injonction au bien agir de l'*Ovide moralisé* devient une injonction inspirée de Dieu, à l'égal des exhortations des prophètes de l'Ancien Testament<sup>159</sup>.

### PYTHON (V. 2647-2736)

La première exposition (v. 2661-2678), de type christianisant, n'est pas commentée par le glosateur. La seconde par contre (v. 2699-2736), de nature tropologique, fait l'objet d'une glose basée sur le hasard d'un écho intertextuel entre la Bible et les *Métamorphoses*: alors que l'*Ovide moralisé*

<sup>159</sup> Pour une analyse approfondie de cette question, cf. p. 679-684 et 752-755.

propose l'interprétation morale de la description ovidienne des différentes activités physiques pratiquées aux jeux pythiques, le glosateur puise dans un passage tiré de la première épître de saint Paul aux Corinthiens (1 Co 9.24-27), où l'apôtre exploite la métaphore sportive, peut-être en référence aux jeux isthmiques<sup>160</sup>.

Dans cette exposition tropologique, l'auteur de l'*Ovide moralisé* opère un jeu de correspondances allégorico-morales entre les tentations et assauts du diable d'une part, et d'autre part les quatre sports qu'il mentionne au sujet des jeux pythiques institués par Phébus : la course, la lutte, le saut et le lancer (cf. v. 2699-2704). Il est à noter qu'Ovide ne mentionne que trois activités physiques : « Hic iuuenum quicumque manu pedibusue rotaue / Vicerat aesculeae capiebat frondis honorem »<sup>161</sup> (Ov., *Mét.* I, 448-449). Le passage de trois à quatre sports est expliqué ainsi par Joseph Engels :

On voit bien que l'auteur n'avait pas une idée bien précise de ces *Pythia*, il ne connaît ni le ceste ni la course de chars. Pour lui lorsqu'on vainc « par la main », c'est dans la lutte, si l'on vainc « par le pied » c'est à force de courir ou de sauter ; il remplace la roue par la paleste (*sic*)<sup>162</sup>.

Chez Paul (gloses 2699 et 2720<sup>163</sup>), la métaphore sportive sert de point de départ à une réflexion sur l'ascèse à laquelle le chrétien doit soumettre son corps, comme les athlètes soumettent le leur ; ceux-ci cependant se font violence pour gagner une couronne périssable, alors que celui-là lutte pour une couronne impérissable. Le lien entre l'épître paulinienne et l'allégorie du texte médiéval est donc remarquable. L'expression « couronne en pardurable gloire » (v. 2736) présente d'ailleurs une ressemblance troublante avec la *coronam incorruptam* évoquée par Paul (1 Co 9.25). Il est donc légitime de se demander si ce n'est pas dans le souvenir de l'épître aux Corinthiens qu'il faut trouver la source de l'interprétation morale des jeux pythiques dans l'*Ovide moralisé*.

<sup>160</sup> « Tout ce passage (vv. 24-27) utilise un vocabulaire sportif, amené peut-être par la proximité des jeux isthmiques qui avaient lieu à Corinthe au printemps. » *La Bible : traduction œcuménique, op. cit.*, p. 2758, note w.

<sup>161</sup> Traduction (G. Lafaye) : « Là les jeunes gens qui par leurs poings, leurs jambes ou les roues de leurs chars avaient eu l'avantage recevaient comme récompense une couronne de chêne. »

<sup>162</sup> Joseph Engels, *Études sur l'Ovide moralisé, op. cit.*, p. 124.

<sup>163</sup> La glose 2720 a déjà été étudiée, cf. p. 507-509.

Notons que, dans ce passage, l'auteur de l'*Ovide moralisé* base son exposition morale sur l'exploitation de la polysémie des mots qu'il emploie, comme l'expliquent les éditeurs du texte :

L'explication allégorique repose sur l'ambiguïté entre deux significations du mot *chacier*, « poursuivre en chassant » et « repousser, mettre en fuite ». C'est dans le premier sens que la chasse suppose un exercice physique, et dans le second que le verbe désigne une activité utile au salut, lorsqu'on repousse les assauts du diable<sup>164</sup>.

Le glosateur applique une logique strictement identique dans la sélection des versets bibliques. Ainsi, la glose 2723 (Ps 54.23) comprend le mot *iacta*, verbe conjugué à l'impératif, employé ici dans un sens abstrait : « *Iacta cogitatum tuum in Domino* », c'est-à-dire « jette, dirige ta pensée vers le Seigneur » – ou dans la version originale de la Vulgate : « *iacta super dominum curam tuam* », c'est-à-dire « rejette tes soucis, le fardeau de tes pensées sur le Seigneur ». La glose ne correspond donc pas au sens concret de *jete* (v. 2720), « lancer un objet », mais au sens abstrait, allégorique :

Qui en Dieu le Pere celestre  
 Jete toute s'entencion,  
 Si vit en contemplacion  
 Et pense aus celestiaux biens (v. 2722-2725)

La variante citée en glose, qui n'est pas attestée dans la tradition manuscrite de la Vulgate (Rusch, t. II, fol. 261r; Weber, p. 836), donne à l'extrait un sens nettement différent de celui du texte biblique original : le Ps 54 invite en effet le croyant à se décharger sur Dieu de ses soucis et à trouver ainsi la paix dans la confiance que la justice divine triomphera de ses ennemis ; dans la glose, conformément au discours tropologique développé au sein de l'*Ovide moralisé*, le croyant est exhorté à diriger ses pensées vers Dieu, c'est-à-dire à se détacher des biens matériels pour se consacrer à la contemplation des biens spirituels. Une telle interprétation de Ps 54.23 est bien attestée au Moyen Âge, puisqu'on en trouve la trace dans une note marginale de la *Glossa Ordinaria* : « *Curam tuam*. Cas. Cura seculi ut uermis noster nos consumit, sed si cura in domino iactatur nutrit. Salo. Sicut uermis ligno et tinea uestimento, ita uiri tristitia nocet

<sup>164</sup> « Notes critiques », *L'Ovide moralisé*, op. cit., p. 398.

cordi.»<sup>165</sup> On voit donc que la tradition exégétique fournit une interface médiatrice essentielle entre l'auteur et le glosateur de l'*Ovide moralisé*, unis par l'héritage culturel et intellectuel commun à tous les clercs que constitue la *Glossa Ordinaria*.

Enfin, la glose 2714 (Jr 48.6) fonctionne simplement sur le principe du mot-clé: «Fugite et saluate animas uestras» répond aux vers 2714-2715: «Bien court cil qui bien fuit et chace / Ce qu'il doit fuir et chacier.» Dans cette dernière citation, ainsi que dans la glose 2723, les verbes à l'impératif ont un caractère exhortatif – comme si l'admonestation du prophète était adressée directement au lecteur des gloses – qui correspond bien à la dimension tropologique de ce passage de l'*Ovide moralisé*.

### DAPHNÉ (V. 2737-3407)

Le mythe de Daphné est traité d'une manière tout à fait particulière dans la glose<sup>166</sup>. Si, comme d'habitude, les expositions de type évhémériste ne semblent guère intéresser le glosateur, il faut souligner l'abondance des gloses à la fable. Par exemple, la glose \*2737 donne, dès le début du mythe de Daphné, la principale clé de lecture allégorique («Note ci aprez que par Dané, qui fut muee en lorier, puet estre entendue chasteté ou virginité»), dont l'interprétation morale ne sera donnée dans le texte français qu'aux vers 3109 *sqq.*: «Par Dané [...] / Est virginitez entendue». Comme en d'autres occasions, la glose entretient une relation proleptique avec le texte: en expliquant par avance l'allégorèse de la figure de Daphné, en plaçant donc en regard la fable et son allégorèse, lisibles en synchronie, elle facilite pour le lecteur l'accès à la densité allégorique de l'*Ovide moralisé* – laquelle est moins accessible dans la situation du texte non glosé, où la fable et l'allégorèse sont

<sup>165</sup> Notre traduction: «*Curam tuam*. Cas. Notre souci du siècle, comme le ver, nous consume, mais si le souci est jeté en Dieu, il nourrit. Salo. Comme le ver nuit au bois et la mite au vêtement, ainsi la tristesse nuit au cœur de l'homme.»

<sup>166</sup> Nous reprenons et enrichissons ici les éléments d'une communication donnée en collaboration avec Mattia Cavagna (Université catholique de Louvain): «Ovid Moralized Twice: On Three Glossed Manuscripts of the *Ovide moralisé*», communication inédite, 52<sup>nd</sup> International Congress on Medieval Studies (May 11-14, 2017), Kalamazoo, Western Michigan University, 11 mai 2017.

lues successivement, dans une relation diachronique<sup>167</sup>. Le glosateur profite de cette anticipation de l'allégorèse pour mettre en avant la dimension tropologique du texte – au détriment par exemple de l'exposition christianisante de Daphné, assimilée à la Vierge Marie (cf. v. 3215-3260) – en expliquant l'origine de l'injonction à la chasteté par l'Incarnation du Christ. Par ailleurs, la glose rappelle que «des lors fut virginité et chasteté établie a garder aux menistres et aux personnes de Sainte Eglise», ce qui nous autorise à supposer que les gloses ont pu être adressées à un public double, aussi bien clérical que laïque. Signalons que dans la glose \*2737 et d'autres, le glosateur développe une lecture allégorique qui, comme nous le verrons par la suite, ne concorde pas avec l'allégorèse proposée par l'*Ovide moralisé*. De ce fait, il paraît naturel qu'il l'ait déployée en face de la fable – et non en face de l'exposition, où la discordance des interprétations de la glose et du texte serait bien plus manifeste. D'ailleurs, après avoir très abondamment glosé la fable en proposant entre autres deux allégorèses entièrement neuves, le glosateur se montre beaucoup plus laconique dans les sections d'exposition, comme s'il n'avait plus grand-chose à dire. Il se contente alors le plus souvent de fournir les références scripturaires appelées par le texte français, comme par exemple la glose 3156, renvoyant à la parabole des vierges sages et des vierges folles (Mt 25.1), dont la réminiscence est explicitement invoquée dans l'*Ovide moralisé*: «De teulz dist Dieux en l'Evangile» (v. 3156).

Un autre élément habituel de la glose au mythe de Daphné est que, désormais, le glosateur prend parfois la peine d'introduire les versets bibliques qu'il cite et explicite le lien entre la glose et le texte glosé. Les exemples sont nombreux: «De tali labore loquitur Ysa. [...]» (glose 2862); «Dominus medicus est. Lucae vii° [...]» (glose 3226); «De maiortate amoris et misericordiae Dei loquitur Ps. [...]» (glose \*3286). Ainsi, le style formel de la glose change, en français aussi bien qu'en latin (dans les seuls manuscrits *F*, *G'* et *G<sup>3</sup>* néanmoins, puisque la fable de Daphné n'est pas glosée dans le manuscrit *A'*). Le commentaire marginal se fait plus explicite et donc plus accessible et didactique: il accompagne désormais le geste interprétatif du lecteur – à la différence des nombreuses citations brutes, qui sont présentées hors de leur contexte et dont la responsabilité de déduire le sens échoit dès lors au lecteur<sup>168</sup>.

<sup>167</sup> Cf. p. 664.

<sup>168</sup> Nous reviendrons sur cette question, cf. p. 755-787.

Nous suggérons l'hypothèse que les irrégularités du traitement de ce mythe dans la glose doivent être expliquées par la présence très remarquable de longs commentaires allégoriques en langue française et latine, qui traduisent le déploiement d'un discours critique particulièrement nourri. Le glosateur développe en effet, en regard de la fable de Phébus et Daphné, une ample réflexion sur l'amour divin et l'amour humain. Avant d'étudier celle-ci plus avant, il nous faut au préalable formuler quelques remarques d'ordre général.

### Remarques générales

Comme pour les autres mythes, la glose se fait volontiers l'écho du travail d'*acordance* accompli par l'*Ovide moralisé* entre le mythe païen et l'histoire chrétienne. Ainsi, la glose \*2945 présente en grappe un extrait de Mt 27.42 («*Alios saluos fecit; seipsum non potest saluum facere*») accompagnant une citation des *Métamorphoses*: «*Heu mihi quod nullis amor est sanabilis herbis, / nec prosunt domino quae prosunt omnibus artes!*» (Ov., *Mét.* I, 523-524) La correspondance – dont le glosateur a eu l'idée, mais qui semble avoir échappé à l'auteur de l'*Ovide moralisé* – entre le distique ovidien et le verset biblique est manifeste; l'*acordance* est parfaite. La glose approfondit donc la christianisation du mythe païen et l'enrichit de correspondances et de parallélismes que le texte vernaculaire n'a pas mis en valeur.

Les gloses 3222, \*3224 et 3226 accompagnent, selon la logique des mots-clés, le portrait mémorable du Christ en Phébus élaboré dans l'*Ovide moralisé* (v. 3221-3232), présenté successivement comme incarnation de la Lumière, du Savoir et de la Médecine.

Que Jhesus, ou tous biens habonde,  
Li Filz Dieu, lumiere dou monde,  
Solauz qui tout home enlumine,  
Mestres qui toute descepline,  
Tout art et toute sapience  
A trouuee et toute science,  
Mires qui set toutes les cures  
Et d'erbes toutes les natures,  
Qui puet tout malade et tout mort  
Saner et resourdre de mort (v. 3221-3230)

En écho aux vers 3222-3223, la glose 3222 cite Jn 1.9: «*Erat lux uera, quae illuminat omnem hominem uenientem.*» La glose \*3224 donne

une citation de Si 1.1 (dont la référence est erronément présentée : « Cant. 1<sup>o</sup> »), extrait de l'éloge de la Sagesse qui forme le début du livre du Siracide<sup>169</sup>, en référence aux mots-clés *descepline* (v. 3224), *art et sapience* (v. 3225), *science* (v. 3226) : « Omnis sapientia a Domino Deo est. » Enfin, la glose 3226 propose une grappe de citations (Lc 5.31 et 4.40-41) portant sur l'assimilation de Jésus au médecin<sup>170</sup>. Dans ce passage, le texte français ne présente pas de réminiscence biblique particulière ; la glose vient simplement renforcer l'autorité du portrait apollinien du Christ par la référence aux Écritures. Cet intérêt christologique est parfaitement conforme à l'esprit général de l'*Ovide moralisé*.

Notons enfin que la glose semble parfois servir à confirmer des articles de la foi. Ainsi de la glose 3247 portant sur la question de l'Immaculée Conception<sup>171</sup>, ou de la glose 3274 qui, entremêlant le Symbole d'Athanase (*Quicumque*)<sup>172</sup> au verset Jn 14.28, affirme les dogmes corollaires de la Trinité et de l'Incarnation. En effet, la grappe fournit un développement sur l'Incarnation du Christ, allégoriquement représentée dans l'*Ovide moralisé* par l'envoi de la Sagesse dans le monde par l'Amour Dieu (cf. v. 3292-3296). L'extrait cité du Symbole rappelle que, selon sa nature divine, le Fils est égal au Père et qu'il lui est inférieur selon sa nature humaine : « qui filius est aequalis patri secundum diuinitatem, minor patre secundum humanitatem. » Or, cette grappe se trouve placée en face des vers 3273, 3274 et 3276 dans les manuscrits *F* (fol. 18va), *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup>, qui affirment la nature unitaire de Dieu et l'égalité des Personnes au sein de la Trinité :

Sans discort et sans difference  
 Est bone amours et sapience,  
 Quar quanque a en la deïté,  
 Tout est .i. sans diverseté (v. 3273-3276)

<sup>169</sup> « Sir 1.1-10 La sagesse trouve son origine en Dieu qui la communique à la création et révèle à ceux qui l'aiment les secrets de son projet. » *Bible pastorale, op. cit.*, p. 903.

<sup>170</sup> À cette grappe, il convient d'ajouter la citation de Si 38.2 (« A deo est monis medela »), présente dans le seul manuscrit *G*<sup>3</sup> et que le copiste a manifestement accolée par erreur à la grappe formée par la glose 2917 alors qu'elle fonctionne évidemment en écho au pouvoir de médecine de Phébus (v. 2936).

<sup>171</sup> Voir notre analyse détaillée aux p. 536-539.

<sup>172</sup> Symbole : « Ensemble de formules résumant la foi chrétienne ; profession de foi chrétienne. » *TLFi, s.v.* « symbole ». Le Symbole attribué à saint Athanase, parfois désigné par son incipit (*Quicumque*), a peut-être été composé au début du VI<sup>e</sup> siècle dans le sud de la Gaule. La première mention connue du texte est faite dans un sermon de Césaire d'Arles.

La glose met en lumière le cœur fondamentalement paradoxal du mystère chrétien : l'Unité dans la Trinité, et le mystère plus grand encore du salut offert à l'humanité par l'Incarnation. On voit donc que la glose, comme l'*Ovide moralisé*, ne consiste pas seulement en un guide moral, malgré une insistance particulière sur le discours tropologique. Elle s'intéresse aussi au *quid credas* du sens allégorique et profite de la fable mythologique pour rappeler des points de doctrine essentiels à son lectorat.

### Une réflexion sur l'amour

Le mythe de Daphné fait l'objet d'une attention toute particulière de la part du glosateur, qui se traduit par un traitement remarquable et original par rapport au reste du corpus. La présence de quatre importantes gloses allégoriques à tendance morale en regard de la fable (trois en français : gloses \*2737, \*2746, 2990 ; une en latin : glose 2917) est tout à fait exceptionnelle et constitue un indice essentiel de l'intérêt du glosateur pour la dimension tropologique du texte et pour son emploi dans un objectif d'édification. En outre, le glosateur ne se contente plus d'un commentaire exégétique ponctuel sur un élément précis du texte, mais il élabore une allégorèse complexe, progressivement construite dans la succession d'une glose à l'autre et proposant un discours interprétatif autonome par rapport à celui de l'*Ovide moralisé*. Ainsi, dans son commentaire au mythe de Daphné, le glosateur développe une riche réflexion sur l'amour et ses différentes formes : amour de Dieu pour l'homme, amour de l'humanité pour les biens terrestres, amour et crainte de Dieu, charité et amour de son prochain, etc. La succession des interprétations morales ou spirituelles révèle la plasticité de la fable et l'adaptabilité du processus allégorique, héritier en cela de la tradition exégétique augustinienne d'interprétation *in bono* et *in malo* : comme dans l'*Ovide moralisé*, les allégorèses successives sont parfois contradictoires quant à la valorisation axiologique des protagonistes de la fable et de leurs actions (la fuite de Daphné, par exemple, est interprétée tantôt positivement, tantôt négativement). La seule limite au mécanisme exégétique semble devoir être l'imagination – ou l'érudition – de l'interprète, soumise au pouvoir unifiant de la doctrine chrétienne :

What the poet was seeking was undoubtedly variety, and although reading some of the endless allegorizations, mostly those on sin and redemption, can plunge the reader into a kind of stupor, the large variety of interpretive methods is a testimony of the poet's inventiveness. Multiple interpretations uniting apparently contradictory

elements are the norm. They work through verbal triggers, through association, through sometimes belabored parallel constructions, and finally through an overriding faith that imposes similar spiritual messages on stories that appear quite dissimilar. The unity of the Christian message imposes an implacable order on the teeming magical world of the *Metamorphoses*<sup>173</sup>.

Comment expliquer cet intérêt tout particulier du glosateur pour le mythe de Daphné? À première vue, il semble que la complexité de cette section de l'*Ovide moralisé*, enchevêtrant deux épisodes narratifs corrélés (la rivalité de Phébus et Cupidon, et l'amour de Phébus pour Daphné) et entremêlant leurs expositions<sup>174</sup>, puisse expliquer que le glosateur ait estimé utile de mettre de l'ordre dans ce brouillamini textuel et d'en éclairer le sens. Plus fondamentalement, on ne peut manquer de souligner l'importance du thème de l'amour divin – cause de toute beauté et de toute joie – dans la spiritualité des frères mineurs<sup>175</sup>. Ce tropisme franciscain, peut-être associé à la volonté de contrebalancer positivement la peur de l'Enfer mise ailleurs en valeur dans la glose, pourrait expliquer que le mythe de Daphné, centré autour de la question de l'amour de Dieu, ait suscité un tel intérêt chez le glosateur.

<sup>173</sup> Renate Blumenfeld-Kosinski, *Reading Myth*, *op. cit.*, p. 119.

<sup>174</sup> Par exemple, dans l'exposition morale de l'amour de Phébus pour Daphné (v. 3109-3214), Phébus représente la *sapience* et la *charité* (v. 3131) et Daphné représente la *virginité* (v. 3114). Or, dans l'exposition christianisante de la rivalité de Phébus et Cupidon (v. 3261-3324), Cupidon et Phébus signifient chacun Dieu, l'un incarnant la *bone amours*, l'autre la *sapience* (v. 3270), précédemment représentées toutes deux par Phébus seul. Les deux sections narratives sont donc allégorisées à l'aide de référents métaphoriques qui s'entrecroisent.

<sup>175</sup> Jacques Le Goff, *Saint François d'Assise*, *op. cit.*, p. 198-201. La chose s'illustre clairement dans le Midi de la France, où l'influence franciscaine est nettement plus marquée que dans le Nord. Ainsi, ayant brièvement étudié le *Breviari d'amor* de Matfre Ermengau, dont le plan est conçu autour de « la conception métaphysique de l'Amour, principe fondateur et unificateur de la création », Geneviève Hasenohr conclut: « Au xiv<sup>e</sup> siècle, la mystique d'oc est une mystique franciscaine, comme la spiritualité d'oc est une spiritualité franciscaine, où les craintes, les rejets, les contradictions de toute sorte tendent à se fondre dans l'amour – amour de Dieu et de ses créatures, amour de Dieu dans ces créatures. » Geneviève Hasenohr, « Le christianisme méridional au miroir de sa littérature (xiii<sup>e</sup>-xiv<sup>e</sup> siècles) », dans *Textes de dévotion et lectures spirituelles en langue romane (France, xii<sup>e</sup>-xv<sup>e</sup> siècle)*, éd. Geneviève Hasenohr et Marie-Clothilde Hubert, Turnhout, Brepols, 2015, p. 265-282, ici p. 277 et 279.

*Le bon et le mauvais amour (section narrative 1)*

La glose \*2746 est consacrée à l'interprétation de la première section narrative (la rivalité de Phébus et Cupidon) et propose de distinguer entre le bon et le mauvais amour, correspondant aux deux flèches de Cupidon. Ce faisant, elle préfigure l'interprétation allégorique des flèches d'Amour dans l'exposition moralisante (cf. v. 3325-3407), qu'elle enrichit fortement en multipliant les détails de la description, conformément à l'esthétique de l'allégorie énumérative<sup>176</sup>. En voici un résumé: le dieu d'Amour peut être pris en bonne et en mauvaise signification, comme il y a un bon et un mauvais amour. Le dieu d'Amour a en effet deux arcs et diverses flèches. Le premier arc, manipulé par le Seigneur, vrai Dieu d'Amour, nous pousse à aimer le bien. Il signifie la parfaite charité, compte deux courroies (l'amour de Dieu et de son prochain) et une corde (la persévérance), et permet de tirer cinq flèches ayant chacune deux empennes: beauté (avec netteté de cœur et de corps), *simplese* ou vraie humilité (avec mépris du monde et mépris de soi-même), franchise (avec patience et débonnairété), compagnie (avec miséricorde et oraison), beau semblant ou honnête conversation (avec bien faire et bien enseigner). Le deuxième arc, manipulé par le diable, pousse les mauvais à haïr le bien et à aimer le mal. Il signifie la convoitise envieuse et permet de tirer cinq flèches ayant chacune deux empennes: orgueil, contraire à *simplese* (avec vaine gloire et présomption); vilénie, contraire à franchise (avec *esjoissance* du mal d'autrui et *pesance* du bien d'autrui); honte, contraire à beau semblant (avec vergogne de bien faire et de bien dire); désespérance, contraire à compagnie (avec triste paresse et faute de cœur, et avarice); nouvelle pensée, contraire à beauté (avec gloutonnerie et luxure).

Cette description des deux arcs et dix flèches d'Amour est inspirée du *Roman de la Rose* de Guillaume de Lorris (cf. v. 907-984); bien entendu, l'accent de l'énumération allégorique, originellement d'inspiration amoureuse et courtoise, est transposé vers un discours moral et édifiant<sup>177</sup>. Nos recherches ne nous ont pas permis de trouver la source de cette lecture chrétienne du *Roman de la Rose* ni dans le *Remaniement du Roman de la Rose* de

<sup>176</sup> Cf. Armand Strubel, « *Grant senefiance a* », *op. cit.*, p. 120-121.

<sup>177</sup> Pour une étude comparative du traitement des mythes ovidiens dans le *Roman de la Rose* et dans l'*Ovide moralisé*, voir: Renate Blumenfeld-Kosinski, *Reading Myth*, *op. cit.*, p. 52-136.

Gui de Mori, le *Roman de la Rose moralisé* de Jean Molinet ou *The Romaunt of the Rose* de Geoffrey Chaucer<sup>178</sup>, ni dans les textes du débat sur le *Roman de la Rose*<sup>179</sup>. Cette inspiration puisée dans le *Roman de la Rose* n'est pas sans soulever le problème de l'entremêlement des traditions interprétatives des flèches de Cupidon, que nous présentons dans le tableau ci-dessous.

Tableau n° 5 – Les arcs et flèches de Cupidon dans les *Métamorphoses*, le *Roman de la Rose*, l'*Ovide moralisé* et la glose

<b><i>Métamorphoses</i>, v. 469</b>	<b>flèche dorée</b>	<b>flèche noire</b>
	fait naître l'amour ( <i>facit</i> )	chasse l'amour ( <i>fugat</i> )
<b><i>Roman de la Rose</i>, v. 904 <i>sqq.</i></b>	<b>arc beau</b>	<b>arc laid</b>
	effet non précisé <sup>180</sup>	effet non précisé
	sous-système de 2x5 flèches (qualités & défauts)	
<b><i>Ovide moralisé</i></b>	<b>flèche dorée</b>	<b>flèche noire</b>
v. 2795 (fable)	provoque l'amour	provoque la haine
v. 3325 (exposition)	Charité	Envie
	aimer/suivre le bien haïr/fuir le mal	aimer/suivre le mal haïr/fuir le bien
	sous-système décrivant les parties des deux flèches	
<b>Glose *2746</b>	<b>arc beau</b>	<b>arc laid</b>
	bon amour parfaite charité	mauvais amour envieuse convoitise
	aimer le bien	haïr le bien aimer le mal
	sous-système de 2x5 flèches et de leurs parties (vices & vertus)	

<sup>178</sup> Nous lisons les textes de Gui de Mori dans le manuscrit Paris, Bibliothèque nationale de France, français 797, fol. 7r-9v et de Jean Molinet dans l'édition ancienne de Guillaume Balsarin, Lyon, 1503, fol. 12. Nous avons en outre consulté: Geoffrey Chaucer, *The Romaunt of the Rose*, éd. Charles Dahlberg, Norman (Oklahoma), University of Oklahoma Press, 1999, p. 105-107: v. 918-998.

<sup>179</sup> *Le débat sur le Roman de la Rose*, éd. Éric Hicks, Paris, Champion, 1977.

<sup>180</sup> Le texte est silencieux au sujet de l'effet respectif des deux arcs d'Amour, cf. Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Le Roman de la Rose*, éd. Félix Lecoy, Paris,

La glose française se trouve à la croisée de deux traditions, l'une, inspirée des *Métamorphoses*, consistant dans l'opposition des traits d'Amour et permettant donc l'amplification par la description des parties des flèches, l'autre, inspirée du *Roman de la Rose*, consistant dans l'opposition des arcs d'Amour et permettant donc l'amplification par la description des flèches propres à chaque arc<sup>181</sup>. La glose, qui décrit aussi bien les flèches que leurs parties («li dieux d'amours avoit .ii. ars divers et .ii. diverses manieres de fleiches»), est l'héritière de ces deux traditions.

Par ailleurs, l'auteur de l'*Ovide moralisé* témoigne d'une certaine confusion. Après avoir noté dans la fable que les flèches de Cupidon provoquaient respectivement l'amour et la haine (cf. v. 2805-2806 et 2811-2812), il affirme dans l'exposition morale que chacune d'entre elles engendre simultanément l'amour et la haine: ainsi, la bonne flèche fait aimer le bien et haïr le mal, alors que la mauvaise flèche fait aimer le mal et haïr le bien. Face à cet *imbroglio*, le glosateur réagit en se rapprochant de la tradition classique: tandis que l'arc laid provoque haine du bien et amour du mal, le bel arc est ramené à la typologie traditionnelle et fait seulement aimer le bien. Cette solution médiane et quelque peu boiteuse est liée au fait que, on le verra, la glose française développe son propre discours édifiant, indépendamment de celui qui est présenté dans l'*Ovide moralisé*. Si elle se conforme donc en partie aux données du texte vernaculaire – qui affirme que l'une des flèches provoque l'amour et l'autre la haine –, elle suit aussi la dynamique de son propos tropologique consistant à démontrer qu'il y a un amour bon et un amour mauvais. En croisant ces deux critères contradictoires, le glosateur obtient la solution présentée dans la glose \*2746, à savoir que le bel arc provoque l'amour du bien et que l'arc laid provoque la haine du bien et l'amour du mal.

### *L'amour de Dieu pour l'humanité (section narrative 2)*

La deuxième section narrative (l'amour de Phébus pour Daphné) est d'abord exploitée par le glosateur pour célébrer l'amour de Dieu pour

---

Champion, 1965 1966, t. I, p. 31, v. 976 979: «Ces .V. floiches force contraire / as autres orent tot sanz doute, / mes ne dirai ore pas toute / lor force ne lor poësté.» Le contexte permet bien entendu de déduire que le bel arc éveille le sentiment amoureux et que l'arc laid l'éteint.

<sup>181</sup> Cf. Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Le Roman de la Rose*, éd. Armand Strubel, Paris, LGF, 1992, p. 89, n. 1.

l'humanité, en contradiction complète avec le texte de la fable. En effet, l'amour de Phébus est péjorativement caractérisé dans l'*Ovide moralisé*:

Phebus art plus que feus en paille :  
 Trop l'angoisse, trop le travaille  
 L'amour Dané qui tant est bele ;  
 Aime et desirre la pucele,  
 Si vait pensant sa foloiance  
 Par confort de vaine esperance. (v. 2861-2866)

Les mots *foloiance* et *vaine esperance* sont porteurs d'une connotation très négative, *a fortiori* parce qu'ils sont mis en contraste avec la bonne espérance – celle comptant parmi les trois vertus théologiques – à laquelle l'auteur consacre une petite digression morale dans les vers qui suivent (cf. v. 2867-2877). De même, la comparaison de l'amour de Phébus à un *feu de paille* est évidemment ironique et décrit une passion inconstante et fugace. Cette valorisation négative de la passion de Phébus trouve un écho dans l'exkursus moral que l'auteur consacre, quelques dizaines de vers plus loin, aux dangers de l'amour rendant aveugle (v. 2952-2965), qui n'est pas sans rappeler une condamnation semblable des amourettes et des jeux de hasard glissée dans la fable des quatre Âges du monde (cf. v. 665-680). À l'inverse de l'*Ovide moralisé*, la glose assimile la passion de Phébus pour Daphné à l'amour que Dieu voue à l'humanité, à la faveur de trois gloses attachées au texte par la logique des mots-clés : « de tali labore » (glose 2862) porte sur le vers 2862 « Trop l'angoisse, trop le travaille » ; « de tali amore » (glose 2864) porte sur le vers 2864 « Aime et desirre la pucele » ; « de tali spe » porte sur le vers 2866 « Par confort de vaine esperance » (voir la figure 8 en annexe).

La glose exploite la dynamique narrative du mythe (Daphné fuit Phébus amoureux) pour mettre en lumière d'une part l'amour de Dieu pour l'humanité, d'autre part le fait que Dieu a été déçu dans son amour à cause des péchés de l'humanité. La glose 2864 cite Pr 8.31 pour exprimer l'amour divin, verset dans lequel la Sagesse – c'est-à-dire, par métonymie, Dieu<sup>182</sup> – affirme qu'elle réside avec plaisir au milieu des hommes : « Et

<sup>182</sup> « [...] la Sagesse est assimilée à une permanence de l'Esprit de Dieu parmi les hommes. Ici on est dans un contexte semblable. C'est la Sagesse, compagne active de Dieu, manifestation aimante et joyeuse de sa sollicitude pour les fils d'homme, qui est en vue. » *La Bible : traduction œcuménique, op. cit.*, p. 1556, note n.

deliciae meae esse cum filiis hominum.» La déception de l'amour divin est quant à elle exprimée, de manière attendue, par la compilation d'extraits tirés des livres prophétiques. La glose 2862 cite Is 43.24, verset dans lequel le Seigneur parle, par la voix du prophète, à Jacob et à Israël pour constater qu'ils lui ont été infidèles et qu'ils l'ont outragé, mais affirme qu'il a décidé de leur pardonner: «Dedisti mihi laborem in iniquitatibus meis.» La glose 2867 cite Is 5.1-2, 7, versets développant l'image de la vigne dont le vigneron, plein d'amour, a pris le plus grand soin, mais qui, contre toute attente, a donné du mauvais raisin, contraignant le vigneron à la laisser dépérir; métaphoriquement, la vigne représente Israël gagné par le vice, et le vigneron signifie Dieu, déçu dans ses espoirs à l'égard de son peuple<sup>183</sup>.

Dans ces gloses à vocation nettement tropologique, Dieu clame donc son amour pour l'humanité et regrette que celle-ci ait cédé aux tentations du vice et se soit détournée de lui. Par deux fois, la glose emploie la tournure *de tali amore / spe loquitur Dominus* [...] <sup>184</sup>: en effet, c'est bien le Seigneur qui parle à l'humanité, comme Phébus parle à Daphné dans la fable<sup>185</sup>. Cette insistance particulière sur la parole du Seigneur est l'occasion, pour le glosateur, de faire littéralement entendre la voix de Dieu interpellant les hommes, comme en témoignent les marqueurs de la première personne du singulier (*mihi, meis, meae*) et le verbe conjugué à la deuxième personne du singulier (*dedisti*). Dans la citation de Is 5.1-2, 7, la personne des verbes est modifiée par rapport à la Vulgate, passant de la troisième à la première personne: *plantauī, sepiuī, elegi, plantauī, aedificauī, extruxi, expectauī*, au lieu de *facta est, sepiuit, elegit, plantauit, aedificauit, extruxit, expectauit*.

De tali spe loquitur Dominus Ysa. v°: Plantauī uineam et sepiuī eam et lapides elegi ex illa et plantauī eam electam et aedificauī turrim in

<sup>183</sup> L'image de la vigne exprime «l'alliance de Dieu avec son peuple, alliance apparentée à l'union conjugale, puisque la vigne est aussi le symbole de l'amour. [...] Ce poème est à l'origine un chant d'amour, transformé par le poète en parabole de jugement.» *Ibid.*, p. 772, note d.

<sup>184</sup> On peut raisonnablement supposer que la tournure légèrement différente dans la glose 2862 soit le fruit d'une lacune par omission de *dominus*: «De tali labore loquitur <dominus> Ysa.»

<sup>185</sup> L'*Ovide moralisé* attribue à Phébus une longue intervention au discours direct: «[...] Douce creature, / Dané, chiere amie, aten moi. / Pourquoi fuis tu? [...]» (v. 2906-2950)

medio eius et torcular extruxi in ea, et expectaui ut faceret uuas et fecit labruscas. [...]

Cette variante n'est pas attestée dans la tradition manuscrite de la Vulgate (Rusch, t. III, fol. 77v; Weber, p. 1101). Notons cependant qu'après avoir commencé à la troisième personne, le texte de la Vulgate passe également à la première personne du discours direct (Is 5.3-6), avant de finalement revenir à la troisième personne – l'alternance des personnes traduisant, d'après les commentateurs contemporains, une inflexion signifiante sur le plan rhétorique<sup>186</sup>. Le texte de la glose, conjugué entièrement à la première personne, pourrait donc s'expliquer par une confusion entre les versets, ou par quelque saut du même au même d'*expectaui* (Is 5.2) à *expectaui* (Is 5.4). Pourtant, la systématisme du procédé nous amène à penser que la modification n'est sans doute pas involontaire, de même qu'une rature dans la copie du manuscrit *G*<sup>3</sup>, où l'on lit «Plantauit dominus uineam [...]»: le copiste commence donc à transcrire les versets à la troisième personne – s'écartant sans doute de son modèle par automatisme parce qu'il a en mémoire le texte de la Vulgate – puis, constatant son erreur, il barre *dominus*, sans prendre cependant la peine d'effacer le *-t* de *plantauit*, et continue à la première personne. Quoi qu'il en soit, cette modification du texte biblique est déterminante dans le procédé de mise en valeur de la parole du Seigneur, directement adressée à l'humanité.

Puisque la passion de Phébus est allégorisée positivement dans la glose, le désir du dieu, que le texte vernaculaire infléchit vers une dimension sexuelle pour le dénigrer, fait aussi l'objet d'une réévaluation axiologique et fournit le prétexte à une célébration sensuelle de l'amour divin exploitant les ressources poétiques du *Cantique des Cantiques*, livre érotique par excellence de la Bible<sup>187</sup>. Le portrait de Daphné (v. 2878-2902) est ainsi assorti d'une importante grappe (glose 2878) réunissant des versets tirés du *Cantique* et une citation des *Sententiae* de Bernard de Clairvaux<sup>188</sup>.

<sup>186</sup> «Le changement de personne indique le passage de la description à l'interpellation, du récit à l'invective.» *La Bible: traduction œcuménique*, op. cit., p. 773, note g.

<sup>187</sup> Pour une étude du dialogue entre le *Cantique* et la fable de Pyrame et Thisbé au livre IV de l'*Ovide moralisé*, voir: Jean-Yves Tilliette, «Le *Cantique des cantiques* relu par l'*Ovide moralisé*: interprétations allégoriques du conte de Pyrame et Thisbé», dans *Il Cantico dei cantici nel Medioevo*, éd. Rossana E. Guglielmetti, Florence, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2008, p. 553-564.

<sup>188</sup> Cf. p. 505-506.

Placés en parallèle par un jeu d'échos rigoureux, ni le texte de l'*Ovide moralisé* ni la glose ne résistent à la tentation d'une célébration très charnelle de la beauté de Daphné, conforme aux canons médiévaux<sup>189</sup>; l'amplification de la grappe, s'attachant à trouver dans le *Cantique* un écho aux diverses parties du corps de Daphné, semble répondre à un certain plaisir poétique de la description du corps féminin (voir tableau n° 4). Cette récréation érotique sera d'ailleurs renouvelée dans la glose 2975 par la citation des compliments que l'amant fait à l'aimée sur sa beauté incomparable (Ct 7.1-7), en face d'un nouveau petit portrait de Daphné (v. 2972-2980). Le parallèle avec le *Cantique* ne s'arrête pas là, puisque la glose 2906 cite – face au début du discours direct de Phébus, où celui-ci supplie Daphné de ne pas le fuir (v. 2906 *sqq.*) – le verset Ct 6.12, extrait d'un éloge de la beauté de l'aimée, ainsi que le verset Ct 4.9 (glose 2940) en écho au motif de la blessure d'amour provoquée par la flèche de Cupidon: « Mes cele est mieudre et plus poignans, / Qui m'a navré souz la poitrine. » (v. 2940-2941) Au fil des citations du *Cantique*, c'est donc le chant d'amour adressé par l'amant à l'aimée que la glose donne à entendre pour éclairer l'amour de Phébus. Le plaisir poétique de l'esthète ne saurait cependant constituer une fin en soi: la célébration de la beauté féminine est évidemment mise au service de l'allégorie de la fable. D'ailleurs, la lecture allégorique (et non littérale) de la glose 2878 est garantie d'une part par l'interprétation morale introduisant la deuxième citation (« Per crines aureos notari possunt purae affectationes animae sanctae »), d'autre part par la présence d'une citation de Bernard de Clairvaux, dans laquelle le cistercien, faisant l'exégèse tropologique du motif des seins de l'aimée du *Cantique des Cantiques*, qu'il définit comme l'Épouse du Christ, explique qu'ils signifient la compassion dans l'adversité et l'exaltation dans la prospérité (« compassio in aduersis, Christi exaltatio in prosperis »). Clôturant et couronnant la grappe tout à la fois, la citation des *Sententiae* de saint Bernard rappelle que tout discours, même s'il exploite les ressources du *placère* poétique, doit rester soumis à l'objectif d'édification d'un texte où le *docère* prédomine.

Le *Cantique des Cantiques* est traditionnellement interprété, dans une perspective typologique, comme le chant d'amour de Jésus-Christ

<sup>189</sup> Joseph Engels, *Études sur l'Ovide moralisé*, *op. cit.*, p. 73 et 126.

pour l'Église, ou pour l'âme humaine<sup>190</sup>. Ainsi, la célébration érotique de l'amour de Phébus pour Daphné est parfaitement concordante avec l'allégorèse proposée dans les gloses précédentes de l'amour de Dieu pour l'humanité. Ce souci de cohérence d'une glose à l'autre est d'ailleurs exemplifié par une variante, non attestée dans la Vulgate (Rusch, t. III, fol. 34v; Weber, p. 1000), du verset Ct 6.4. La Vulgate donne: «averte oculos tuos a me quia ipsi me avolare fecerunt.»<sup>191</sup> La glose donne quant à elle: «aduerte oculos tuos ad me quia ipsi me aduolare faciunt.»<sup>192</sup> Il y a donc, de la Vulgate à la glose, une double opposition entre l'éloignement (préfixe *a-*) et le rapprochement (préfixe *ad-*): *averte* – *aduerte*, *avolare* – *aduolare*. Dans la Vulgate, l'amant supplie l'aimée de détourner les yeux parce qu'il se sent troublé par ses regards; dans la version alternative du texte biblique, la glose fait parler le Seigneur qui supplie l'humanité de tourner à nouveau ses regards vers lui, après s'être détournée pour s'abîmer dans le vice. Le glosateur profite donc de ces deux portraits sensuels de Daphné pour enrichir et unifier son allégorèse: l'amour de Phébus pour Daphné (fable) correspond à l'amour de l'amant pour l'aimée (*Cantique*), allégoriquement interprété comme l'amour de Dieu pour l'Église.

En inversant la valorisation négative de l'amour de Phébus et en y voyant la métaphore de l'amour de Dieu, la glose s'éloigne donc radicalement de la fable de l'*Ovide moralisé*. En fait, la triple référence biblique par laquelle est caractérisé l'amour de Dieu ne peut se comprendre qu'à la lumière de la glose \*2746 sur les deux arcs de Cupidon: c'est parce que Phébus / Dieu a été frappé par l'arc du bon amour (amour du bien) et que Daphné / l'humanité a été frappée par l'arc du mauvais amour (amour du mal et haine du bien) qu'une telle allégorèse de la passion de Phébus est possible, en rupture avec la fable vernaculaire. La glose déploie donc un discours allégorique non seulement autonome, voire contradictoire avec le texte glosé, mais qui développe surtout sa propre cohérence au fil des gloses successives.

<sup>190</sup> Cette lecture allégorique persiste dans l'exégèse contemporaine, où le *Cantique des Cantiques* est interprété comme «le symbole des relations entre un Dieu d'amour et l'humanité qui le cherche et le désire». *Bible pastorale*, op. cit., p. 1845.

<sup>191</sup> Notre traduction: «détourne tes regards de moi parce qu'ils m'ont mis hors de moi.»

<sup>192</sup> Notre traduction: «tourne tes regards vers moi parce qu'ils me font accourir.»

*L'amour de l'humanité pour les biens terrestres*  
(section narrative 2)

Si l'amour de Phébus pour Daphné représente l'amour de Dieu pour l'humanité, alors la fuite de Daphné devant Phébus – négativement connotée dans la glose – signifie l'abandon de Dieu par l'humanité, qui s'est détournée de lui pour se consacrer à des passions mauvaises. Commentant les « chardons » et les « épines » risquant de blesser Daphné (v. 2917 et 2918), la glose 2917 propose d'identifier ces passions mauvaises à l'attrait des biens terrestres et à l'amour du monde provoqués par la flèche d'Envie, dont le diable s'est fait une arme : « Per has spinas et tribulationes possunt notari curae saeculares et deliciae siue diuitiae mundanae [...]. » Décrits comme la cause du péché, les épines et chardons peuvent être alternativement interprétés comme sa conséquence : « Item per spinas et tribulationes aliter notantur punitiones peccati [...]. » Développant son allégorie au fil de la grappe, le glosateur finit par exploiter la métaphore florale – peut-être inspirée une nouvelle fois par le *Roman de la Rose*? – que suggèrent les épines : « Per has spinas et tribulationes impeditur amator ne possit accedere ad rosam caritatis. » Il y a alors un renversement de perspective : l'*amator* ne désigne plus Dieu, mais l'homme que les épines des passions terrestres empêchent d'accéder à la rose de la charité. C'est donc en mauvaise part qu'il faut comprendre le mot *amator*, non comme l'amoureux, mais comme le débauché – ce qui nous ramène à la glose \*2746 où étaient allégoriquement décrits le bon et le mauvais amour.

De toute évidence, la lecture morale des *chardons* et des *épines* est imposée par le choix des mots employés dans la glose : « per has spinas et tribulationes » (« par ces épines et ces tourments »). On glisse en effet, au sein de ce qui ressemble à un couplet synonymique, d'un mot concret (*spinās*) à une réalité abstraite négativement connotée (*tribulationes*) ; la valeur métaphorique des *épines* est ainsi immédiatement décodée, sans équivoque possible. Comment ce glissement est-il possible ? Le couplet *chardons* – *épines* dans l'*Ovide moralisé* constitue une amplification du mot unique présenté par l'hypotexte latin, *sentēs* (Ov., *Mét.* I, 509). Cette amplification est manifestement basée sur une réminiscence biblique (Gn 3.18), dont le glosateur donne la clé (« Spinās et tribulationes germinabit tibi ») avant d'en répéter l'écho par le jeu des concordances bibliques (Ct 2.2 et une référence à Lc 8.14). Or, la Vulgate donne « spinās et tribulos germinabit tibi » ; la leçon *tribulationes* constitue une variante non attestée

(Rusch, t. 1, fol. 14<sup>r</sup>; Weber, p. 8). Ainsi, conformément à l'habitude des étymologistes médiévaux, le glosateur opère un rapprochement sémantique entre deux mots distincts sur la base de leur proximité phonétique : à la faveur d'une paronomase perçue comme signifiante, le chardon (*tribulus*) devient le symbole du tourment (*tribulatio*). Bien entendu, une telle lecture morale est bien attestée dans la *Glossa Ordinaria*, où les *spinas* sont glosées par le terme « viciorum » et les *tribulos* sont décrits comme « punctiones tortuasarum (*sic*) questionum et cogitationes de provisione huius vite » (t. 1, fol. 14<sup>r</sup>)<sup>193</sup>. Que le glosateur ait eu sous les yeux une version erronée de la Vulgate ou qu'il en ait volontairement modifié le texte pour préparer son commentaire édifiant (selon une logique similaire à celle qu'applique l'auteur de l'*Ovide moralisé* lorsqu'il transforme l'effet de la deuxième flèche de Cupidon), il est en tout cas évident que la greffe de l'exposition tropologique se trouve facilitée par le glissement lexical et métaphorique de *tribulos* à *tribulationes*.

La grappe donne enfin une citation de Jr 3.20, introduite par une formule familière : « De tali indignatione loquitur Dominus Ierem. III<sup>o</sup> », en écho aux vers 2927-2928 : « Fole, tu ne me connois mie, / Si desdaignes estre m'amie. »<sup>194</sup> Au cœur d'un développement moral consacré aux ronces contre lesquelles Daphné risque de se blesser, le glosateur revient à son discours sur l'amour de Phébus / Dieu : le verset cité s'inscrit en effet au cœur d'une réflexion dialectique sur la constance de l'amour divin malgré les péchés d'Israël<sup>195</sup>. Ainsi, la citation tirée du prophète Jérémie parle du mépris d'Israël pour Dieu en référence à celui de Daphné pour

<sup>193</sup> Notre traduction : « piques des questions tortueuses et pensées au sujet de la provision de cette vie ».

<sup>194</sup> Les mots *indignatio* et *desdaigner* sont en effet étymologiquement apparentés. Le mot latin *indignatio* est un dérivé de l'adjectif *dignus*, par l'intermédiaire du verbe *indignari*. Le mot français *desdaigner* est un dérivé de *daigner*, transposition du verbe latin *dignare*, dérivé de l'adjectif *dignus*. Tous deux se rattachent donc à la racine *dignus*, adjointe d'un préfixe privatif latin ou français : *in-* / *des-*. Cf. Félix Gaffiot, *Dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette, 1934, s.v. « indignatio » (p. 805); *FEW*, t. III, p. 78, s.v. « dignare würdigen »; *TLFi*, s.v. « dédaigner ».

<sup>195</sup> « Jr 3.1-5 Un amour trahi n'est-il pas définitivement anéanti? C'est la question que Dieu pose à son peuple qui l'a abandonné mais implore son pardon. » *Bible pastorale*, op. cit., p. 1084. « Jr 3.19 – 4.4 Répondant à la question posée en Jér 3.1-5, le Seigneur répond affirmativement : il est toujours prêt à accueillir ses enfants égarés et à leur rendre son amour s'ils se convertissent et changent leur cœur dans la loyauté, la droiture et la justice. » *Ibid.*, p. 1086.

Phébus, mais, pour qui est familier du texte biblique et de son contexte, elle évoque aussi l'amour inconditionnel de Dieu et le pardon qu'il accorde à l'humanité, qui se traduit, dans une perspective chrétienne, par l'Incarnation du Christ. C'est une interprétation peu ou prou comparable que propose l'*Ovide moralisé*, voyant dans les épisodes de la Création, du Péch<sup>é</sup> originel et de l'Incarnation le résumé de l'histoire chrétienne, guidée par la *sapience* et l'*amour* de Dieu (*cf.* v. 3281-3296).

Dans cette longue et riche glose 2917, le glosateur élabore donc un véritable petit sermon, nourri de références bibliques sélectionnées selon le principe de la concordance à travers un réseau de mots-clés, et strictement orienté vers la portée morale et la dimension édifiante du texte de l'*Ovide moralisé*.

### La glose « corrige » les incohérences de l'*Ovide moralisé*

Nous l'avons dit, le mythe de Daphné est complexe parce que son allégorèse n'est pas en tout point cohérente avec la diégèse présentée dans la fable. Ainsi, alors que la tradition héritée des *Métamorphoses* veut que, des deux flèches de Cupidon, l'une provoque l'amour et l'autre le chasse, l'auteur de l'*Ovide moralisé* choisit d'accentuer cette opposition en disant que la deuxième flèche provoque l'inverse de l'amour, c'est-à-dire la haine. En toute logique, comme Phébus aime Daphné, Daphné devrait haïr Phébus, mais ce n'est pas le cas : elle se contente de fuir son amour. Cette incohérence, rendue nécessaire par l'allégorisation positive – tantôt virginité, tantôt Vierge Marie – de la figure de Daphné dans les expositions successives, a été signalée par Joseph Engels :

Chez Ovide la pointe de la seconde flèche n'est pas envenimée et cette flèche fait fuir l'amour. Le traducteur va plus loin en disant qu'elle cause un sentiment de haine. Il n'est pas question de cela chez Ovide, et l'auteur n'y revient pas non plus lui-même. C'est même en contradiction avec vv 2832 sv<sup>196</sup>.

En fait, il faut attendre la dernière exposition morale – celle des flèches de Charité et d'Envie au sein de l'allégorèse de la *tençon* de Phébus et Cupidon (*cf.* v. 3261-3407) – pour retrouver le motif de la flèche faisant naître la haine, et l'on peut donc supposer que c'est pour préparer cette exposition

<sup>196</sup> Joseph Engels, *Études sur l'Ovide moralisé*, *op. cit.*, p. 126.

que l'auteur de l'*Ovide moralisé* a introduit l'amplification en question<sup>197</sup>. Par ailleurs, l'amour provoqué chez Phébus par la flèche de Cupidon est décrit, dans la fable, comme une passion charnelle inconstante et folle, alors qu'il est valorisé positivement et identifié à l'amour divin dans l'exposition. En résumé, l'*Ovide moralisé* n'est pas parvenu à articuler de façon cohérente les deux sections narratives de la fable : la rivalité de Phébus et Cupidon, et l'amour de Phébus pour Daphné. Par conséquent, le texte est marqué par un défaut de concordance axiologique entre la fable et son exposition – en particulier pour ce qui concerne l'effet des flèches de Cupidon sur le comportement des personnages. La première flèche provoque l'amour chez Phébus, figure négative dans la fable mais positive dans l'exposition, tandis que la seconde flèche provoque la haine chez Daphné, alors qu'elle est une figure positive dans la fable et dans l'exposition.

L'allégorèse proposée dans la glose permet de corriger ces incohérences. D'une part, la figure de Daphné y est présentée négativement – ce qui concorde au fait qu'elle a été frappée par la flèche éveillant un sentiment de haine, c'est-à-dire la flèche d'Envie, employée par le diable ; le glosateur opère donc la mise en concordance des deux sections narratives en interprétant la figure de Daphné comme une allégorie de l'humanité plongée dans l'amour des choses mondaines, sous l'impulsion néfaste du diable. D'autre part, l'amour de Phébus est présenté de façon exclusivement positive dans la glose : son amour n'est pas charnel – au contraire c'est l'amour supérieur de Dieu pour l'humanité, provoqué par la flèche de Charité. Ainsi, le glosateur rétablit la concordance axiologique entre l'effet de chacune des flèches de Cupidon et la valorisation du comportement des personnages dans l'allégorèse. La flèche de Charité provoque un amour positif chez Phébus, figure positive de Dieu, tandis que la flèche d'Envie provoque un amour négatif chez Daphné, figure négative de l'humanité. La glose élabore donc un discours autonome bâti sur une cohérence propre et s'autorise même, par endroits, à « corriger » le texte vernaculaire ou à pallier ses faiblesses.

<sup>197</sup> L'auteur de l'*Ovide moralisé* est en effet coutumier de ce type d'*amplificatio* orientée vers l'allégorèse : « Il y a plus : de petits ajouts au récit, insignifiants à la première lecture, peuvent former le noyau d'une allégorie importante. Il apparaît ainsi que certaines parties narratives, donc le récit de la *lettre*, sont déjà construites à partir de l'allégorie. Très souvent, sous l'apparence du mythe, la fable prépare l'allégorie, car l'auteur y introduit des éléments qui appartiennent au monde chrétien. » Marc-René Jung, « Ovide, texte, traducteur et gloses », *op. cit.*, p. 80-81.

Signalons que, si l'allégorèse élaborée dans la glose permet de rétablir la cohérence entre la fable de l'*Ovide moralisé* et ses expositions, la glose finit par faire voler en éclats sa propre cohésion. Ce n'est certes pas un phénomène rare que les allégorèses successives d'une même figure mythologique se révèlent incompatibles dans l'*Ovide moralisé*, mais cela mérite néanmoins d'être noté dans le cas présent. Ainsi, la glose 2990, développement allégorique basé sur deux citations bibliques (Lc 5.8 et Mt 8.8) et une paraphrase d'Est 4.8 *sqq.*, suggère, par l'assimilation de Daphné à Esther et de Phébus à Assuérus, que Daphné « qui n'ose attendre son ami » signifie le bon chrétien pénétré de la peur de ne pas être digne d'apparaître au regard de Dieu. Si Phébus et Daphné sont donc toujours respectivement assimilés à Dieu et à l'homme, le comportement de Daphné est cette fois interprété positivement. On voit donc que cette allégorèse rejoint l'*Ovide moralisé* dans sa lecture incohérente de l'effet des flèches de Cupidon sur le comportement des personnages, puisque la fuite positivement valorisée de Daphné est censée être provoquée par la flèche d'Envie manipulée par le diable. En fait, chaque allégorèse fonctionne comme prétexte à un discours d'édification autonome, peu importe qu'elle soit cohérente ou non avec l'intégralité de la fable : l'écho à un seul motif de la fable suffit à justifier le procédé interprétatif.

### *L'amour de Dieu et la charité (expositions)*

L'*Ovide moralisé* finit tout de même par trouver sa propre cohérence à la faveur d'un saut qualitatif : décrit comme charnel dans la fable, l'amour de Phébus devient spirituel dans les expositions. C'est à la faveur de ce « tour de passe-passe » exégétique que l'*Ovide moralisé* peut proposer des allégorèses positivement valorisées de l'amour de Phébus, alors qu'il avait été négativement connoté dans la fable. La glose accompagne, soutient et même anticipe l'*Ovide moralisé* dans cette manœuvre de renversement axiologique en développant les thèmes de l'amour de Dieu et de la charité.

La glose \*3286 souligne l'amour et la bonté de Dieu par une citation tirée de Ps 144.9<sup>198</sup> : « De maioritate amoris et misericordiae Dei loquitur Ps. dicens: Miserationes eius super omnia opera eius etc. » Il s'agit là

<sup>198</sup> Il s'agit d'un « Psaume alphabétique [...] rassemblant citations et rappels d'autres psaumes autour du thème de la bonté de Dieu et de son amour pour l'homme. » *Bible pastorale, op. cit.*, p. 809.

simplement d'apporter la caution scripturaire aux vers 3286-3288, mais c'est un soutien important parce qu'il intervient dans une digression de l'*Ovide moralisé* sur les regrets hypothétiques de Dieu :

Et se Dieux piteablement  
 Et l'amours qu'il avoit vers home  
 N'i eüst ouvré, c'est la some,  
 Mieux venist qu'onc homs ne fust fais  
 Qu'il se fust puis vers Dieu mesfais  
 Por mortel dampnement encouure. (v. 3286-3291)

L'auteur de l'*Ovide moralisé* manifeste en effet un « ferme rejet »<sup>199</sup> à l'égard de l'idée du repentir divin, manifesté ici par l'emploi de l'irréel du passé, qui disqualifie l'actualisation du repentir : si Dieu n'avait pas été amour, il aurait mieux valu qu'il ne créât pas l'homme – mais il est amour, donc il a envoyé son Fils pour sauver l'humanité. Le glosateur cautionne donc la position théologique de l'auteur de l'*Ovide moralisé* et confirme la supériorité de l'amour de Dieu sur la déception qu'a provoquée chez lui le comportement des hommes.

Le thème de la charité est enfin développé dans deux gloses. La glose 3336 fournit une grappe de références scripturaires portant sur l'exposition de la flèche de Charité, qui a deux empennes correspondant aux deux commandements du Nouveau Testament (« Li penon, qui garde i prendroit, / Sont dui devin commandement », v. 3336-3337), c'est-à-dire aimer Dieu de toute son âme et aimer son prochain comme soi-même. Les versets Mc 12.30-31, 33 offrent l'exposé des deux commandements par Jésus et les versets Rm 13.8-10 fournissent une réflexion de Paul sur le commandement de charité, prolongée par les versets Pr 10.12 selon la logique de l'exploration typologique des Écritures. Au sein de cette grappe, le thème de l'hypocrisie, cher au glosateur comme à l'auteur de l'*Ovide moralisé*, est subtilement introduit par l'intermédiaire de l'idée – seulement évoquée par écho intertextuel à Mc 12.33 : « diligere proximum suum sicut se ipsum maius est omnibus holocaustomatibus » – que les holocaustes ne sont rien aux yeux de Dieu si le cœur du fidèle n'est pas pur et que l'essentiel est donc la concorde entre l'apparence et l'être. La glose 3372 donne une grappe d'*auctoritates* appelées par le texte vernaculaire : « Quar Dieux meïsmes est charité, / A tesmoing de l'auctorité. »

<sup>199</sup> « Notes critiques », *L'Ovide moralisé*, *op. cit.*, p. 346-347.

(v. 3377-3378) La glose apporte à l'affirmation de la charité de Dieu la caution de saint Paul (1 Co 13.1), de saint Augustin (sermon de Césaire d'Arles attribué à l'évêque d'Hippone) et de Cicéron (*Laelius de amicitia*):

Prima ad Corinth. XIII<sup>o</sup>: Si linguis hominum loquar et angelorum, caritatem autem non habeam etc.

Aug.: Caritas est potus sitientibus, esurienti dulcedo, his qui in amaritudine sunt solacium uerum et gratum his qui in tristitia sunt, portus nauigantibus uel fluctuantibus, uia itinerantibus, pax peregrinantibus etc. Tullius in libro de uera amicitia.

La glose fournit ici une information de première importance pour l'établissement et l'histoire du texte. Les éditeurs de l'*Ovide moralisé* notent en effet:

Étant donné que l'auteur cite ici la Bible, l'autorité invoquée ne peut être que celle du Nouveau Testament. La variante *des auctorités D<sup>5</sup>G<sup>2</sup>YZ<sup>1</sup>* peut donc surprendre. En tout état de cause, le sens paraît être « instance reconnue pouvant servir de référence ou de garantie »<sup>200</sup>.

En réalité, la glose prouve la pertinence de la variante *des auctorités* puisqu'elle fournit une triple référence aux Écritures saintes, à la littérature (pseudo-)patristique, et à la philosophie antique. Elle nous permet donc, comme le note Jean-Baptiste Guillaumin, de « préciser l'horizon d'attente des premiers lecteurs de l'*Ovide moralisé* » et nous autorise « une immersion dans le[ur] contexte culturel »<sup>201</sup>.

En marge de la fable de Daphné, le glosateur élabore une réflexion très riche sur l'amour et ses diverses formes, positives aussi bien que négatives. La glose a non seulement pour fonction capitale de confirmer le propos de l'*Ovide moralisé* en mettant au jour, par la citation des Écritures, le travail intellectuel de moralisation et d'*acordance* accompli par l'auteur, mais elle construit aussi un discours autonome et cohérent, lisible à plus grande distance du texte vernaculaire. La dimension tropologique y est, comme ailleurs, absolument primordiale, tout orientée vers l'objectif d'édification partagé par l'auteur et le glosateur de l'*Ovide moralisé*, consistant à exhorter le lecteur à se détourner des biens terrestres et à s'attacher à l'amour de Dieu.

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 416.

<sup>201</sup> Jean-Baptiste Guillaumin, « Les gloses du livre 1 de l'*Ovide moralisé* », *op. cit.*, p. 222-223.

## IO – ARGUS – PAN ET SYRINX (V. 3408-4150)

La fable d'Io présente deux récits enchâssés (Argus, Pan et Syrinx), justifiant le traitement des trois mythes en une seule section. Les rubriques françaises et citations des *Métamorphoses* deviennent passablement abondantes dans cette partie du corpus – ce qui, à l'instar des gloses \*3450, 3700, 3889, \*4012 et 4039 sur lesquelles nous reviendrons, marque un intérêt soutenu du glosateur pour la fable mythologique<sup>202</sup>. Par ailleurs, la glose tend à confirmer et renforcer l'exposition tropologique de la fable par l'ajout de diverses citations bibliques et de deux longues gloses allégorico-morales latines (gloses 3785 et 4118).

La première grappe de citations bibliques que l'on rencontre, dans le seul manuscrit *A*<sup>1</sup>, prend place, de façon surprenante, au cœur de la fable (glose 3552). Elle est constituée de versets tirés de Jérémie (Jr 2.16-20 et 3.3), ainsi que d'une glose tirée du *Commentaire à Jérémie* de saint Jérôme. Elle fournit une exposition d'*acordance* du mythe d'Io à l'histoire biblique, là où l'*Ovide moralisé* n'en propose pas; en effet, elle ramène le sort d'Io, réduite à boire l'eau croupie des rivières, au destin du peuple d'Israël, comparé à la *mulier meretrix*, qui, pour cause de ses péchés, est traîné en exil et doit boire l'eau de rivières étrangères<sup>203</sup>. En même temps, la glose prépare l'exposition morale de la figure d'Io en pécheresse bestiale; ainsi, si Io et Israël peuvent être comparés, c'est parce qu'Israël, comme Io, a péché, et la captivité d'Io est donc la punition de ses péchés, comme l'exil est celle des péchés d'Israël – ce qui correspond à l'allégorie morale que l'on trouve dans l'*Ovide moralisé* (cf. v. 3905-4030). Enfin, en citant les admonestations adressées par le prophète Jérémie au peuple d'Israël, la glose annonce, dès la narration de la diégèse, la dimension prophético-satirique que l'on retrouvera plus loin dans le commentaire.

L'exposition morale de la figure d'Io en pécheresse repentante se déploie en trois temps sous la plume de l'auteur de l'*Ovide moralisé* (v. 3905-4030): Io est une jeune fille pure, Argus représente le monde et

<sup>202</sup> Cf. p. 773.

<sup>203</sup> «Jér 2.1-37 Cette suite d'oracles exprime, de manière lyrique et imagée, les reproches véhéments de Dieu: il a offert son amour et sa protection, mais se retrouve abandonné par son peuple qui a choisi de suivre de faux absolus: l'idolâtrie et ses perversions, l'injustice, l'alliance avec les grandes puissances.» *Bible pastorale, op. cit.*, p. 1081.

ses attrait ; Io se laisse séduire par les tentations mondaines et tombe dans le péché, son comportement devient bestial et déréglé ; elle se repent finalement et obtient le pardon de Dieu. Deux gloses sont consacrées à cette exposition morale. La glose 3935 cite Ps 80.13 face aux vers 3935-3936 : « Et Nostre Sires la donna / Au monde ou il l'abandonna ». Fonctionnant au premier degré selon la logique du mot-clé *dimisit – donna / abandonna* (« Dimisit eos secundum desideria cordis eorum »), la citation est tirée du Psaume 80 dans lequel Dieu parle à Israël pour l'enjoindre de ne pas adorer de faux dieux ; Israël cependant s'est détourné de Dieu ; Dieu abandonne donc Israël à son cœur endurci. La citation de ce verset fait entendre la voix de Dieu au cœur de la glose et, s'inscrivant dans la rhétorique des livres prophétiques, elle ouvre la voie à la tentation satirique du texte vernaculaire. La glose 3949 fait quant à elle écho au reproche de bestialité adressé par l'auteur de l'*Ovide moralisé* à la femme pécheresse, accusée de parcourir les pays « Pour avoir les charneulz delis / De vins, de mengiers et de lis » (v. 3955-3956) et de se comporter comme une bête ; l'auteur se sert donc de la métamorphose fabuleuse pour comparer le comportement d'Io à celui d'une vache en chaleur courcée par les taureaux et recherchant le plaisir sexuel<sup>204</sup>. La glose cite Am 4.1 : « Audite uerba haec, uaccae pingues quae estis in monte Samariae », où le prophète Amos interpelle les femmes impies de Samarie en les qualifiant de « vaches grasses ». À l'instar de l'auteur de l'*Ovide moralisé*, le glosateur exploite donc ici très efficacement le thème de la métamorphose et la connotation négative de la bestialité dans le système moral médiéval<sup>205</sup> en l'ancrant dans la tradition biblique de l'invective oraculaire. La dimension prophético-satirique suggérée par les gloses précédentes se trouve pleinement actualisée, d'autant plus que la citation d'Amos fait écho à l'imaginaire très stéréotypé de la satire misogynne dans la littérature médiévale.

<sup>204</sup> « Par tout le monde aloit traçant / Com vache que tor vont chaçant » (v. 3949-3950).

<sup>205</sup> Une telle lecture morale de l'animalité fonde le travail de représentation allégorique et picturale du *Roman de Fauvel*, où la figure du tyran, incarnation du pouvoir aveugle, prend alternativement les traits d'un cheval, d'un centaure et d'un homme hippocéphale, en clin d'œil au mot de Jean de Salisbury dans le *Policraticus* : « rex illitteratus est quasi asinus coronatus », Jean de Salisbury, *Policratici sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, éd. Clement C. J. Webb, Oxford, Clarendon Press, 1909, réimpr. Frankfurt, Minerva, 1965, t. I, p. 254 : IV, 6.

De façon tout à fait intéressante, les gloses 3889 et \*4012 citent, à quelques dizaines de vers d'intervalle, un même extrait de l'*Ars amatoria* 1, 77-78, dans lequel Ovide, signalant à son lecteur une série de lieux dans Rome où il pourra rencontrer des femmes disponibles à l'aventure amoureuse, évoque la mémoire d'Isis, la génisse égyptienne («niligenae iuuencae») assimilée à Io: «Nec fuge niligenae nymphatica templa iuuencae: / Yo facit multum, quod fuit ipsa Ioui.»<sup>206</sup> La première citation de ce passage de l'*Ars amatoria* se lit en regard de l'exposition évhémériste du mythe d'Io (v. 3833-3904), alors que la seconde occurrence est placée en regard de son exposition morale (v. 3905-4030). Or, les deux occurrences du texte ovidien sont introduites par deux formules proches, mais remarquablement différentes néanmoins:

Secundum hoc potest intelligi quod Ouidius dicit in Arte amatoria  
(glose 3889)

Secundum hoc potest exponi aliter illud Ouidii in Arte (glose \*4012)

Ainsi, l'exposition évhémériste de la figure d'Io présentée dans l'*Ovide moralisé* permet de comprendre (*intelligi*) le passage cité de l'*Ars amatoria*: en effet, l'assimilation d'Io à une prostituée honorée en Égypte explique, selon le glosateur, l'allusion qu'Ovide fait au temple d'Isis, où le lecteur de l'*Ars amatoria* trouvera maintes jeunes femmes désireuses de relations charnelles. L'exposition morale de la figure d'Io doit quant à elle permettre d'exposer autrement (*exponi aliter*), c'est-à-dire d'interpréter allégoriquement<sup>207</sup>,

<sup>206</sup> Texte critique: «Nec fuge linigerae Memphitica templa iuuencae; / Multas illa facit, quod fuit ipsa Ioui.» Ovide, *L'art d'aimer* [1924], éd. et trad. Henri Bornecque, 7<sup>e</sup> tirage, Paris, Les Belles Lettres, 1983, p. 5: 1, 77-78. Traduction: «Ne fuis pas non plus le temple de la génisse, déesse égyptienne, vêtue de lin: de beaucoup de femmes elle fait ce qu'elle a été elle-même pour Jupiter.» Notons que la pertinence du rapprochement entre le texte glosé et la citation de l'*Ars amatoria* est renforcée par l'introduction d'une variante (non attestée par les manuscrits) dans le texte de la glose: au lieu de *multas illa facit*, où *illa* désigne Isis, le glosateur a écrit *Yo facit multum* (glose 3889) et *Yo facit multas* (glose \*4012), soulignant ainsi clairement l'assimilation d'Io à Isis, que l'auteur de l'*Ovide moralisé* avait précédemment rappelée dans le texte français: «Par Egypte est ore honnoree / Et comme deesse aoree; / Ysis l'apelerent la gent.» (v. 3791-3793). Sur l'identification d'Io à Isis dans les *Métamorphoses* et dans l'*Ovide moralisé*, voir: «Notes critiques», *L'Ovide moralisé*, p. 434.

<sup>207</sup> Rappelons que, dans le *Breviloquium* de Bonaventure cité par la glose \*48, le verbe *exponi* est employé pour désigner l'interprétation spirituelle du texte biblique, dans le cadre de la théorie des quatre sens de l'Écriture: «Scriptura praeter litteralem

ces mêmes vers : l'assimilation d'Io à Marie l'Égyptienne, la pécheresse repentie que l'Église honore en tous lieux, autorise en effet la moralisation du passage cité de l'*Ars amatoria*. Dès lors, cette citation, nécessaire dans la mesure où le glosateur se montre attentif à mettre en lumière les échos intertextuels dans l'œuvre d'Ovide, mais dont le contenu licencieux aurait pu menacer la valeur morale de la glose, se trouve désamorcée par le double effort d'exégèse qui lui est appliqué : l'allusion à Io/Isis est seulement *expliquée* en face de l'interprétation évhémériste de la figure d'Io, mais elle est véritablement *interprétée* – c'est-à-dire moralisée – en regard de l'exposition morale de la nymphe. À l'instar des *Métamorphoses*, l'*Ars amatoria* est passé au crible de l'*integumentum* afin d'en rendre la lecture admissible, et même mieux : profitable. De même qu'avec la citation du *De vetula*<sup>208</sup>, l'une des préoccupations du glosateur semble être de « sauver » Ovide et, en démontrant qu'il fut un auteur édifiant, voire chrétien dans toute son œuvre, de justifier du même coup la lecture des *Métamorphoses* en particulier. Par ailleurs, ce cas nous fournit un nouvel exemple de ce que la glose à l'*Ovide moralisé* ne s'épuise pas dans une lecture horizontale, en dialogue synchronique avec le texte vernaculaire, mais qu'elle doit aussi être lue verticalement, dans l'élaboration progressive d'un discours autonome, articulé d'une annotation marginale à l'autre et sensiblement indépendant du texte glosé.

Quatre gloses sont consacrées à l'exposition morale de Pan et de Syrinx comme métaphores de l'attrait des biens terrestres sur les impies (v. 4043-4098) : de même que Pan croit obtenir le cœur de Syrinx et, lorsqu'il l'atteint, constate qu'il ne serre rien d'autre dans ses bras que des roseaux, les impies croient obtenir le bonheur en recherchant les « mondains delis » (v. 4070), mais il ne trouvent que la vanité des choses négligeables et fragiles, et se coupent des « biens pardurables » (v. 4098). D'une exhortation somme toute classique au *contemptus mundi*, le glosateur saisit le prétexte pour lancer une violente attaque contre les impies. La glose 4065 s'empare en effet de l'image de l'eau courante (« Qu'assez sont plus vain et muable / Cil delit qu'eaue escolourjable », v. 4063-4064) mais, par le truchement d'une interversion de l'élément comparé (des biens terrestres aux impies), cite Ps 57.8, consistant en l'appel du juste à ce que

---

sensum habet in diuersis locis exponi tripliciter, scilicet allegorice, moraliter seu tropologice et anagogice. »

<sup>208</sup> Cf. p. 568-573.

Dieu punisse et abatte les méchants: «Ad nihilum deuenient tamquam aqua decurrens.»<sup>209</sup> Ainsi, l'affirmation tropologique de l'*Ovide moralisé* – les biens terrestres sont fuyants comme l'eau courante – devient dans la glose un appel à la destruction des impies – qu'ils soient emportés comme l'eau courante! La glose 4072 fournit un travail de concordance biblique (Sg 5.15) sur le thème de la fragilité des biens mondains (en regard de la comparaison de Syrinx à la lune changeante, cf. v. 4072-4077) et de la fascination qu'ils exercent sur les impies: «Spes impiii tamquam lanugo quae a uento tollitur [...].» La glose 4088 appuie le motif des mains vides de l'impie (cf. 4082-4087) en citant Ps 75.6: «Dormierunt somnum suum et nihil inuenerunt diuitiarum in manibus suis.» La glose 4093 (Ps 36.20) enfin, déplaçant la focalisation du discours de l'évanescence des biens terrestres aux impies qui les recherchent, élargit la perspective morale et prépare l'exposition suivante – où le paon est comparé aux orgueilleux courant à leur perte – en affirmant que les impies s'évanouissent comme de la fumée: «Inimici Domini [...] quemadmodum fumus deficient.» La boucle de cette séquence de gloses se trouve ainsi bouclée par l'écho de cette dernière citation à la malédiction contre les impies tirée de Ps 57.8. Le rejet des impies et l'exaltation de l'éthique du *contemptus mundi* se trouvent nettement soulignés par la glose, au cœur de l'économie tropologique de l'*Ovide moralisé*.

La glose \*4108 est consacrée à l'exposition morale de la figure du paon (v. 4099-4150), comparé à l'homme s'enorgueillissant des biens terrestres. Citant Sg 5.2-3, 7-14 dans une perspective eschatologique, la glose met en scène le repentir des impies qui prennent conscience de leurs péchés à l'occasion de la révélation du salut des justes au Jugement dernier. C'est l'occasion pour le glosateur d'affirmer une nouvelle fois la nécessité du rejet des biens terrestres (*contemptus mundi*), mais surtout d'admonester le lecteur de l'*Ovide moralisé*, dont la présence – rhétorique, ou réelle dans le cadre d'une séance de lecture collective – est fortement thématifiée dans le texte: «Oon / que ceste fable senefie» (v. 4108-4109). Ce que la glose invite le lecteur de l'*Ovide moralisé* à entendre, c'est la voix des impies, repentis trop tardivement pour être sauvés, et dont les lamentations pathétiques ne doivent pas manquer de

<sup>209</sup> Les mots du psaume sont d'une rare violence: «Dieu! casse-leur les dents dans la gueule; Seigneur, démolis les crocs de ces lions. Qu'ils s'écoulent comme les eaux qui s'en vont!» (Ps 57.7-8)

produire une forte impression : « Quid nobis profuit superbia nostra ? » La menace du Jugement dernier – où les justes seront sauvés et les impies punis – est ainsi invoquée pour exhorter le lecteur de l'*Ovide moralisé* à se tourner vers les biens célestes<sup>210</sup>. L'explicit du passage dans le livre de la Sagesse (« talia dixerunt et peccauerunt », Sg 5.14) est d'ailleurs modifié dans la glose, qui donne une leçon proche de variantes attestées dans la tradition manuscrite de la Vulgate<sup>211</sup>, comme si la peur de l'enfer devait être l'argument ultime qu'avance le glosateur pour appuyer son propos tropologique : « Talia dixerunt impii in inferno. »

Outre les citations bibliques, la glose au mythe d'Io compte encore deux longues gloses allégoriques à valeur morale. La glose 3785 saisit le prétexte d'une mention très incidente des mains d'Io dans l'*Ovide moralisé*<sup>212</sup> pour développer une riche réflexion tropologique : étant donné que la métamorphose inverse d'Io représente, d'après l'*Ovide moralisé*, le pardon des péchés accordé par Dieu au pénitent, la glose s'attache à mettre en valeur la signification morale des mains dans la perspective de la rédemption. Le glosateur propose donc deux véritables petits sermons sur le motif très courant des deux mains et des dix doigts, qui constitue un support privilégié pour les allégories énumératives du fait de son caractère mnémotechnique comparable à celui des *loci memoriae*<sup>213</sup>, et qui fournit en particulier un thème de choix pour la prédication<sup>214</sup>. Dans

<sup>210</sup> Sur ce double mouvement d'*aversio* et de *conversio*, étudié dans la perspective d'une approche sémiotique des travaux de Jean Delumeau sur la peur, voir : Joseph Courtés, « Sémiotique et théologie du péché », dans *Exigences et perspectives de la sémiotique. Recueil d'hommages pour Algirdas Julien Greimas*, éd. Herman Parret et Hans-George Ruprecht, Amsterdam, John Benjamins, 1985, vol. II, p. 863-903 (voir en particulier le schéma à la p. 871).

<sup>211</sup> « talia dixerunt in inferno hi qui peccaverunt » (Rusch, t. III, fol. 38v ; Weber, p. 1008).

<sup>212</sup> Io est ramenée par Junon à sa forme humaine : « Si li revindrent bras et mains / Et espaulles et piez humains » (v. 3785-3786).

<sup>213</sup> Rappelons que le moine bénédictin Guido d'Arezzo (XI<sup>e</sup> siècle) s'est vu attribuer l'invention de la « main guidonienne », ou « main harmonique », moyen mnémotechnique de visualisation des hexacordes sur les doigts d'une main pour faciliter la lecture à vue de partitions.

<sup>214</sup> Le franciscain Antoine de Padoue a ainsi abondamment exploité la symbolique des doigts dans ses sermons (Cf. Antoine de Padoue, *Sermons des dimanches et des fêtes*, trad. Valentin Strappazzon, 5 t., Paris, Cerf, 2005-2013) : les dix doigts pour les dix genres de discipline (t. I, p. 520) ; les doigts unis convenablement et les

le premier sermon, les doigts de la main droite (la vie active, se traduisant dans les bonnes œuvres) et ceux de la main gauche (la vie contemplative, se traduisant dans les bonnes pensées) se cumulent pour déterminer le comportement du bon chrétien. Dans le second sermon, les doigts de la main droite (le comportement vertueux) et ceux de la main gauche (le comportement vicieux) sont systématiquement opposés pour distinguer le bon du mauvais chrétien – avec une insistance toute particulière sur le thème de l'aumône<sup>215</sup>, et l'insertion d'une citation biblique ou d'autorité pour chaque doigt. Il s'agit là d'une allégorie tout à fait originale par rapport à l'*Ovide moralisé*, nettement influencée par les systèmes de description allégorique énumérative (main, armure, château, etc.)<sup>216</sup>, et qui s'attache à un point de détail négligé par le texte vernaculaire (les sabots d'Io redevenant des mains); le texte de l'*Ovide moralisé* devient ainsi prétexte à des développements autonomes de la glose. La deuxième glose allégorique (glose 4118) propose quant à elle une interprétation de la figure du paon parfaitement conforme à celle de l'*Ovide moralisé*: comme le paon dresse sa queue d'orgueil et découvre son postérieur nu, les hommes qui se flattent de louanges mondaines tendent les oreilles aux thuriféraires et révèlent la nudité de leur honte. Le propos, dont la densité tropologique est nettement appuyée, se trouve nourri par une longue citation des *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis* du

---

cinq doigts appliqués au Verbe incarné (t. II, p. 388); les dix doigts comme les dix préceptes du Décalogue (t. III, p. 191).

<sup>215</sup> Notons que l'aumône représente une question capitale pour les Mendiants, non seulement parce qu'ils en dépendent pour vivre, mais aussi parce que c'est autour d'elle qu'une bonne part des reproches formulés par leurs adversaires se cristallisent. Dans l'*Omne bonum* par exemple, vaste encyclopédie composée à Londres dans le troisième quart du XIV<sup>e</sup> siècle et colorée d'une tonalité nettement hostile aux Mendiants, la liste des trente-cinq signes permettant de reconnaître les « faux apôtres » appelés à envahir l'Église à la fin des temps comporte entre autres les critères suivants: « they will wish to live from the Gospel, not from labor of their hands [...]; they seek money or goods from those to whom they preach [...]; they often come to eat at a stranger's table », cf. Penn R. Szittyá, *The Antifraternal Tradition in Medieval Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1986, p. 69-70. L'éloge de l'aumône que l'on trouve dans la glose 3785 pourrait donc constituer une réponse aux attaques du camp anti-Mendiants et représenter à ce titre un nouvel indice en faveur de l'hypothèse de l'origine franciscaine de l'*Ovide moralisé* et de ses gloses.

<sup>216</sup> Cf. Armand Strubel, « *Grant senefiance a* », *op. cit.*, p. 120-121.

pseudo-Bernard de Clairvaux. Tirant parti de la puissance rhétorique d'un discours où l'interlocuteur est directement et brutalement interpellé («Noli attendere quid caro uelit [...]»), le glosateur souligne l'urgence pour son lecteur de mépriser la vaine gloire, les honneurs mondains et les plaisirs terrestres («inanis gloria, breuis laetitia, mundi potentia, carnis uoluptas, falsae diuitiae»), de tenir le siècle et sa chair en horreur («spernere me et meam carnem odio habere»), et, en se conformant à l'éthique du *contemptus mundi*, de se détourner du vice et de se laver de toute saleté («deterseris omne sordidum»). La violente diatribe du cistercien contre les amoureux du monde («amatores mundi») s'appuie sur la menace des peines infernales, agitée aux yeux du narrataire comme un effrayant repoussoir destiné à l'exhorter à la pénitence: «Homines fuerunt sicut tu: comederunt, biberunt, riserunt et duxerunt in bonis dies suos; et in puncto descenderunt in inferno.» En enfer en effet, le corps des impies est livré aux vers, et leur âme est livrée aux flammes: «Hic est caro illorum uermibus, ignibus deputatur illic anima illorum». Comme nous avons déjà eu l'occasion de le noter, contrairement aux pratiques de prédication par le rire mises en lumière entre autres par Jacques Berlioz<sup>217</sup>, le glosateur exploite ici à plein régime les ressources de la prédication par la peur<sup>218</sup>.

## EPAPHUS ET PHAÉTON (V. 4151-4300)

Les rubriques françaises et citations des *Métamorphoses* mises à part, le mythe d'Epaphus et Phaéton se caractérise par l'absence totale de gloses. Alors que l'attention du glosateur s'était déjà relâchée bien plus tôt dans le manuscrit *A*<sup>1</sup>, c'est à présent le remanier de la glose conservée dans les manuscrits *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> qui semble déclarer forfait. Il faut d'ailleurs noter que, bien qu'elles demeurent encore nombreuses jusqu'à la fin de l'ouvrage, les gloses sont nettement plus clairsemées dans les livres suivants

<sup>217</sup> *Le rire du prédicateur. Récits facétieux du Moyen Âge*, éd. Jacques Berlioz, Turnhout, Brepols, 1992. Réédition de: Albert Lecoy de la Marche, *L'Esprit de nos aïeux, anecdotes et bons mots tirés des manuscrits du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Marpon et Flammarion, sans date [1888].

<sup>218</sup> Cf. Jean Delumeau, *Le péché et la peur*, op. cit., p. 365-623 (Troisième partie: «La pastorale de la peur»).

de l'*Ovide moralisé* – mais surtout, la proportion de rubriques françaises et de citations des *Métamorphoses* tend à devenir largement majoritaire au fil des livres. La masse textuelle considérable que représente le texte français aura donc fini par émousser quelque peu l'énergie et la persévérance du glosateur de l'*Ovide moralisé*.

## CHAPITRE X

LE SENS DE L'*OVIDE MORALISÉ*LA FONCTION DES GLOSES À L'*OVIDE MORALISÉ*

À l'issue de l'analyse détaillée du corpus, il est utile de rassembler le fruit de nos réflexions afin d'envisager les diverses fonctions remplies par la glose marginale bilingue conservée dans les manuscrits *A*<sup>1</sup>, *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup>, et de comprendre comment celle-ci participe à la légitimation du projet poétique de l'*Ovide moralisé*.

Un second *Ovide moralisé* bilingue

Ainsi qu'il a déjà été signalé, les gloses consistent pour l'essentiel en des citations, mais elles proposent aussi quelques commentaires et interprétations allégoriques autonomes qui n'apparaissent pas dans le texte de l'*Ovide moralisé*<sup>1</sup>. Ainsi en est-il par exemple du mythe de Phébus et Daphné<sup>2</sup>, où se développe une allégorèse parallèle à celle du texte français, autonome par rapport à ce dernier – dans le commentaire continué de la glose, qu'il s'agit de lire verticalement, au fil des annotations enchaînées les unes aux autres et des liens intratextuels les unissant<sup>3</sup>, et non seulement

<sup>1</sup> Cf. p. 489-503.

<sup>2</sup> « Les gloses latines se contentent donc de citations de textes, à la différence de la glose française, au début de la fable, qui invente librement une autre allégorie. » Marc-René Jung, « L'*Ovide moralisé* glosé », *op. cit.*, p. 92.

<sup>3</sup> Citons comme exemple de lien intratextuel l'interprétation allégorique des poissons nageant dans les arbres à la glose 1908, symbolisant la domination des méchants (« telz poissons vont ore chevauchant sur les arbres [...] car les plus mauvaiz sont ore maistres »), qui ne peut manquer de rappeler la citation des *Dialogues* III, 37, 21 de Grégoire le Grand présentée à la glose 1772 sur la disparition des bons et la persistance des mauvais.

horizontalement, en regard du texte glosé, si l'on veut en saisir toute la cohérence et l'épaisseur herméneutique.

Manifestement, les gloses ne sont pas de simples notes de lecture, ni un exercice d'annotation mené directement sur le texte. Elles sont le fruit d'un travail d'exégèse approfondi, basé sur une lecture globale et critique de l'*Ovide moralisé* et de certaines de ses sources. Ainsi, le fait que la glose \*2746 présente, au début de la fable de Daphné, l'allégorie des flèches du dieu Amour, qui ne sera exposée que bien plus loin (v. 3325) et beaucoup plus succinctement dans l'*Ovide moralisé*, constitue un indice important en faveur de notre analyse. Il nous semble en vérité qu'il existe une différence fondamentale entre les gloses et le texte glosé, relative au degré de complexité intellectuelle. Au sujet de l'*Ovide moralisé*, Marylène Possamaï-Pérez écrit en effet :

Cela dit, de tels passages théoriques sont rares dans l'œuvre: nous l'avons dit, l'auteur n'est ni un théologien ni un philosophe, et sans doute lui suffit-il d'avoir une fois, au début, justifié la possibilité d'interpréter l'hypotexte antique de façon orthodoxe<sup>4</sup>.

Comme nous l'avons montré précédemment, les gloses témoignent en effet d'une densité philosophico-théologique bien supérieure à celle qui est déployée dans le texte de l'*Ovide moralisé*<sup>5</sup>. La glose constitue d'abord une sorte d'apparat exégétique destiné à accompagner et guider la lecture de l'*Ovide moralisé*. Le moteur de l'écriture de l'*Ovide moralisé* consiste en effet en la correspondance entre les images des *Métamorphoses* et des images tirées de la Bible :

Cette « exégèse par concordance » où la métaphore sert d'axe d'articulation paraît bien prolonger les démarches propres à la lecture de la Bible comme un grand système de résonances. On passe d'un travail de concordances *intratextuelles* à un travail de concordances *intertextuelles*. Les échos entre les deux univers, celui du mythe et celui de la tradition chrétienne, fonctionnent comme une dynamique herméneutique: il y a relance d'un texte sur l'autre texte, rebondissement du sens d'un texte sur celui de l'autre texte. Le lecteur qu'est l'auteur de l'*Ovide moralisé* est appelé par cette dynamique du sens à s'approprier le lieu d'intersection de ces deux sources pour créer un

<sup>4</sup> Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé*, *op. cit.*, p. 754.

<sup>5</sup> Cf. en particulier p. 521-527.

nouvel univers où il enrichit la *senefiance* d'une *littera* par le transfert d'une mémoire signifiante, par l'identité des motifs<sup>6</sup>.

La glose a donc pour première fonction de donner au lecteur la clé des concordances intertextuelles établies par l'auteur de l'*Ovide moralisé*. Elle fournit l'apparat des sources au travail d'exégèse réalisé dans le texte français, transformant en quelque sorte les manuscrits *A*<sup>1</sup>, *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> en éditions commentées de l'*Ovide moralisé*. Par ailleurs, la glose contribue à augmenter la densité intellectuelle et l'utilité morale de l'*Ovide moralisé*. Elle permet en effet d'en enrichir la lecture par un réseau de citations et de renvois bibliographiques contextualisant, approfondissant ou élargissant les informations et les affirmations contenues dans l'*Ovide moralisé*. Loin de simplement sourcer et confirmer le texte français, la glose apporte souvent des éléments d'information supplémentaires.

Dans une première approximation, on peut donc observer que la glose remplit alternativement deux fonctions distinctes : d'une part, elle confirme, justifie et légitime le propos de l'*Ovide moralisé* par la citation d'*auctoritates* (le discours vernaculaire est appuyé par la référence scripturaire ou savante) ; d'autre part, elle étend ou amplifie le propos de l'*Ovide moralisé* par la mise en perspective de citations d'*auctoritates* (le discours vernaculaire est épaissi par la référence scripturaire ou savante). Cette double fonction de confirmation et d'amplification s'observe bien dans le cas spécifique des citations scripturaires, qui servent tantôt à appuyer le texte français (soit en explicitant une réminiscence biblique, présente sous la forme d'une citation explicite ou d'une allusion, soit en validant une affirmation de l'auteur de l'*Ovide moralisé* par l'autorité du texte biblique), tantôt à l'augmenter (en approfondissant ou en complétant le travail d'*acordance* accompli par l'auteur, c'est-à-dire en cherchant à révéler, par la mise en perspective d'un passage du texte français avec un passage du texte biblique, la cohérence entre la fable païenne et l'histoire chrétienne). Ainsi, le glosateur fait, dans la marge du texte vernaculaire, le même travail que celui qu'a réalisé l'auteur de l'*Ovide moralisé* par rapport au texte d'Ovide : il *accomplit* la matière de l'*Ovide moralisé* en compilant les autorités concordantes, et il l'*expose* en produisant un discours exégétique et allégorique inédit<sup>7</sup>. En outre, en

<sup>6</sup> Virginie Minet-Mahy, *Esthétique et pouvoir de l'œuvre allégorique*, op. cit., p. 143.

<sup>7</sup> Marylène Possamai-Pérez, « L'*Ovide moralisé*, ou la "bonne glose" des *Métamorphoses* d'Ovide », *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 31 (2008), p. 181-206.

dirigeant et canalisant l'interprétation du texte français, il en garantit une lecture appropriée; en imposant un cadre herméneutique au texte, il en assure la réception orthodoxe.

Dans les deux études qu'il a consacrées au corpus, Jean-Baptiste Guillaumin a proposé deux séries de fonctions pour les gloses. Qu'il nous soit permis de les rappeler ici. La première série est donnée dans l'introduction qu'il a rédigée pour l'édition des gloses au sein du volume collectif de l'équipe «Ovide en français»<sup>8</sup>. Il y distingue deux fonctions principales: «baliser et [...] structurer la lecture du texte (au même titre que les capitales ornées ou les pieds-de-mouches)» (p. 218) d'une part – cela concerne les citations des *Métamorphoses* d'Ovide et les rubriques françaises, «qui fonctionnent du reste très souvent ensemble» (p. 219) –, et gloser d'autre part – cela concerne le reste des gloses, qui «ajoutent une référence parallèle ou développent le sens du texte de l'*Ovide moralisé*» (p. 219). À l'intérieur de cette seconde fonction, Jean-Baptiste Guillaumin distingue quatre types de gloses:

- la «simple illustration d'un élément du poème par un texte complémentaire (souvent tiré de la Bible)» (p. 220)
- la «mention d'une source permettant de comprendre un développement du texte français qui ne figure pas chez Ovide» (p. 220)
- le «commentaire plus vaste, permettant d'étayer un passage par des considérations philosophiques ou théologiques» (p. 220)
- l'«interprétation allégorique différente de celle qui figure dans le texte» (p. 220)

Jean-Baptiste Guillaumin note enfin que, contrairement à l'habitude, «on ne relève presque aucune glose étymologique sur les noms propres» (p. 221). La seconde série de fonctions établie par Jean-Baptiste Guillaumin est donnée dans son article consacré à la cosmogonie de l'*Ovide moralisé*<sup>9</sup> et adopte un point de vue typologique quelque peu différent. Il n'envisage en effet que les gloses qui «apportent au texte de l'*Ovide moralisé* différents types de précisions» (p. 119) et les ventile selon le type d'information ajoutée:

<sup>8</sup> Jean-Baptiste Guillaumin, «Les gloses du livre 1 de l'*Ovide moralisé*», *op. cit.*, p. 218-221. Par souci de commodité, nous faisons suivre chaque citation de son numéro de page entre parenthèses.

<sup>9</sup> *Id.*, «Cosmologie et représentations du monde», *op. cit.*, p. 119-138. Nous procédons de la même façon.

- le complément descriptif, qui a une fonction illustrative et doit «tirer de la source (la Bible généralement) des illustrations qui concordent avec les descriptions ovidiennes reprises dans l'*Ovide moralisé* [...] de manière à faire comprendre que les descriptions ovidiennes ne sont pas contradictoires avec la Bible, même lorsqu'elles concernent la représentation de Dieu.» (p. 120) En conséquence, «les gloses de ce type portent essentiellement sur les parties correspondant à la “translation” du texte d'Ovide, auquel elles offrent une perspective chrétienne par la seule juxtaposition d'une description biblique.» (p. 130)
- le complément encyclopédique, qui est marqué par une volonté d'érudition inédite dans l'*Ovide moralisé* comme dans les *Métamorphoses* et doit fournir «des éléments encyclopédiques qui complètent ou confirment le texte de l'*Ovide moralisé*.» (p. 120) Ainsi, «la glose latine fournit donc une attestation des développements érudits proposés dans le texte, en apportant le cas échéant quelques compléments qui n'y figuraient pas. On voit ainsi apparaître des références philosophiques et encyclopédiques qui étaient manifestement familières aux premiers lecteurs de l'*Ovide moralisé*, et sans doute également à l'auteur.» (p. 127)
- le complément philosophico-théologique, qui s'inscrit dans le cadre du travail d'harmonisation entre le récit ovidien et la doctrine chrétienne accompli par le texte de l'*Ovide moralisé* et qui apporte «une légitimation supplémentaire par [sa] capacité à s'appuyer sur des développements philosophiques et théologiques faisant autorité.» (p. 130) Dans cette perspective, «les gloses contribuent à légitimer certains points de la description ovidienne, ou en tout cas à en proposer une lecture allégorique conforme à la théologie chrétienne, lorsque cela ne va pas de soi.» (p. 137)

Nous souscrivons sans réserve aux analyses de Jean-Baptiste Guillaumin. Nous reprenons d'ailleurs l'essentiel de son propos dans notre propre classement des fonctions des gloses, auquel nous ajoutons cependant quelques éléments originaux.

La glose des manuscrits *A*<sup>1</sup>, *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> remplit une grande diversité de fonctions: elle fournit un système paratextuel d'organisation et d'accès à la matière; elle appuie l'autorité d'un propos; elle explique un point du texte; elle décode le réseau des références intertextuelles sur lequel sont basées les allégorèses du texte; elle enrichit l'allégorèse d'interprétations

allégoriques inédites ; elle soutient le principe d'*acordance* entre le mythe païen et l'histoire chrétienne qui est au cœur du projet de l'*Ovide moralisé* ; enfin, elle place la fable et son exposition en regard l'une de l'autre, dans une relation synchronique plutôt que diachronique. L'inconvénient majeur de l'*Ovide moralisé* est en effet que le récit mythologique et son allégorèse chrétienne sont disposés l'un à la suite de l'autre, parfois à grande distance, ce qui oblige l'auteur de l'*Ovide moralisé* à répéter, au sein de l'exposition, les éléments de la fable qu'il prétend commenter :

Ensi nous loe et amonneste  
Themis que nous nous aprestons  
Et les roches triés nous jetons.  
Les roches, ce sont les malices,  
Les griez escandres, les durs vices  
Dont nostre cuer sont endurci. (v. 2348-2353)

En plaçant l'allégorèse face à la fable, la glose permet de moins solliciter la mémoire du lecteur et d'augmenter la clarté du propos allégorique, améliorant ainsi l'efficacité du processus d'édification<sup>10</sup>.

Ainsi, les gloses constituent un discours qui est à la fois dépendant et indépendant du texte de l'*Ovide moralisé*. D'une part, elles sont liées au texte de l'*Ovide moralisé* parce qu'elles fonctionnent horizontalement, à travers un système d'interactions immédiates entre la marge et le texte, où l'objet principal des gloses est de commenter et développer le propos présenté par l'*Ovide moralisé*, et éventuellement d'en fournir une exégèse. D'autre part, les gloses sont autonomes par rapport au texte de l'*Ovide moralisé* parce qu'elles fonctionnent verticalement, à travers un système de références et renvois internes ordonnés indépendamment de l'ordre du texte vernaculaire ; ainsi, les gloses développent un discours autonome et cohérent, dont le sens n'est pleinement compréhensible qu'à la condition de prendre en compte ces liens intratextuels.

<sup>10</sup> Notons que, d'une façon similaire, des blocs de texte ont été déplacés dans les manuscrits de la branche *Y* et *Z* afin de rapprocher les allégorèses des fables : « [...] les mutations que l'ordre de ses séquences subit dans les différentes branches de la tradition de l'*Ovide moralisé* montre (*sic*) le rapport dynamique entre texte et interprétations, ainsi que la variété des attitudes possibles à l'égard de ces dernières. [...] le texte ne doit pas forcément précéder toutes les interprétations, les deux pouvant en effet s'alterner et s'enchevêtrer l'un aux autres, comme dans la macrostructure de *A<sup>2</sup>Y*. » Irene Reginato, « Notes sur les modèles de la rédaction *Z* de l'*Ovide moralisé*. Le cas de la fable de *Sémélé* », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 97 (2019), p. 175-216, ici p. 203.

Par ailleurs, les gloses offrent à la fois une simplification et une complexification du texte de l'*Ovide moralisé*. D'une part, elles simplifient le propos de l'*Ovide moralisé* et fonctionnent comme un appareil destiné à faciliter l'accès au texte parce qu'elles expliquent des mots, clarifient des passages, donnent la clé d'interprétation allégorique de certaines figures aussitôt qu'elles apparaissent dans la fable, etc.; les gloses contribuent donc à rendre le propos de l'*Ovide moralisé* plus explicite. D'autre part, les gloses complexifient le propos de l'*Ovide moralisé* et fonctionnent comme un appareil destiné à enrichir l'accès au texte parce qu'elles ajoutent de multiples références bibliques ou d'autorités qui approfondissent, enrichissent ou modifient l'interprétation de la fable, et parce que, par endroits, elles élaborent des systèmes de signification allégorique alternatifs ou complémentaires, souvent beaucoup plus détaillés que ceux du texte vernaculaire; les gloses contribuent donc à rendre le propos de l'*Ovide moralisé* plus sophistiqué.

Dans cette perspective, il apparaît que les manuscrits glosés de l'*Ovide moralisé* sont le théâtre d'un double renversement des hiérarchies traditionnelles entre le texte et son commentaire marginal. Si l'on considère n'importe quelle *auctoritas* glosée – la Bible ou, au hasard, les *Métamorphoses* –, on observera qu'il existe, entre le texte et sa glose, une hiérarchie d'autorité d'une part, et une hiérarchie d'intelligibilité d'autre part. La première tient à ce que la plus grande autorité appartient au texte: la glose en fournit un commentaire, elle est donc seconde, périphérique parce qu'elle procède du texte et que son autorité propre découle de l'autorité première de celui-ci. La seconde hiérarchie consiste en ce que la plus grande complexité appartient au texte: la glose existe pour faciliter l'accès à un texte considéré comme ardu et difficilement lisible, elle est donc théoriquement rédigée dans une langue simple et explicite afin de pallier l'inintelligibilité du texte qu'elle accompagne<sup>11</sup>. Dans le corpus des gloses à l'*Ovide moralisé*, ces deux hiérarchies se trouvent renversées: le texte vernaculaire est entouré de gloses latines dont l'autorité et le prestige

<sup>11</sup> « [...] la glose, aux yeux des médiévaux, permet la densité du texte, le "fort" texte, le texte à double entente, "à deux visages" selon la formule du temps. Elle légitime son obscurité, son étrangeté, or c'est l'obscurité qui crée le désir de lecture. La glose est là pour expliquer, développer ce que le texte a enveloppé, enclos. *Complicatio et explicatio*. » Jacqueline Cerquiglini-Toulet, « Moyen Âge », dans *La littérature française. Dynamique & histoire*, éd. Jean-Yves Tadié, Paris, Gallimard, 2007, t. 1, p. 25-232, ici p. 192.

linguistique sont plus grands que ceux du texte glosé, et dont la lecture est paradoxalement plus difficile. En effet, parce qu'elle compile des citations de la Bible et d'autorités diverses, c'est la glose qui confère de l'autorité au texte vernaculaire, en le confirmant, en le justifiant et donc en en légitimant le propos ; et parce qu'elle constitue un commentaire rédigé en latin, parfois très technique et d'une haute densité philosophico-théologique, c'est la glose qui se révèle plus difficile d'accès que le texte vernaculaire.

Ce renversement des hiérarchies attendues entre le texte et la glose – qui, ailleurs, se matérialise parfois par la perturbation des catégories visuelles texte/glose sur la page du manuscrit<sup>12</sup> – trouve son expression emblématique dans les valeurs d'autorité et d'intelligibilité respectives du français et du latin : langue à laquelle se rattachent traditionnellement les notions d'autorité, de savoir et de sacralité, le latin est par définition un idiome inaccessible aux illettrés. Dans cette perspective, la glose accentue et enraye à la fois l'effet de reconnaissance sociale que, d'après Bernard Ribémont, l'*Ovide moralisé* engendre chez ses lecteurs<sup>13</sup> : réservant à un petit nombre de

<sup>12</sup> Dans une série de manuscrits de textes français de la seconde moitié du xiv<sup>e</sup> siècle (l'*Enseignement moult piteux* (1366) de Jean de Remin, le *Respit de la mort* (1376) de Jean Le Fèvre, le *Lai de fragilité humaine* (1383) d'Eustache Deschamps et l'*Apparition maistre Jehan de Meun* (1398) d'Honoré Bouvet), Geneviève Hasenohr observe une relation équivoque entre le texte vernaculaire et la version latine marginale des citations et emprunts allusifs qui y sont faits : « Il est évident que, dans ces manuscrits, le rapport établi entre le texte français et les citations latines combine les relations texte/apparat et texte/glose des manuscrits universitaires latins monolingues. Mais le rapport est ambigu, toute traduction vernaculaire étant en elle-même une glose. Si le texte français est copié en caractère de plus gros calibre, ce qui le désignerait comme le texte de référence, les citations latines, elles, peuvent être rubriquées, à la manière des lemmes d'appel des gloses. Et unité française et unité latine peuvent permuter, chacune occupant alternativement, de recto en verso, la place traditionnellement réservée à la glose... Comment ne pas penser que les auteurs, tous juristes familiers des commentaires du *Décret* et du *Digeste*, aient voulu jouer de cette ambiguïté? » Geneviève Hasenohr, « Discours vernaculaires et autorités latines », dans *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit*, éd. Henri-Jean Martin et Jean Vézin, Paris, Promodis, 1990, p. 289-316, ici p. 292. On observe encore un renversement semblable dans les traductions aristotéliennes de Nicole Oresme – ouvrages également postérieurs à notre corpus –, où le texte français est accompagné de glossaires latins marginaux, cf. Joëlle Ducos, « Latin et textes scientifiques français : bilinguisme, ignorance ou terminologie? », dans *Approches du bilinguisme latin-français au Moyen Âge*, éd. Stéphanie Le Briz et Géraldine Veyseyre, *op. cit.*, p. 81-98.

<sup>13</sup> « [...] cette autorité [l'autorité de l'auteur de l'*Ovide moralisé*, née de sa capacité à décrypter des savoirs par la technique de l'interprétation allégorique] rejallit

lettrés le surplus de sens qu'elle contient (et donc l'effet de reconnaissance sociale qui s'y adjoint), elle constitue, au sein de la page manuscrite, une zone d'exclusion du lecteur laïque, qui doit, sauf à être guidé dans sa lecture par un clerc<sup>14</sup>, se contenter de lire le texte vernaculaire placé en son centre.

En conclusion, la glose représente un corpus linguistiquement mixte, à mi-chemin entre la pratique exégétique vernaculaire de l'*Ovide moralisé* et la tradition des commentaires latins aux *Métamorphoses* (Arnoul d'Orléans, Jean de Garlande, le *Commentaire Vulgate*, puis Pierre Bersuire). Si elle offre bien entendu un commentaire de l'*Ovide moralisé* lui-même, elle propose aussi par endroits une allégorie alternative de la fable, déployée au sein d'un discours autonome et cohérent, enrichi parfois d'éléments directement puisés au *Commentaire Vulgate*. Remplissant la même fonction interprétative que le texte vernaculaire, la glose se substitue ainsi à lui en constituant un discours exégétique concurrent. À ce titre, il est légitime d'envisager le corpus des gloses comme un second *Ovide moralisé* bilingue.

## Poésie et philosophie

L'*Ovide moralisé* est une œuvre problématique, parce que l'intention édifiatrice et la méthode allégorique qui la définissent paraissent contradictoires avec les moyens poétiques déployés par l'auteur. S'inscrivant dans l'héritage rhétorique de l'art de la prédication<sup>15</sup>, ce dernier n'hésite pas à attirer l'attention de son auditoire en flattant son goût afin de mieux le convaincre, comme le souligne Marylène Possamaï-Pérez : « S'appuyer sur l'attrait de la légende antique est un moyen éminemment pédagogique : en racontant de belles histoires, on "capte" l'attention des auditeurs. Plaire et instruire, plaire pour instruire, le principe n'est pas nouveau. »<sup>16</sup> De ce point de vue, l'intérêt de l'auteur et du glosateur pour le *Roman de la Rose* fait parfaitement sens – le *Roman de la Rose* étant au public aristocratique auquel l'*Ovide moralisé* est adressé ce que l'*exemplum* et la parabole intégrés dans un sermon sont à l'assemblée des fidèles, c'est-à-dire des passages narratifs

---

sur le lecteur lui-même, qui acquiert ou approfondit la connaissance de ce qui est sous le voile de la *fabula* et qui, en même temps, reconnaît son appartenance au groupe de ceux qui partagent cette connaissance», Bernard Ribémont, « L'*Ovide moralisé* et la tradition encyclopédique médiévale », *op. cit.*, § 27.

<sup>14</sup> Nous explorons cette hypothèse aux p. 734-752.

<sup>15</sup> Cf. p. 685-689.

<sup>16</sup> Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé*, *op. cit.*, p. 798.

aptes à séduire l'auditoire, et donc à favoriser son écoute et sa mémorisation actives des enseignements moraux délivrés<sup>17</sup>. Cependant, l'auteur manifeste en même temps un rejet critique à l'égard des légendes antiques – qu'il condamne au titre de leur fausseté, de leur frivolité et de leur idolâtrie – et un intérêt exclusif pour l'exposition du sens allégorique qu'elles recèlent<sup>18</sup>. Au dernier livre de l'*Ovide moralisé*, au moment d'expliquer la « grant predicacion » (xv, v. 2506) de Pythagore, il dénonce « la mençoigniable matire » (xv, v. 2522) des *Métamorphoses* et s'exprime en ces termes :

Voirs est, qui Ovide prendroit  
 A la letre et n'i entendroit  
 Autre sen, autre entendement  
 Que tel com l'auctors grossement  
 I met en racontant la fable,  
 Tout seroit chose mençoignable,  
 Poi profitable et trop obscure,  
 Non pas ci, mes tant come il dure,  
 Et qui la fable ensi croeroit  
 Estre voire, il meserreroit  
 Et seroit bogrerie aperte,  
 Mes sous la fable gist couverte  
 La sentence plus profitable. (xv, v. 2525-2537)

Dépassant la seule mise en cause des légendes mythologiques, c'est la fable en général que l'auteur de l'*Ovide moralisé* condamne au livre v, saisissant l'occasion fournie par la rivalité des Piérides et des Muses pour affirmer l'infériorité des poètes aux philosophes. Après avoir fait l'éloge de la « vive fontaine » de philosophie (v, v. 2318-2319) et dénoncé la cupidité des clercs, attirés davantage par les richesses mondaines que par la

<sup>17</sup> Dans un sermon prononcé probablement le 2 juin 1392 devant le roi, Jean Gerson reprendra de même le cadre courtois du *Roman de la Rose* – et quelques-unes de ses personnifications : Discrecion, Diligence, Oyseuse, Bel Accueil... – pour en faire le support d'un discours moral. Cf. Jean Gerson, *Ceuvres complètes*, éd. Palémon Glorieux, vol. VII\*, *L'œuvre française. Sermons et Discours (340-398)*, Paris, Desclée De Brouwer, 1968, n° 340, p. 433. Sur l'usage des *exempla* dans les sermons français, voir : Larissa Taylor, « French Sermons, 1215-1535 », dans *The Sermon*, éd. Beverly Mayne Kienzle, Turnhout, Brepols, 2000, p. 711-758, ici p. 739-741. Sur l'emploi de la littérature vernaculaire par les franciscains à des fins d'édification, cf. p. 53-65.

<sup>18</sup> Cf. Paule Demats, *Fabula, op. cit.*, p. 111-113, 168-169 et 173-177.

quête de la sagesse authentique (v, v. 2370-2670), l'auteur s'en prend aux poètes (v, v. 2671-2705) – représentés par les Piérides dans la fable –, qui délaissent la philosophie pour puiser à une autre fontaine :

Quar de la lour sourt poesie,  
 Qui plus veult plaire et deliter  
 Qu'ele ne pense a profiter. (v, v. 2683-2685)

S'adonnant à la « vaine fiction » (v, v. 2689), les Piérides sont idolâtres en s'intéressant davantage aux créatures qu'au Créateur (v, v. 2691-2695) et se contentent d'amuser le monde (v, v. 2696-2698). Pour toutes ces raisons, elles sont méprisées par Philosophie, comme l'affirme Boèce<sup>19</sup> :

Cestes seult apeler ribaudes  
 Philozophie apertement,  
 Se li bons Boëces ne ment. (v, v. 2703-2705)

Afin de résoudre l'apparente contradiction entre l'entreprise de traduction des *Métamorphoses* et la réprobation de la fable, Michèle Gally propose d'interpréter la dispute des Muses et des Piérides comme une réflexion d'ordre métalittéraire sur la bonne et la mauvaise poésie :

À travers la figure des Piérides devenues des pies à l'issue de leur joute poétique avec les muses m'a paru se dire, dans une mise en abyme déjà opérée de façon complexe chez le poète antique, le rejet d'une poésie amorale en faveur d'une poésie morale c'est-à-dire philosophique, celle des muses<sup>20</sup>.

Souhaitant rompre avec la séduction vaine de la littérature de pure fiction, le clerc de l'*Ovide moralisé* prétend se distinguer du jongleur ou du trouvère – ainsi que d'Ovide<sup>21</sup>. Il entend fonder une poésie philosophique, qui soit utile et dise le vrai :

<sup>19</sup> Paule Demats éclaire cette référence à l'auteur antique : « Allusion à la scène qui ouvre la *Consolation* de Boèce : Philosophie chasse les muses poétiques en les traitant de « courtisanes cabotines » (*scenicas meretriculas*; *Consol.* I, prose 1). » *Ibid.*, p. 169, n. 263.

<sup>20</sup> Michèle Gally, « La poésie en métamorphose : quelques réflexions sur le livre v de l'*Ovide moralisé* », dans *Nouvelles études sur l'Ovide moralisé*, éd. Marylène Possamaï-Pérez, *op. cit.*, p. 167-179, ici p. 170.

<sup>21</sup> Sur l'opposition similaire entre bonne et mauvaise poésie dans le *Roman de Fauvel* et sur la condamnation des jongleurs, *cf.* p. 312-316, 351-366. Voir également nos remarques aux p. 110-113.

L'enjeu est celui du refus d'un langage poétique seulement plaisant qui ne dirait que mensonges et d'une poésie qui ne serait qu'harmonie et ne dirait rien. Les Piérides représentent l'un et l'autre risque : mensonge et « bon son ». Elles ont en effet la prétention de rivaliser avec les muses seules autorisées à allier forme et fond, « bon son » et « droit langage »<sup>22</sup>.

En brisant l'illusion fictionnelle, en adjoignant à la fable un discours critique, en étouffant le plaisir de la diégèse sous le poids du commentaire moralisant, la glose contribue à faire basculer l'*Ovide moralisé* de la poésie à la philosophie, c'est-à-dire de la fiction à la vérité<sup>23</sup>. Elle met ainsi à distance l'attrait de la poésie fictionnelle et accompagne le travail exégétique du poète-philosophe. Augmentant l'*utilitas* morale et spirituelle de la *fabula*, elle contribue donc à parachever le processus de christianisation des *Métamorphoses* d'Ovide.

## UNE ŒUVRE D'ÉDIFICATION

L'*Ovide moralisé* est une œuvre manifestement dédiée à l'édification de son lecteur. L'importance tout à fait remarquable accordée aux enseignements tropologiques, la présence subreptice mais bien visible de passages satiriques, et l'exploitation des ressources et ressorts rhétoriques de l'art de la prédication sont autant d'éléments qui s'inscrivent dans une logique d'élévation morale et spirituelle du lecteur. Sur chacun de ces aspects, la glose des manuscrits *A*<sup>1</sup>, *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> contribue à soutenir, renforcer et prolonger l'intention édifiante de l'*Ovide moralisé*.

### Une attention aux enseignements tropologiques

Les gloses à l'*Ovide moralisé* présentent une attention majeure à la dimension tropologique du texte vernaculaire. L'intérêt du glosateur se porte en effet prioritairement sur le discours moral dont le texte

<sup>22</sup> Michèle Gally, « La poésie en métamorphose », *op. cit.*, p. 174.

<sup>23</sup> Sur le problème de la relation entre vérité et fiction, voir : Pierre-Yves Badel, *Le Roman de la Rose au XIV<sup>e</sup> siècle. Étude de la réception de l'œuvre*, Genève, Droz, 1980, p. 13-20 ; Michel Zink, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2003, *passim*.

est porteur ou auquel il peut servir de prétexte. L'objectif du travail de glose semble ainsi essentiellement pastoral – le glosateur s'inscrivant dans l'héritage d'une tradition de théologie pratique destinée à préparer les clercs à la prédication auprès des fidèles. Cette orientation pragmatique est conforme à l'esprit de l'*Ovide moralisé* lui-même, dont le projet d'édification morale est affirmé avec la plus grande force dès le prologue<sup>24</sup>. Les exemples très concrets de l'inscription de cette intention morale dans l'*Ovide moralisé* ne manquent pas. Nous n'en analysons qu'un seul, tiré du mythe de Deucalion et Pyrrha :

[...] de lors en ça  
 Devint humaine creature  
 dure et male et d'aspre nature.  
 Et bien, ce samble, i retraions,  
 Qui si grant duresce en traions. (v. 2114-2118)

La comparaison de ces vers avec le passage correspondant des *Métamorphoses*<sup>25</sup> est intéressante parce qu'elle révèle un double détournement de l'hypotexte ovidien. D'abord, une modification du sens : la génération par les pierres, décrite chez Ovide comme la cause de la dureté physique du genre humain, devient celle de sa dureté morale dans l'*Ovide moralisé* («dure et male et d'aspre nature»), probablement «en vue de l'utilisation de cet élément dans la moralisation»<sup>26</sup>. Ensuite, une modification de focalisation : alors que le narrateur du texte latin s'inclut d'entrée de jeu dans le genre humain et affirme ainsi sa solidarité (*sumus*), le narrateur du texte français parle d'abord, au passé, de l'*humaine creature*, avant de s'inclure parmi les êtres humains qui lui sont contemporains (*retraions, traions*). Cela produit un effet de distance entre l'auteur de l'*Ovide moralisé* et l'humanité : celle-ci est placée en position d'infériorité morale par rapport à celui-là, qui affirme sa présence en tant que sujet pensant dans

<sup>24</sup> Voir notre analyse du projet tropologique de l'*Ovide moralisé* aux p. 556-558. Voir également les pages de synthèse dans : Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé*, *op. cit.*, p. 400-434 et 767-769.

<sup>25</sup> «Inde genus durum sumus experiensque laborum / et documenta damus qua simus origine nati.» (Ov., *Mét.* I, 414-415)

<sup>26</sup> «Notes critiques», *L'Ovide moralisé*, *op. cit.*, p. 374. Pour d'autres exemples de modifications apportées à l'hypotexte afin d'en préparer l'allégorèse, voir : Marylène Possamaï-Pérez, «L'*Ovide moralisé*, monument de l'âge gothique», dans *Ovide métamorphosé*, *op. cit.*, p. 123-137, ici p. 126.

le texte par l'ajout de la cheville « ce samble » et construit donc sa légitimité à porter un jugement sur la nature humaine. Ces écarts subtils entre l'hypotexte et la translation révèlent la patte de l'auteur et son intention prioritairement tropologique.

Cet intérêt tropologique est conforme également à l'idéal et aux pratiques de l'ordre franciscain, dédié à l'édification – essentiellement morale – du peuple chrétien par la confession et la prédication. La description que donne Fernand Van Steenberghen de la spiritualité de saint Bonaventure synthétise parfaitement l'esprit des frères mineurs :

[...] retour radical à la simplicité évangélique, recherche exclusive de Dieu et des biens surnaturels, défiance envers la nature humaine viciée par le péché et parfois même, mépris des valeurs terrestres ; ces tendances se manifestent surtout vers la fin de sa vie, dans les jugements qu'il porte sur le savoir profane<sup>27</sup>.

Or, ce portrait spirituel du Saint franciscain pourrait, sans en modifier une virgule, être appliqué au glosateur de l'*Ovide moralisé* – jusque dans le rejet brutal des faux sages et des philosophes profanes. Geneviève Hasenohr observe quant à elle, dans les recueils de *distinctiones* mendiants, une tendance similaire à donner la priorité absolue à la dimension tropologique des textes et à favoriser leur exploitation dans une perspective édifiante :

Il n'en va plus de même avec les recueils conçus par les représentants des ordres mendiants en fonction du ministère pastoral auprès des laïcs, dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle. Le déplacement de point de vue est très sensible : il ne s'agit pas dorénavant de faire de l'exégèse, mais de la catéchèse. Des quatre sens de l'Écriture, seul compte désormais le sens tropologique, qui est dégagé à l'aide de comparaisons empruntées à la nature, à la vie quotidienne, voire aux textes sacrés, mais sans égard pour le contexte scripturaire<sup>28</sup>.

Il n'est pas inutile de rappeler que Jean-Yves Tilliette a formulé l'hypothèse que l'*Ovide moralisé* a été composé à l'aide de recueils de *distinctiones*<sup>29</sup>,

<sup>27</sup> Fernand Van Steenberghen, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, p. 478.

<sup>28</sup> Geneviève Hasenohr, « Un recueil de *Distinctiones* bilingue du début du XIV<sup>e</sup> siècle : le manuscrit 99 de la Bibliothèque municipale de Charleville », *Romania*, 99 (1978), p. 47-96, ici p. 51-52.

<sup>29</sup> Jean-Yves Tilliette, « L'écriture et sa métaphore », *op. cit.*

et que nous avons nous-même suggéré que le glosateur a pu utiliser des concordances bibliques pour accomplir sa tâche<sup>30</sup>. Des outils d'exégèse mendiants à la rédaction de l'*Ovide moralisé* et de ses gloses, il semble bien que nous baignions là dans un univers intellectuel extrêmement cohérent.

Ainsi, tout au long du premier livre, le texte des *Métamorphoses* tel que transposé dans l'*Ovide moralisé* sert fréquemment de prétexte à des digressions morales, provoquées par l'évocation au sein de la fable des comportements vicieux des personnages mythologiques, portées par l'auteur de l'*Ovide moralisé* en son nom propre (par l'intermédiaire de formules attestant de son investissement personnel, en qualité de sujet éthique, dans le texte), et qui prennent la forme d'une condamnation des mœurs mauvaises ou au contraire d'une sentence édifiante excitant à la vertu. La glose apporte un soutien fort à ces développements tropologiques : elle les appuie en faisant appel au crédit des grandes autorités ; très souvent, elle les amplifie, élargissant le champ du commentaire moral ou imposant une interprétation tropologique à un passage qui ne relève pas originellement de ce type de discours. L'intention édifiante et l'objectif pastoral de cette mise en valeur de la dimension tropologique du texte ne font évidemment aucun doute et s'inscrivent parfaitement dans la lignée des préoccupations de l'ordre franciscain.

### La tentation satirique de l'*Ovide moralisé*

L'*Ovide moralisé* n'est pas un texte satirique<sup>31</sup>. Pourtant, il nous semble qu'outrepasant en plusieurs endroits de son ouvrage les bornes d'un discours de condamnation générale et dépersonnalisée des vices, l'auteur de l'*Ovide moralisé* fait glisser son propos vers une mise en accusation ciblée des comportements propres à un groupe défini du corps social. Ce faisant, il troque la critique *atemporelle* et universellement valable des vices propre au discours tropologique contre une critique inscrite dans une référence précise à l'actualité, caractéristique du discours satirique. Dans ces moments où l'auteur donne l'impression que la maîtrise de son discours lui échappe, il cède, sous le coup de l'indignation, à ce que nous appelons

<sup>30</sup> Cf. p. 509-511.

<sup>31</sup> Nous prolongeons ici une réflexion entamée aux p. 595-601. Voir à ce sujet les remarques formulées dans : Thibaut Radomme, « Lycaon, le loup et l'agneau », *op. cit.*

la «tentation satirique», produisant une sorte de jaillissement satirique abrupt et violent qui, le plus souvent, se trouve rapidement muselé par un retour au calme du discours tropologique ronronnant<sup>32</sup>.

La tentation satirique est consubstantielle à la dimension tropologique du texte. En effet, les discours satiriques et moraux sont frères par essence puisqu'ils visent tous deux la correction des mœurs humaines et le rappel des dévoyés sur le chemin du Salut. Ils ont en commun de répondre à la question du *quid agas?* en proposant au lecteur un modèle de comportement: ils engagent donc tous deux, autour de la question du vice et de la vertu, un destinataire, un destinataire et la référence à une norme morale<sup>33</sup>. Or, lorsque le narrateur d'un texte tropologique dit à son narrataire comment il conviendrait qu'il se comporte, le narrateur risque tôt ou tard d'exprimer le regret que le narrataire ne se comporte pas comme il le devrait; l'exhortation faite au narrataire à conformer son comportement à la norme morale (discours tropologique) débouche naturellement sur la critique de son comportement actuel (discours satirique). Ainsi, dans l'*Ovide moralisé*, les jaillissements satiriques viennent systématiquement se «greffer» sur les développements tropologiques de l'exposition. Ce glissement de la tropologie à la satire est d'autant plus aisé que le narrateur de l'*Ovide moralisé*, dans un souci didactique, incarne fortement son discours et ne cesse d'interpeller son narrataire, l'engageant dans une relation très intime et dynamique au texte<sup>34</sup>.

Il n'est donc guère surprenant de trouver des jaillissements satiriques au sein d'un texte édifiant tel que l'*Ovide moralisé*: ils adviennent

<sup>32</sup> L'hypothèse de la présence de passages satiriques dans l'*Ovide moralisé* a déjà été envisagée par Jean-Claude Mühlethaler, «Pour une préhistoire de l'engagement littéraire en France: de l'autorité du clerc à la prise de conscience politique à la fin du Moyen Âge», *Versants*, 55, 1 (2008), p. 11-32, ici p. 20-25.

<sup>33</sup> Cf. p. 422-429.

<sup>34</sup> Les exemples sont innombrables (nous soulignons): «Se l'Esriture ne *me* ment, / Tout est pour *nostre* enseignement» (v. 1-2); «*Nous* devons croire fermement / Qu'il n'est fors .i. Dieux seulement» (v. 109-110); «*Se nulz* quiert pour quoi ne comment / Li loriers vint premierement / *Je* le *li* dirai sans demour.» (v. 2737-2739); «*Oon* / Que ceste fable senefie.» (v. 4108-4109); etc. Cette personnalisation du discours va jusqu'à la mise en scène d'un dialogue entre le narrateur et le narrataire par le truchement de l'interrogation rhétorique: «Si dist que nous nous desceignons / - De quel chaint? Certes, des liens / Des vilains pechiez anciens» (v. 2330-2332).

lorsque le moraliste, substituant localement une attaque référentiellement circonscrite à la critique générale et éternelle des mœurs humaines, laisse échapper, sous le coup de la colère ou de l'indignation, la morsure d'une charge satirique visant une cible précise.

### *Des passages satiriques dans le premier livre de l'Ovide moralisé*

Nous relevons, dans le premier livre de l'*Ovide moralisé*, au moins cinq passages satiriques. Le premier d'entre eux s'inscrit dans le mythe de l'Âge de fer et s'attaque aux gens de justice (v. 1016-1064). L'actualité de la critique est soulignée par un double système d'opposition temporelle, entre le passé – où la justice régnait – et le présent<sup>35</sup>, et entre le présent et le futur – où le Christ viendra rendre le Jugement dernier<sup>36</sup>. Revenant à la situation présente, le satiriste affirme avec force la fausseté des juges actuels :

Mes li faulz juge d'orendroit,  
Qui juges apeler se font,  
Droit et justice contrefont  
Si en ont l'ombre retenue. (v. 1044-1047)

Il reproche ensuite l'existence d'une justice inégale, où les riches et les puissants sont favorisés sur les pauvres et les petites gens. Les juges accablent injustement la « gent menue » (v. 1048-1050). Par les mensonges de leurs avocats, par les pots-de-vin et les flatteries, « li fort, li riche, li poissant » corrompent les juges (v. 1051-1056), qui soutiennent de ce fait « lor males causes » contre le droit (v. 1057-1062). Ainsi, les « mauvés juge » agissent honteusement :

Metent les povres a martire  
Et les riches n'osent desdire. (v. 1063-1064)

<sup>35</sup> « Un jor fu ja que pour doutance / De lui lesoit on mal a faire, / Mes or ne la doute l'en gaire [...] Or ne trueve l'en qui droit juge. / Jadis estoient li bon juge [...] » (v. 1016-1022).

<sup>36</sup> « Or sont li juge corrompu / Et justice a le col rompu ; / Justice est morte, ce m'est vis. / Non est, ains est em paradis, / Quar ja justice ne morra. / Cis est drois juges qui donra, / A son general jugement, / A chascune ame loiaument / Selonc son fait et sa desserte » (v. 1029-1037).

Le deuxième passage satirique prend place dans l'exposition morale de la fable de Lycaon et critique les autorités publiques, les gens de justice à nouveau, et le clergé (v. 1568-1614)<sup>37</sup>. Le satiriste y exploite la figure conventionnelle du loup vorace – dont la rapacité trouve, de même que l'hostilité entre les espèces, son origine dans la fin de l'Âge d'or<sup>38</sup> – pour dénoncer tous ceux qui dévorent les petites gens. L'actualité du procès est soulignée de manière fortement dystopique : « Ha, Dieux, com de telz leus sont ore! » (v. 1574) Le satiriste s'en prend en particulier aux « baillif, bedel, prevost et maire » – dans un vers qu'il emprunte au *Roman de la Rose*<sup>39</sup> –, qui vivent de rapines, comme les « usurier et terminaour » (v. 1589), et agissent « contre droit, contre loi devine » (v. 1588) – c'est-à-dire contre les normes morales d'ordre temporel et spirituel à l'aune desquelles le satiriste prétend juger leur comportement. Le satiriste attaque les membres du clergé (« Et li paistre sont li piour! », v. 1590), puis les représentants de la justice (« cil qui or ont les justices », v. 1591), condamnant leur rapacité (« Tuit sont leu glouz et ravissables », v. 1594) et leur hypocrisie (« Si pallient lor mauvestié / Sous l'ombre de fainte pitié. », v. 1603-1604). Cependant, conclut-il avec espoir, ces êtres vicieux recevront le salaire de leurs actes au Jugement dernier :

Mes savez vous qu'en avendra?  
 Li droituriers juges vendra  
 Qui lor soustraira lor poissance,  
 Si prendra moult aspre vengeance  
 Des tors qu'a la simple gent font. (v. 1605-1609)

Le troisième passage se trouve dans l'exposition morale du conseil de Jupiter (v. 1761-1771). L'auteur y constate avec indignation l'omniprésence des dévots hypocrites (« Mes des faultz beguins ypocrites / Y a tant c'on n'en set le nombre. / La multitude nous encombre! »,

<sup>37</sup> Une analyse plus détaillée de ce passage est proposée dans : Thibaut Radomme, « Lycaon, le loup et l'agneau », *op. cit.*

<sup>38</sup> « cist [Jupiter] mist le venin es sarpanz; / cist aprist les lous a ravir », Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Le Roman de la Rose*, éd. Félix Lecoy, *op. cit.*, t. III, p. 104 : v. 20100-20101.

<sup>39</sup> « Mes esgardez que de deniers / ont usurier en leur greniers, / faussonier et termaieür, / baillif, bedel, prevost, maieur : / tuit vivent pres que de rapine. » *Ibid.*, t. II, p. 100 : v. 11507-11511.

v. 1764-1766), par opposition aux personnes sincèrement pieuses, qui sont si rares dans le monde actuel (« Li bon sont ore cler semez », v. 1767).

Le quatrième passage s'inscrit dans l'exposition morale de la fable du Déluge et présente une critique générale du monde, puis des puissants et du clergé en particulier (v. 2186-2247). L'actualité du propos est soulignée par le contraste temporel entre le passé de la fable et le présent de son allégorèse :

Par pechié fu premierement  
Li mondes perilliez et mors  
– C'est li deluges, c'est la mors,  
C'est la mers qui flote et soronde,  
Qui tout perille et tout afonde (v. 2186-2190)

Le satiriste utilise le thème topique de la revue des états pour signifier la corruption généralisée du monde – y compris des clercs :

Fors et foibles, jonnes, chenus,  
Povres, riches, gros et menus,  
Religieuz et seculiers.  
Cilz maulz n'est pas particuliers,  
Ains est communs par tout le monde. (v. 2191-2195)

Il resserre ensuite sa critique sur les représentants du pouvoir politique et judiciaire (« Li plus mauvés communement / Sont ore prince et justicier », v. 2198-2199), avant de faire le constat, topique encore une fois, du *bestournement* du monde :

Je voi les pires plus prisier,  
Plus servir et plus honnorer,  
Si voi les bons deshonnorer  
Et tenir pour folz et pour vis. (v. 2200-2203)

Le satiriste s'en prend enfin aux clercs qui, n'osant « gronder ne groucier / Ne les nuisables courroucier / Ne corrigier eulz ne blasmer » (v. 2209-2211), laissent les hommes se noyer dans la mer des péchés.

Le cinquième passage prend place dans la fable de Pan et Syrinx et offre une nouvelle satire générale du monde (v. 4056-4061). S'appuyant sur la signification de l'adjectif grec πᾶν, « tout », le satiriste constate, dans toutes les couches sociales, la soif commune pour les biens et plaisirs terrestres. Ce faisant, il propose un petit portrait de la société de son temps :

Ne voulent autre paradis  
 Pluiseurs, ce voit l'en tout de plain,  
 Qu'il n'est nulz de bois ne de plain,  
 De bourc ne de vile champestre,  
 Chevalier, lai, ne clerc ne prestre  
 Qui ces vains delis ne requiere. (v. 4056-4061)

Dans les cinq passages retenus, il nous semble que les conditions de définition du registre satirique sont remplies: la référence à une norme morale est explicitement affirmée (« contre droit, contre loi devine », v. 1588), le discours est à chaque fois inscrit dans un contexte précis où le destinataire de la satire constitue une cible sociale définie (les gens de justice, les représentants de l'autorité publique, les gens d'Église, les différentes classes sociales, etc.) et, de manière très nette, le satiriste souligne sa présence en tant que sujet éthique observant avec indignation le spectacle déplorable du vice dans le monde contemporain<sup>40</sup>. Ces passages ressemblent à des jaillissements satiriques car, provoqués par la colère qu'éprouve le satiriste, ils sont toujours rapidement ramenés à une conclusion d'ordre tropologique, faisant place à la promesse du Jugement dernier (fables de l'Âge de fer et de Lycaon), au salut par le baptême (fable du Déluge) ou par le mépris du monde (fable de Pan et Syrinx), et à l'importance des pieux dont la vertu retient Dieu de détruire le monde (fable du Conseil de Jupiter). Enfin, ces passages satiriques évoquent souvent un thème cher à l'auteur de l'*Ovide moralisé* et qui s'inscrit pleinement dans l'éthique franciscaine: la condamnation des puissants et la compassion pour les petites gens<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> « ce m'est vis » (v. 1031); « Ha, Dieux, com de telz leus sont ore! » (v. 1574), « Et li paistre sont li piour! » (v. 1590), « Mes savez vous qu'en avendra? » (v. 1605); « Je ne sai certes que devient / Li saint prodome » (v. 1761-1762); « Je vois les pires plus prisier » (v. 2200), « Si vois les bons deshonnorer » (v. 2202), « ce m'est vis » (v. 2204); « ce voit l'en tout de plain » (v. 4057).

<sup>41</sup> Cf. p. 529-531. Voir aussi sur ce sujet: Marylène Possamai-Pérez, *L'Ovide moralisé, op. cit.*, p. 782-788.

### *Le problème de la légitimité du satiriste et la solution apportée par la glose*

Le discours satirique constitue une prise de parole critique, volontiers agressive<sup>42</sup>, personnellement assumée par le satiriste à travers son engagement éthique et adressée à des individus-cibles souvent puissants ou fortunés (les juges, les prélats, les gouvernants, etc.). À ce titre, l'emploi du registre satirique pose, comme nous l'avons précédemment rappelé<sup>43</sup>, un important problème de légitimité et de sécurité au satiriste : qu'est-ce qui l'autorise à juger et critiquer le comportement de ses contemporains, en particulier s'ils lui sont socialement ou hiérarchiquement supérieurs ? En fait, le satiriste ne peut garantir son autorité qu'à la condition de faire admettre comme légitime par son destinataire la norme morale sur laquelle il fonde son discours – condition exigeante s'il en est, alors précisément que le satiriste s'attache à souligner la distance existant entre cette norme et le comportement de son interlocuteur. Outre l'habileté rhétorique du satiriste et le caractère plus ou moins consensuel de la norme morale invoquée, Jean-Claude Mühlethaler suggère que l'autorité du discours satirique passe par l'élaboration d'une instance locutrice forte, actualisée à travers les postures du narrateur-prophète et du narrateur-philosophe<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> L'Antiquité romaine opposa, de façon archétypale, les figures d'Horace et de Juvénal, celui-ci pratiquant la satire acerbe et amère, celui-là étant adepte de la critique par le sourire, voire par le rire. Le spectacle des vices et des travers de leurs contemporains motive l'entrée en écriture des deux satiristes, mais si chez l'un la satire passe par la moquerie railleuse (*ridiculum*), elle se traduit chez l'autre par la colère et l'imprécation (*indignatio*), leurs attitudes respectives correspondant à la distinction entre les modalités argumentatives de l'*éthos* et du *pathos*. Cf. Pascal Debailly, *La Muse indignée, op. cit.*, vol. 1, p. 91-100. Comme l'indiquent les gloses marginales de nos manuscrits (cf. glose \* à hauteur des vers 31-33, gloses 1288, \*1323 et 1765), le modèle retenu par l'auteur de l'*Ovide moralisé* est manifestement celui de Juvénal.

<sup>43</sup> Cf. p. 422-429.

<sup>44</sup> Voir les divers travaux de Jean-Claude Mühlethaler présentant ce modèle : « Le poète et le prophète. Littérature et politique au xv<sup>e</sup> siècle », *Le Moyen Français*, 13 (1983), p. 37-57 ; « Les masques du clerc pour parler aux puissants. Fonctions du narrateur dans la satire et la littérature "engagée" aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles », *Le Moyen Âge*, 96 (1990), p. 265-286 ; *Fauvel au pouvoir. Lire la satire médiévale*, Paris, Champion, 1994, p. 143-274.

En ce qui concerne la question de sa sécurité, l'auteur de l'*Ovide moralisé* prend ses précautions en jouant la carte de la fausse naïveté dans un passage remarquable où il reconnaît à demi-mot avoir versé dans la satire :

Et s'il oit nul vice reprendre  
 Dont conscience le reprenge,  
 Je pri qu'en despit ne le prengne,  
 Quar ce n'est pas m'entencion  
 De faire reprehension  
 Contre nulle sengle persone,  
 Mes, si com la sentence done  
 De l'auctor, au plus loiaument  
 Que je puis, ai generaument  
 Les vices blasmez et repris,  
 Sans entente d'avoir mespris  
 Vers nul home qui soit en vie,  
 Quar par amours ne par envie  
 N'en ai nul loé ne blasmé. (xv, v. 7498-7511)

L'argument est aussitôt répété une seconde fois dans une forme très proche, ce qui ne manque pas de souligner l'importance que revêt ce passage aux yeux de l'auteur de l'*Ovide moralisé* :

Nulz ne s'en tiegne à diffamé  
 Pour nulle reprehension,  
 Quar n'ai eüe entencion  
 De reprouver ne de remordre  
 Nulle dignité ne nul ordre  
 Fors sans plus l'estat de pechié,  
 Et se nulz s'en sent entechié,  
 Ament soi, si fera que sage,  
 Sans haïr m'ent en son corage,  
 Et s'il est qui pour ce me heë,  
 Diex soit juges de la pensee,  
 Quar qui par tout velt dire voir  
 Ne puet de tous la grace avoir. (xv, v. 7512-7524)

L'auteur enjoint ses lecteurs à ne pas se sentir offensé par ses *repréhensions* (v. 7502, 7513)<sup>45</sup>. En effet, conformément au *topos* satirique qui exclut

<sup>45</sup> C'est le mot qui caractérise la satire dans les définitions médiévales: «Oultre plus invencion c'est aucun dit qui reprent aucune chose de mauvaise entencion; et

la présence de noms propres dans le blâme<sup>46</sup>, il prétend n'avoir voulu attaquer personne en particulier<sup>47</sup>, mais s'être contenté de condamner le vice en général<sup>48</sup>. Qui se sent morveux, se mouche – ajoute-t-il, malicieux: si quelqu'un se sent pourtant offensé («Et se nulz s'en sent entechié», v. 7518), qu'il fasse son examen de conscience et corrige son comportement<sup>49</sup>. L'auteur insiste lourdement sur l'*intention* (v. 7501, 7508, 7514) qui a été la sienne, et à laquelle sont toujours subordonnées ses protestations de n'avoir visé personne en particulier. Très subtilement, l'auteur ne nie donc pas avoir attaqué des cibles précises, mais il nie l'avoir fait intentionnellement: c'est parce que les destinataires de ses traits vivent dans l'état de péché qu'il a bien dû se résoudre à les critiquer. Il ajoute enfin que son jugement n'a pas été faussé par les passions aveuglantes de l'amour, qui l'aurait fait tomber dans la flatterie, ou de l'envie, source d'un jugement intéressé et donc biaisé, mais qu'il est au contraire le fruit de sa prétention à «dire voir» (v. 7523), ambition topique du satiriste médiéval<sup>50</sup> dont il sait qu'elle lui causera nécessairement des animosités («Ne peut de tous la grace avoir», v. 7524) et des conflits dont Dieu sera le seul juge (v. 7521-7522). Bref, le satiriste se révèle conscient de s'exposer à l'ire des puissants.

La légitimité du discours satirique est d'autant plus problématique que l'auteur de l'*Ovide moralisé* fait profession d'humilité et de simplicité d'esprit à travers l'affirmation du thème essentiel de l'*apprenti* (I, v. 29), du *moindre des mineurs* (xv, v. 7432) et de l'*enfant non sachant et novice*

---

satire c'est quant la reprehension se fait de bonne entencion», Jacques Legrand, *Archiloge Sophie et Livre des bonnes moeurs*, éd. Evencio Beltran, Paris, Champion, 1986, p. 151, lignes 17-18.

<sup>46</sup> «La satire médiévale s'insère dans une tradition qui va de l'Antiquité à la Renaissance et selon laquelle la satire se doit d'être *générale*. Pour ne pas mettre en question des *individus* elle renonce presque toujours à l'emploi des *noms propres* qui sont inévitablement compris en sens référentiel et univoque», Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir*, *op. cit.*, p. 283 (l'auteur souligne).

<sup>47</sup> «Contre nulle sengle persone» (v. 7503), «Vers nul home qui soit en vie» (v. 7509), «Nulle dignité ne nul ordre» (v. 7516).

<sup>48</sup> «ai generaument / Les vices blasmez et repris» (v. 7506-7507), «Fors sans plus l'estat de pechié» (v. 7517).

<sup>49</sup> «Dont conscience le reprengne» (v. 7499), «Ament soi, si fera que sage» (v. 7519).

<sup>50</sup> Cf. p. 422-429.

(xv, v. 7433)<sup>51</sup> – compliquant ainsi la construction de la figure du narrateur-philosophe. Or, c'est là précisément que les gloses entrent en jeu pour appuyer le discours satirique de l'*Ovide moralisé*, par la référence au modèle de la satire antique d'une part et par l'invocation de l'autorité scripturaire des prophètes d'autre part. La glose compte quatre références aux *Satires* de Juvénal (glose \* à hauteur des vers 31-33, gloses 1288, \*1323 et 1765). Ovide mis à part, Juvénal est le seul auteur antique à bénéficier d'un nombre si important de mentions; il appartient d'ailleurs au trio de tête des auteurs les plus cités, à égalité avec Bonaventure et Gratien (quatre références chacun). C'est donc un signe manifeste du soutien fort apporté par le glossateur à la dimension satirique de l'*Ovide moralisé*.

Par ailleurs, la tactique d'assimilation de la parole satirique à la parole prophétique apparaît clairement dans la glose: les citations extraites des livres prophétiques y sont en effet omniprésentes et servent à confirmer le propos satirico-tropologique déployé dans l'*Ovide moralisé*. Notons qu'un tel usage des livres prophétiques est suggéré par la tradition exégétique la plus classique qui soit. Par exemple, la *Glossa Ordinaria* propose, en commentaire à Mi 7.3 – cité dans les gloses \*992 et 1029, précisément à hauteur du premier passage satirique sur les gens de justice –, une interprétation *moraliter* qui rejoint les thèmes chers à la satire médiévale de l'impôt inique et du tyran visant son propre profit plutôt que le bien-être commun: «*malum .i. opera sua mala dicunt bona, sicut exactor dicit quod facit zelo iustitie, vel propter bonum communem.*»<sup>52</sup> Il est d'ailleurs courant, à l'époque où les États commencent à se former dans les grandes puissances européennes, que l'on ait recours à l'exégèse biblique pour penser la question politique de l'impôt royal<sup>53</sup>. Ce sont là des inquiétudes et interrogations dont la littérature satirique médiévale se fait largement l'écho; il n'est donc guère étonnant qu'elle ait trouvé dans le corpus des

<sup>51</sup> Voir notre analyse aux p. 529-531.

<sup>52</sup> *Biblia Sacra cum Glossa Ordinaria*, Venise, 1603, t. iv, col. 1977. Notre traduction: «Ils disent que leurs mauvaises œuvres sont bonnes, comme le percepteur d'impôts dit qu'il fait <ses actions> par le zèle de la justice, ou en vue du bien commun.»

<sup>53</sup> Lydwine Scordia, «L'utilisation de la Bible dans la réflexion politique (pouvoir, prévoyance, fiscalité) aux XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles», dans *Études d'exégèse médiévale offertes à Gilbert Dahan par ses élèves*, éd. Annie Noblesse-Rocher, Turnhout, Brepols, 2012, p. 241-254.

Prophètes une source d'inspiration et de légitimation importante. Cela transparait dans la glose à l'*Ovide moralisé*, où l'on compte au total 273 versets bibliques cités, répartis entre 201 versets tirés de l'Ancien Testament (74 %) et 72 versets tirés du Nouveau Testament (26 %). Or, ces chiffres sont tout à fait équivalents à ceux que l'on tire d'un dépouillement de la Bible, où l'Ancien Testament représente 77 % du nombre total de versets. En revanche, les citations tirées spécifiquement des livres prophétiques sont proportionnellement près de deux fois plus nombreuses dans la glose (37 %) que dans l'Ancien Testament (21 %), comme il apparaît dans le tableau ci-dessous. Nous proposons d'interpréter cette disproportion comme la conséquence d'une volonté de mise en scène de la parole prophétique dans les gloses, destinée à soutenir le déploiement du registre satirique dans les vers de l'*Ovide moralisé*. Notre corpus confirme donc le modèle proposé par Jean-Claude Mühlethaler en révélant l'union organique de la satire païenne et de la prophétie biblique dans la pensée satirique vernaculaire au Moyen Âge.

Tableau n° 6 – Nombre de versets dans l'Ancien Testament et dans les gloses

Groupe de livres	ANCIEN TESTAMENT		GLOSES	
	Nombre de versets	% du total des versets de l'AT	Nombre de versets	% du total des citations de l'AT
Pentateuque	5852	21	16	8
Livres historiques	9087	33	0	0
Livres poétiques	6694	25	110	55
Livres prophétiques	5630	21	75	37
		100		100

Les nombreuses citations de versets tirés des livres prophétiques contribuent à renforcer la posture du satiriste en inscrivant son discours dans la tradition de la parole des prophètes. Étant entendu que le prophète est, par définition, celui qui, inspiré par Dieu, parle en son nom à Israël pour dénoncer ses péchés, le glosateur produit un effort de légitimation particulièrement important de la parole satirique de l'auteur de l'*Ovide moralisé*, dont il fait un calque de la parole prophétique et donc un discours inspiré par Dieu. Ainsi, lorsque s'ouvre la description de l'Âge de fer, la glose 955 (Os 4.1) permet d'assimiler le passage satirique qui suit

dans l'*Ovide moralisé* au «iudicum Domino cum habitatoribus terrae». Plus frappant encore, la glose 1029 (Ha 1.2-3, 13-14, 4) met en scène la voix du prophète Habacuc interpellant pathétiquement le Seigneur pour lui reprocher le règne des vices dans le monde. En citant ces versets, le glosateur façonne véritablement la *persona* du satiriste-prophète – être de chair recevant de Dieu une mission qui le dépasse et l'effraie, et dont il voudrait pouvoir se débarrasser. Ainsi, la glose met en scène le satiriste en prophète jusque dans son écrasement humain face à la puissance divine – ce qui contribue à la légitimation de sa parole, mais aussi, n'étant dès lors que le médium involontaire de la colère divine, à sa propre désresponsabilisation individuelle. C'est donc à raison que l'auteur de l'*Ovide moralisé* prétend s'en remettre à Dieu des inimitiés provoquées par ses attaques, comme nous le soulignons plus haut :

Et s'il est qui pour ce me heë,  
 Diex soit juges de la pensee,  
 Quar qui par tout velt dire voir  
 Ne puet de tous la grace avoir. (xv, 7521-7524)

Signalons enfin que, par endroits, la glose amplifie le texte de l'*Ovide moralisé*, imposant la lecture satirique de certains passages qui, selon nos critères définitoires, ne le sont pas. Par exemple, la glose \*1323 (citations de Juvénal et de Nahum) fait face à un extrait du discours que Jupiter tient à sa cour, où il rapporte le crime de Lycaon pour justifier le déclenchement du Déluge. S'agissant d'une parole attribuée à Jupiter et tirée de la fable – directement traduite des *Métamorphoses* – et non de l'exposition, le passage en question échappe par définition à toute inscription référentielle dans le contexte d'écriture et de lecture de l'*Ovide moralisé*. Pour autant, cela ne semble guère empêcher le glosateur de mettre en relation ce passage avec les citations satirique et prophétique susmentionnées. Ainsi, la glose induit une lecture satirique de vers qui, *stricto sensu*, ne le sont pas. Marquant son autonomie par rapport au texte, le glosateur enrichit, modifie, voire oriente la réception de l'*Ovide moralisé* par le renvoi à l'autorité de la satire antique ou par l'imposition du registre discursif prophétique.

## L'art de la prédication

Depuis longtemps, la critique a noté les liens intimes que l'*Ovide moralisé* entretenait avec les pratiques de prédication. Il a ainsi été suggéré que l'œuvre ait pu constituer un «recueil de matériaux à l'usage des prédicateurs», ou encore «un ouvrage de vulgarisation de haut niveau à l'usage des frères franciscains qui se rendaient auprès du peuple pour lui prêcher une vie conforme à la charité chrétienne»<sup>54</sup>. Cette hypothèse ne nous paraît pas convaincante: on comprend mal en effet pourquoi les Mendians auraient produit d'aussi luxueux manuscrits à l'usage de leurs prédicateurs, alors qu'ils ont par ailleurs fait, dès le XIII<sup>e</sup> siècle, un emploi très abondant de bibles portatives dans le cadre de leurs activités d'étude et de prédication itinérante<sup>55</sup>. La qualité d'exécution des manuscrits de l'*Ovide moralisé* prouve donc, à nos yeux, le fait que le texte est destiné non à un lectorat clérical l'employant à des fins pratiques, mais à un lectorat laïque appartenant à la haute aristocratie<sup>56</sup>. Il n'en demeure pas moins que l'*Ovide moralisé* adopte bel et bien l'esthétique et les codes rhétoriques et argumentatifs du sermon<sup>57</sup>. Marc-René Jung a ainsi montré que, «à la

<sup>54</sup> Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé*, *op. cit.*, p. 799 et 869.

<sup>55</sup> Cf. Chiara Ruzzier, «Qui lisait les bibles portatives fabriquées au XIII<sup>e</sup> siècle?», dans *Lecteurs, lectures et groupes sociaux au Moyen Âge*, éd. Xavier Hermand, Étienne Renard et Céline Van Hoorebeeck, Turnhout, Brepols, 2014, p. 9-28.

<sup>56</sup> Virginie Minet-Mahy avance un autre argument, à notre avis très solide, contre l'hypothèse du *livre de prédication*: «M. Possamaï montre très bien la cohérence d'ensemble de l'œuvre, le lien élaboré entre la traduction et la glose; le travail de progression entre les différents types de lecture allégorique; l'évolution aussi d'un livre à l'autre qui suppose une progression du lecteur. Cette vision des choses suppose une lecture linéaire de l'*Ovide moralisé*, un cheminement du lecteur du livre 1 au livre 15. *A contrario*, l'idée d'une matière à sermon indique plutôt une lecture sélective, évacuant un échafaudage savant et un agencement calculé en vue de la *translatio* spirituelle du lecteur. Les deux modes de lecture ne sont peut-être pas exclusifs, mais la lecture basée sur la seule hypothèse du livre de sermons est réductrice.» Virginie Minet-Mahy, «Odyssées maritimes et *translatio* vers la cité de Dieu dans le manuscrit de l'*Ovide moralisé*, Rouen BM O.4. Le message politique des livres 12 à 14», *Cahiers de recherches médiévales*, 15 (2008), p. 307-332, ici p. 325-326.

<sup>57</sup> À partir du début du XIII<sup>e</sup> siècle, la composition de sermons fait l'objet d'un processus de formalisation et de standardisation sans précédent, par l'intermédiaire de la multiplication soudaine des *artes praedicandi*: «But within twenty years of 1200 a whole new rhetoric of preaching leaped into prominence, unleashing

différence des Arnoul d'Orléans et des Jean de Garlande, qui parlaient en professeurs, l'auteur de l'*Ovide moralisé* parle en prédicateur»<sup>58</sup> dans le livre XI: la succession des moralisations y est en effet élaborée à la manière de la trame d'un sermon, dont le thème principal, énoncé au début du livre, est articulé en thèmes secondaires et développé tout au long du livre par l'usage répété d'images, de métaphores et de mots-clés. Jean-Yves Tilliette a confirmé cette thèse en recherchant les sources des moralisations de l'*Ovide moralisé* du côté des recueils de *distinctions*<sup>59</sup>. Il est d'ailleurs intéressant de rappeler, à la suite de Marylène Possamaï-Pérez<sup>60</sup>, que la prédication est fortement valorisée tout au long de l'*Ovide moralisé*, comme dans cette allégorie de Mercure, où est célébré le rôle joué par les prêcheurs et les confesseurs dans le salut des âmes :

Mercurius, c'est la loquence  
Des sermons et des precheïs  
Que la pecherresse ot oÿs,  
Qui li descouvroit sa folie [...]  
Ou sa propre confecion  
Qui l'acusa, qui la reprist,  
Si qu'a tout bien faire se prist (v. 3994-4004)

La prédication et la confession sont en effet les deux missions majeures que s'attribuent les franciscains à leur fondation<sup>61</sup>, influencés en cela par les recommandations du quatrième concile du Latran (1215) sur la

---

hundreds of theoretical manuals written all over Europe during the next three centuries. This standardized "form of preaching" (to use Alain's [Alain de Lille] own term) included inventional and organizational precepts, statements of logical and psychological objectives, and a bewildering array of modes of support. [...] All this constituted what can only be called a homiletic revolution – a complete new rhetorical genre.» James J. Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*, Berkeley, University of California Press, 1974, p. 310.

<sup>58</sup> Marc-René Jung, «Aspects de l'*Ovide moralisé*», *op. cit.*, p. 166-167.

<sup>59</sup> Jean-Yves Tilliette, «L'écriture et sa métaphore», *op. cit.*

<sup>60</sup> «C'est donc le portrait du bon prédicateur qui est dressé dans l'*Ovide moralisé*, soit en négatif derrière la condamnation des faux prêcheurs, soit directement dans l'allégorie des personnages positifs de la fable», Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé*, *op. cit.*, p. 727.

<sup>61</sup> David L. D'Avray, *The Preaching of the Friars. Sermons diffused from Paris before 1300*, Oxford, Clarendon Press, 1985.

confession auriculaire annuelle (canon *Omnis utriusque sexus*), mais aussi par l'esprit général du temps, dans un siècle de la parole<sup>62</sup> où l'ambiance religieuse se fait plus individuelle et intime, où les fidèles se détournent de la croisade et du pèlerinage au profit du repentir et de l'examen de conscience<sup>63</sup>. L'auteur de l'*Ovide moralisé* est donc l'enfant de son siècle et de son ordre: il adapte à la composition d'un poème édifiant les principes exégétiques et rhétoriques que les prédicateurs scolastiques ont mis au point depuis la fin du XII<sup>e</sup> siècle et dont ils ont éprouvé, par la prédication universitaire aussi bien que dans les sermons *ad populum*, l'efficacité argumentative<sup>64</sup>. Cela ne fait pas pour autant de l'*Ovide moralisé* un recueil de sermons, mais simplement l'héritier d'une manière particulière d'exploiter le pouvoir de persuasion de la parole. Ainsi, l'*Ovide moralisé* n'est pas un livre *pour* la prédication, mais un livre *imitant* la prédication.

Cette proximité du texte de l'*Ovide moralisé* avec les pratiques de prédication concorde parfaitement avec l'attention très forte – et même quasiment exclusive, dans les manuscrits *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> – de la glose pour la dimension morale du texte glosé. C'est en effet le rôle d'un prédicateur que d'admonester les auditeurs de ses sermons afin de les détourner du mal et de les conduire au bien. Ainsi, la glose s'inscrit dans cette logique homilétique et fournit une masse importante de citations d'autorités compilées au moyen de concordances bibliques, associées au texte français par l'intermédiaire de mots-clés et destinées à soutenir le discours édifiant de l'*Ovide moralisé*, reproduisant en cela l'habitude qu'ont les prédicateurs d'asseoir leur parole sur le socle de citations d'autorités, en premier lieu scripturaires<sup>65</sup>. Le glosateur est donc le continuateur d'une

<sup>62</sup> Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt, «Au XIII<sup>e</sup> siècle: une parole nouvelle», dans *Histoire vécue du peuple chrétien*, éd. Jean Delumeau, Toulouse, Privat, 1979, t. 1, p. 257-279.

<sup>63</sup> Marylène Possamaï-Pérez, «L'*Ovide moralisé*, monument de l'âge gothique», *op. cit.*, p. 124-125.

<sup>64</sup> Sur les évolutions intellectuelles et techniques de la prédication scolastique, voir: Nicole Bériou, *L'avènement des maîtres de la Parole*, *op. cit.*, vol. 1, p. 133-214; *Id.*, «Les sermons latins après 1200», dans *The Sermon*, éd. Beverly Mayne Kienzle, *op. cit.*, p. 363-447. Une synthèse utile est lisible dans: Anne-Zoé Rillon-Marne, *Homo considera*, *op. cit.*, p. 142-149.

<sup>65</sup> Siegfried Wenzel, «The use of the Bible in preaching», dans *The New Cambridge History of the Bible*, éd. Richard Marsden et E. Ann Matter, vol. 2, *From 600 to 1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 680-692, ici p. 685.

méthode intellectuelle fondée sur la compilation et la discussion des autorité, partagée par les scolastiques aussi bien que par les prédicateurs, et qui n'a pas manqué de forger la façon de réfléchir et d'écrire des individus l'ayant pratiquée – jusqu'à l'auteur de l'*Ovide moralisé*, sous la plume duquel on retrouve constamment la mémoire des auteurs. Ainsi, dans ses commentaires orientés vers la dimension tropologique du texte, la glose ressemble à la transposition à un ouvrage édifiant des principes esthétiques et rhétoriques de la prédication mendicante<sup>66</sup>.

De même, dans la perspective de la rhétorique homilétique, nous pouvons distinguer entre les gloses courtes d'une part, consistant essentiellement en des citations bibliques, qui sont l'équivalent des références scripturaires sous-tendant l'argumentation d'un sermon, et les gloses longues d'autre part, qui proposent des développements allégorico-moraux fondés sur des citations bibliques (gloses 1947, 2917, etc.) et constituent d'authentiques sermons en miniature. La glose 2990 en fournit un exemple parfait. Appuyée sur le passage de la fable auquel elle correspond et qui fournit un équivalent à l'*exemplum* du prédicateur, la glose :

- s'ouvre sur la présentation du motif à interpréter: «Ceste fuite de Dané qui n'ose attendre son ami signifie que [...]»
- propose une affirmation à valeur tropologique: «[...] ja soit ce que l'ame dit et doie avoir desir de l'amour de Dieu et de la compaignie de Nostre Seigneur, touteffoiz elle se doubte et doit doubter aucune foiz qu'elle ne soit pas digne de soy approcher de lui. [...]»
- justifie cette affirmation en l'appuyant sur l'autorité des Écritures, à la faveur d'une compilation typologique des versets pertinents pour

<sup>66</sup> Une semblable proximité existe entre les genres à l'époque carolingienne, où les traités exégétiques servent de prétexte à une forme de prédication écrite à destination des élites, exploitant en particulier la puissance rhétorique des prophètes: «Je pense donc qu'on peut considérer l'exégèse d'Haymon, tout particulièrement ses commentaires sur les livres prophétiques, comme une forme de prédication écrite adressée à une élite lettrée, celle qui encadre la société chrétienne en vue de la mener au salut. Cette élite prie pour les autres, surveille et corrige, encadre, se donne en modèle. La forme écrite des traités correspond à une prédication savante, supérieure, destinée à toucher un public plus large que celui touché par l'oral. [...] Haymon réitère avec toute leur vigueur les paroles des prophètes et exhorte ainsi l'élite à remplir son rôle.» Sumi Shimahara, «Prophétiser à l'époque carolingienne: l'exégète de la Bible, nouveau prophète et prédicateur par l'écrit», dans *Études d'exégèse médiévale offertes à Gilbert Dahan par ses élèves*, éd. Annie Noblesse-Rocher, Turnhout, Brepols, 2012, p. 51-80, ici p. 80.

le thème (Lc 5.8; Mt 8.8; Est 4.8): «[...] Ainsi le dit saint Pierre a Nostre Seigneur Jesus Christ [...] Ainsi dit centurio [...] A ce s'accorde Hester [...]»

- conclut par une leçon morale très concrète, utile à l'édification de son auditoire: «et c'est contre les orgueilleux et excommeniez qui presumpcieusement et indignement se boutent es sacremens et es offices divins.»

Ainsi, la glose conserve de véritables petits sermons, qui donnent à entendre, en latin comme en français, la voix du glosateur-prédicateur.

## UNE ŒUVRE DE PROMOTION FRANCISCAIN

### La crise de l'ordre franciscain

L'*intentio auctoris* de l'*Ovide moralisé* ne saurait manquer de poser question: pourquoi un frère franciscain s'attelle-t-il à la traduction des *Métamorphoses* d'Ovide et en fait-il le support d'une édification chrétienne par l'intermédiaire de l'allégorèse de fables mythologiques païennes? Comment expliquer que, s'inscrivant dans l'héritage d'une tradition scolaire de commentaires aux *Métamorphoses*, l'auteur de l'*Ovide moralisé* transpose ce patrimoine clérical dans un texte en langue française, où l'érudition grammaticale nourrit le processus de création littéraire à destination d'un public vernaculaire? Pour répondre à ces questions, il faut observer la situation de l'ordre franciscain, qui, après avoir connu des débuts florissants, se trouve confronté, au seuil du xiv<sup>e</sup> siècle, à des troubles internes d'une part et, d'autre part, à des dissensions avec l'ordre frère des Dominicains, au sein de l'Église et même vis-à-vis du monde laïque<sup>67</sup>. À l'époque où l'*Ovide moralisé* est composé, l'ordre se trouve d'abord plongé dans la tourmente de ses déchirements internes: face aux frères dits de la Communauté, la minorité des Spirituels, favorable à une lecture rigoriste de la Règle de saint François, est sur le point de se voir frappée par le pape Jean XXII, d'abord par la constitution *Gloriosam ecclesiam* du 23 janvier 1318, ensuite par la bulle *Cum inter nonnullos* du 12 novembre 1323, dans laquelle, à la suite d'une radicalisation de la controverse, le

<sup>67</sup> Cf. Grado Giovanni Merlo, *Au nom de saint François*, op. cit., p. 188-221.

souverain pontife ira d'ailleurs jusqu'à condamner et dénoncer comme hérétiques un certain nombre d'opinions et de propositions portées par les Conventuels<sup>68</sup>. En outre, la rivalité intellectuelle des franciscains et des dominicains trouve une nouvelle actualité au début du XIV<sup>e</sup> siècle : après la victoire éclatante des théologiens augustiniens que représentent les deux condamnations formulées par l'évêque de Paris Étienne Tempier en 1270 et 1277 contre l'aristotélisme dit « intégral », l'aristotélisme chrétien revient au goût du jour à la faveur du retour en grâce du dominicain Thomas d'Aquin, dont la canonisation en 1323 conduit en 1325 l'évêque de Paris Étienne de Bourret à abroger la censure de 1277. Par ailleurs, dès le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, les ordres mendiants – franciscains et dominicains confondus – font l'objet de controverses violentes au sein de l'Église : nées à l'occasion de la Querelle de l'Université de Paris (1252-1261) – qui résonne encore dans des affrontements similaires, culminant en 1303-1320, entre Mendiants et séculiers à l'Université d'Oxford<sup>69</sup> –, ces polémiques dépassent largement le contexte universitaire et débouchent sur des affrontements entre les Mendiants et les évêques français dans les années 1280, principalement au sujet de la légitimité du vœu de pauvreté intégrale et du privilège de prédication accordé aux Mendiants par le pape<sup>70</sup>. Enfin, ces polémiques trouvent un écho dans le monde laïque par l'intermédiaire de l'activité polémique d'un Rutebeuf ou d'un Jean de Meun, qui, les portant sur la place publique, contribuent à leur diffusion au-delà du cercle restreint des clercs : faux pasteurs, faux prédicateurs, faux pauvres, faux mendiants, les franciscains se font violemment étriller dans la littérature en langue vernaculaire<sup>71</sup>. Dans ces circonstances troublées,

<sup>68</sup> « Il [Jean XXII] y déclarait hérétique l'affirmation selon laquelle Jésus-Christ et les Apôtres n'avaient rien possédé, soit en propre, soit en commun. Il était également hérétique de soutenir qu'ils ne jouissaient d'aucun droit, mais uniquement du simple usage de fait. Les thèses papales étaient exactement opposées à celles soutenues par les frères de la "Communauté" dans le "manifeste franciscain de Pérouse de 1322". » *Ibid.*, p. 217.

<sup>69</sup> M. W. Sheehan, « The Religious Orders 1220-1370 », dans *The History of the University of Oxford*, éd. Trevor H. Aston, vol. 1, *The Early Oxford Schools* [1984], éd. Jeremy I. Catto, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 193-224, ici p. 204-208.

<sup>70</sup> Sur la querelle entre séculiers et Mendiants, ainsi que sur la querelle « averroïste » et les condamnations de 1270 et 1277, cf. p. 53-65.

<sup>71</sup> Sur la critique des Mendiants et des franciscains en particulier dans la littérature latine et vernaculaire (française et anglaise), voir principalement : Michel-Marie

nous suggérons l'hypothèse que les frères mineurs pourraient avoir ressenti l'envie ou le besoin de répondre à leurs adversaires et de défendre la réputation de l'ordre, non seulement en prenant part à des polémiques savantes et en réfutant sur le plan intellectuel les arguments de leurs détracteurs, mais aussi en diffusant auprès du plus grand nombre la doctrine et les idées franciscaines par l'intermédiaire d'œuvres d'édification composées en langue vernaculaire. Sans négliger l'hypothèse – d'ailleurs parfaitement compatible – qu'il puisse être le fruit d'une commande laïque<sup>72</sup>, nous proposons donc de voir dans l'*Ovide moralisé* l'un de ces ouvrages : présentant une attention particulière aux éléments-clés de l'identité franciscaine (l'humilité, l'amour, la joie, etc.), l'*Ovide moralisé* résonne en effet comme une sorte de « défense et illustration » de l'ordre des Frères mineurs et de son message spirituel. L'auteur de l'*Ovide moralisé* se servirait donc du pouvoir d'attraction des fables ovidiennes pour restaurer l'image de l'ordre à l'intention des observateurs extérieurs et pour réaffirmer, face à la menace de ses dérives internes, l'orthodoxie doctrinale héritée d'une lecture équilibrée de la Règle de François d'Assise.

Si, comme l'affirme Penn R. Szittyta, les traditions littéraires anti-Mendiants ne polémiquent pas tant « with the friars as with ideas about the friars »<sup>73</sup>, l'*Ovide moralisé* peut être lu, sur de nombreux aspects,

---

Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne (1250-1259)*, Paris, Picard, 1972, p. 324 et 359; Jean-Charles Payen, « La satire anticléricale dans les œuvres françaises de 1250 à 1300 », dans *1274, année charnière, mutations et continuités*, Paris, Éditions du CNRS, 1977, p. 261-276; Earl Jeffrey Richards, « Poésie en tant que processus. La satire contre les ordres mendiants dans le *Couronnement de Renart*, *Renart le Bestourné* et la deuxième partie du *Roman de la Rose* », dans *Third International Beast Epic, Fable and Fabliau Colloquium, Münster, 1979. Proceedings*, éd. Jan Goossens et Timothy Sodmann, Cologne, Böhlau, 1981, p. 312-329; Jean Batany, « L'image des Franciscains dans les "revues d'états" du XIII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 70 (1984), p. 61-74; Penn R. Szittyta, *The Antifraternal Tradition*, op. cit.; *Defenders and Critics of Franciscan Life. Essays in Honor of John V. Fleming*, éd. Michael F. Cusato et Guy Geltner, Leiden / Boston, Brill, 2009; Guy Geltner, *The Making of Medieval Antifraternalism. Polemic, Violence, Deviance, and Remembrance*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

<sup>72</sup> Cf. Richard Trachsler, « Auteur, milieu et date », op. cit., p. 183-184.

<sup>73</sup> Penn R. Szittyta, *The Antifraternal Tradition*, op. cit., p. 5: « That Latin polemic and vernacular poetry share a common language is due to the nature of antifraternal theology. It is a theology founded less on practical than on theoretical issues. It deals not so much with the friars as with ideas about the friars [...]. These ideas – largely

comme une réponse franciscaine aux idées et stéréotypes sur les frères dont la littérature satirique vernaculaire abreuve abondamment l'opinion publique. Par exemple, l'insistance particulière de l'*Ovide moralisé* et de ses gloses sur la critique des mauvais prédicateurs<sup>74</sup>, l'incrimination des prophètes fallacieux («a propheta usque ad sacerdotem omnes faciunt dolum», glose 1282) et le dénigrement de la fausse sagesse («abscondisti secreta tua maioribus et sapientibus et reuelasti ea paruulis», glose \*29) résonnent comme une réplique à l'accusation souvent portée contre les Mendiants d'être de faux apôtres<sup>75</sup>, assimilés aux *pseudoapostoli* dénoncés dans le Nouveau Testament, et de prêcher sans autorisation, c'est-à-dire sans mission<sup>76</sup>. De même, la dénonciation récurrente de l'hypocrisie dans l'*Ovide moralisé* et ses gloses (gloses 1323, 3336) offre une riposte au reproche d'hypocrisie traditionnellement formulé contre les Mendiants. À la suite de Guillaume de Saint-Amour, meneur du camp des séculiers dans la Querelle de l'Université de Paris, Rutebeuf et Jean de Meun s'en prennent en effet violemment aux ordres mendiants et concentrent leurs attaques sur la question de la pauvreté volontaire et de la mendicité, dénonçant la discordance entre le discours des frères et leurs actes (enrichissement des couvents, pénétration des cercles de pouvoir, proximité avec la papauté et le roi de France); ils accusent donc les Mendiants d'hypocrisie, c'est-à-dire d'une divergence entre l'habit et les œuvres,

---

ecclesiological, eschatological, and theological – had a life and a language of their own. They changed very little in the three centuries after 1250, even though the historical circumstances that set off new clashes between the mendicants and their opponents changed with each decade. As their persistence suggests, these ideas derive from a characteristically medieval perception of the friars, a perception more symbolic than realistic, more theological than political or economic, concerned more with what the friars were *sub specie aeternitatis* than with what they actually did in the world. They were not viewed simply as competitors for university posts and ecclesiastical privileges but as fulfillments of Scriptural prophecies and analogues of Biblical types predicted for the Last Days.»

<sup>74</sup> Cf. p. 707-713.

<sup>75</sup> Cf. Penn R. Szittyta, *The Antifraternal Tradition*, op. cit., p. 41-54.

<sup>76</sup> Leurs détracteurs s'appuient entre autres sur le verset Rm 10.15 pour dénoncer la prétention des Mendiants à prêcher: «quomodo vero praedicabunt nisi mittantur sicut scriptum est quam speciosi pedes evangelizantium pacem evangelizantium bona». Traduction: «Comment ira-t-on prêcher, si l'on n'y est envoyé, selon qu'il est écrit: Qu'elle est belle la démarche de ceux qui annoncent les bonnes nouvelles [Is 52.7]!»

entre l'apparence humble et la cupidité intérieure. Sous leur influence, l'accusation d'hypocrisie, *topos* de la satire du clergé depuis ses premières expressions latines, devient un motif incontournable de la satire vernaculaire contre les Mendiants dans le courant du XIII<sup>e</sup> siècle: Paul Zumthor identifie «le frère mendiant hypocrite et cupide» parmi sa liste de *types*, qu'il définit comme des «marques formelles dans la texture des œuvres» trahissant la «suprématie de la tradition»<sup>77</sup>. Lorsque l'auteur de l'*Ovide moralisé* s'en prend à la dévotion feinte en dénonçant les «faulz beguins ypocrites» (v. 1764), ne détourne-t-il pas une assimilation commune des Mendiants à la *papelardie*<sup>78</sup> en désignant une autre cible?

### Rutebeuf, Jean de Meun et l'*Ovide moralisé*

Un dernier exemple mérite un examen plus approfondi. Au sein de l'exposition de la fable de Lycaon, le passage satirique consacré à la dénonciation de la rapacité des loups dévorant le menu peuple (I, v. 1583-1590) est en effet directement imité du *Roman de la Rose* de Jean de Meun, lequel s'inspire lui-même d'un passage du *Dit du Pharisien* de Rutebeuf<sup>79</sup>. Nous présentons les trois passages à la suite :

Baillif, bedel, prevost et maire  
 Ne pensent qu'a l'autrui soustraire.  
 Tuit sont larron et robeour,  
 Et tuit sont ore escorceour,  
 Vivans de tolte et de rapine,  
 Contre droit, contre loi devine,  
 Usurier et terminaour,  
 Et li paistre sont li piour! (v. 1583-1590)

Mes esgardez que de deniers  
 ont usurier en leur greniers,  
 faussonier et termaieür,  
 baillif, bedel, prevost, maieur :  
 tuit vivent pres que de rapine.

<sup>77</sup> Paul Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, *op. cit.*, p. 82 et 89.

<sup>78</sup> «Et tout çou li fisent béghin / Et papelart et Jacobin», Philippe Mousket, *Chronique rimée*, éd. Baron de Reiffenberg, Bruxelles, Hayez, 1836-1845, t. II, p. 673 : v. 30725-30726.

<sup>79</sup> Nous reprenons ici l'analyse que nous avons proposée dans: Thibaut Radomme, «Lycaon, le loup et l'agneau», *op. cit.*, p. 302 *sqq.*

Li menuz pueple les encline,  
 et cil conme lou les deveurent; [...]  
 li plus fors le plus foible robe.  
 Mes je, qui vest ma simple robe,  
 lobant lobez et lobeürs,  
 robe robez et robeurs<sup>80</sup>.

Seignor qui Dieu devez amer [...]  
 A vous toz faz je ma clamor  
 D'Ypocrisie,  
 Cousine germaine Heresie,  
 Qui bien a la terre saisie. [...]  
 Ses anemis ne prise gaires,  
 Qu'ele a baillis, provos et maires,  
 Et si a juges  
 Et de deniers plaines ses huges<sup>81</sup>

Ce jeu d'intertextualité a été signalé depuis longtemps par la critique<sup>82</sup>, sans cependant qu'en soient mesurés à leur juste valeur les effets sur le sens de l'*Ovide moralisé*, au regard de son milieu de production et des affinités idéologiques de son auteur. La transmission du vers 1583 à travers trois textes étalés sur plus d'un demi-siècle soulève en effet une question fondamentale pour la juste compréhension des modes opératoires du registre satirique: celle du «paradoxe satirique» – la satire oscillant entre l'inscription référentielle de son propos dans l'actualité et l'inertie topique des motifs qu'elle emploie<sup>83</sup>. La satire se trouve donc partagée entre le dynamisme induit par sa référentialité et le figement découlant de l'exploitation d'un réservoir de *topoi* dont il est possible de suivre la trace d'un texte à l'autre. En toute logique, la conséquence de ce paradoxe s'impose comme suit: l'utilisation d'un motif satirique identique

<sup>80</sup> Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Le Roman de la Rose*, éd. Félix Lecoy, *op. cit.*, t. II, p. 100-101: v. 11507-11522.

<sup>81</sup> Rutebeuf, *Œuvres complètes*, éd. Edmond Faral et Julia Bastin, Paris, Picard, 1959-1960, t. I, p. 250-251: v. 1, 6-9, 27-30. Signalons qu'on retrouve la même énumération dans le dit de *L'État du monde*: «Provost et bailli et maieur / Sont communement li pieur». *Ibid.*, t. I, p. 386: v. 93-94. Dans l'édition de Michel Zink, le *Dit du Pharisien* est intitulé *Dit d'Hypocrisie*.

<sup>82</sup> «*Ovide moralisé*», éd. Cornelis De Boer, *op. cit.*, t. I, p. 95.

<sup>83</sup> Cf. p. 422-429.

peut servir des intentions idéologiques différentes. Répété de Rutebeuf à l'*Ovide moralisé*, le vers « Baillif, bedel, prevost et maire » peut, derrière la permanence des mots, viser des cibles sociales distinctes.

En effet, chez Rutebeuf comme Jean de Meun (qui, bien entendu, pastiche intentionnellement la formule de Rutebeuf pour placer sa charge dans la continuité de celle de son prédécesseur), la critique formulée à l'encontre du pouvoir temporel n'est qu'un prétexte à attaquer les ordres mendiants, dans le contexte de la Querelle de l'Université de Paris et de ses retombées. Le propos de Rutebeuf consiste à dire qu'Hypocrisie, personnification incarnant la figure du frère mendiant, a contaminé tout le royaume jusqu'aux représentants de l'administration royale – baillis, prévôts, maires et juges –, qu'elle a soumis à son pouvoir et qui marchent à ses côtés. Quant à Jean de Meun, c'est de l'effet de surprise provoqué par la pointe finale qu'il tire tout le sel de ce passage, extrait du discours de Faux-Semblant. Après une longue tirade contre les larrons et voleurs de tout poil, le vers 11520 « Mes je, qui vest ma simple robe » crée une rupture et introduit la véritable cible de la satire, cachée derrière les apparences d'une charge anti-fiscale : il suffit à Faux-Semblant de revêtir sa « simple robe », son humble habit de Mendiant, pour *lober* et *rober* le monde entier, volés et voleurs confondus. En d'autres mots, les maîtres ès *roberies* que sont les baillis et autres prévôts, lous rapaces dévorant le petit peuple, ne sont que de piètres amateurs en comparaison aux frères mendiants, les détresseurs les plus voraces et cupides qui soient. Une telle charge, dirigée spécifiquement contre les Mendiants, est tout à fait absente du passage considéré dans l'*Ovide moralisé*. Le vers repris de Jean de Meun et de Rutebeuf est expurgé de toute référence explicite ou implicite aux ordres mendiants : l'ancrage référentiel se lit au premier degré, les cibles de la satire sont réellement les baillis, bedeaux, prévôts et maires. La preuve en est que la notion d'hypocrisie – au lieu d'évoquer de façon convenue le frère mendiant archétypal – se trouve appliquée aux représentants de la justice, « cil qui or ont les justices » (v. 1591), accusés de cacher leur véritable nature sous l'apparence de la pitié feinte :

Si pallient lor mauvestié  
 Sous l'ombre de fainte pitié. (I, v. 1603-1604)

L'auteur de l'*Ovide moralisé* exploite deux motifs essentiels du registre satirique anti-Mendiants, mais en les débarrassant de toute référence aux frères : l'hypocrisie d'une part, la *roberie* de l'autre ne nourrissent plus

la critique des Mendiants, mais sont déployées dans une charge contre la corruption du pouvoir civil et de la justice. L'origine franciscaine de l'*Ovide moralisé* nous paraît expliquer de façon convaincante l'insertion de motifs anti-Mendiants dénaturés au cœur du passage satirique sur les loups rapaces. À l'inertie topique répond donc bien le dynamisme référentiel d'écrits polémiques qui, quoiqu'ils exploitent le même fonds de *topoi* satiriques, prennent pour cible des groupes sociaux différents.

Comparant le traitement de différents mythes ovidiens dans le *Roman de la Rose* et dans l'*Ovide moralisé*, Sylvia Huot suggère que ce dernier ouvrage consiste aussi bien en une christianisation des fables païennes qu'en un désamorçage de l'érotisme du chef-d'œuvre de Jean de Meun :

If the *Moralisé* poet is intent on converting pagan poetry into a vehicle for Christian didacticism, however, that is not necessarily his sole concern. As we have seen, he also has other poetic demons to exorcise. If Boethius felt the lure of elegiac poetry, the *Moralisé* poet is haunted by another poetic spectre, the authoritative but morally perilous *Rose*; and he targets not only the paganism of Ovid, but also the erotic didacticism of Jean de Meun<sup>84</sup>.

Dans cette perspective, nous soulignons le fait que le *Roman de la Rose* et l'*Ovide moralisé* ne constituent pas seulement, selon l'expression de Sylvia Huot, des « voix rivales » se disputant l'héritage ovidien, mais qu'ils sont, sur la question des ordres mendiants, des voix véritablement ennemies. En effet, en reprenant un passage précis du *Roman de la Rose* qu'il ampute de son *acumen*, l'auteur de l'*Ovide moralisé* le dévie de sa cible originelle : il emploie contre autrui des armes que Jean de Meun avait initialement pointées contre les frères et opère ainsi ce que nous sommes tenté d'appeler un *détournement satirique*<sup>85</sup>, soit qu'au début du

<sup>84</sup> Sylvia Huot, « Rival Voices : Rewriting Ovid in the *Roman de la Rose* and the *Ovide moralisé* », dans *Les translations d'Ovide au Moyen Âge*, éd. An Faems, Virginie Minet-Mahy et Colette Van Coolput-Storms, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 2011, p. 197-212, ici p. 212.

<sup>85</sup> Nous étudions un cas similaire de *détournement satirique*, à propos du couplet *prud'homme – béguin* emprunté par les franciscains à Gautier de Coinci, cf. p. 723-729. Dans une communication inédite, Prunelle Deleville (Université Lumière Lyon 2) analyse dans la même perspective la description de l'habit de Mercure, qui représente le bon prédicateur, dans l'exposition du mythe d'Hersé au livre II de l'*Ovide moralisé* : observant que la richesse de l'habit de Mercure symbolise sa pureté spirituelle, la conférencière suggère qu'il s'agit là d'un

xiv<sup>e</sup> siècle le *Roman de la Rose* soit devenu influent au point d'informer toute expression satirique en langue vernaculaire, soit que, ce faisant, l'auteur de l'*Ovide moralisé* ait nourri le projet de désamorcer la violence anti-Mendiants du *Roman de la Rose* en pastichant un ennemi devenu très célèbre et donc très néfaste<sup>86</sup>.

La réception large du *Roman de la Rose* dans les milieux hostiles aux Mendiants ne fait en effet pas de doute. Analysant les additions des copistes au *Roman* qu'Ernest Langlois a mises en lumière dans son édition, Pierre-Yves Badel note :

Toutes ces interpolations montrent que, dans le dernier quart du xiii<sup>e</sup> siècle, la diffusion du *Roman* est une arme contre les Mendiants. Plus que Jean de Meun ne l'avait fait, elles mettent en cause les liens étroits qui unissent les Mendiants à la papauté. Dans le même esprit, un copiste fait suivre le texte du *Roman de la Rose* d'une attaque en

---

renversement du *topos* satirique de la pauvreté trompeuse de l'habit des frères, qui, d'après les satiristes anti-Mendiants, tranche avec leur richesse matérielle et constitue donc le signe extérieur de leur fausseté; en réhabilitant le vêtement comme signe fiable et en soulignant la concorde entre l'apparence et l'essence de Mercure, l'auteur de l'*Ovide moralisé* battra en brèche l'accusation d'hypocrisie traditionnellement portée contre les frères («L'*Ovide moralisé*, pour ou contre le *Roman de la Rose*?», communication prononcée lors d'un séminaire doctoral organisé par Olivier Collet et Richard Trachsler, Universités de Genève et de Zurich, 22 octobre 2019). Sur la foi de ces trois exemples, il est possible d'envisager l'existence d'une véritable «méthode» franciscaine de *détournement satirique*; la comparaison systématique de l'*Ovide moralisé* et des stéréotypes anti-Mendiants dont regorge la littérature satirique mériterait d'être menée pour infirmer ou confirmer cette hypothèse.

<sup>86</sup> Pour une évaluation inverse des rapports d'intertextualité entre le *Roman de la Rose* et l'*Ovide moralisé* dans le mythe de Narcisse, voir Renate Blumenfeld-Kosinski, *Reading Myth*, op. cit., p. 125 : «On the level of the fable, the *OM* goes back to Ovid for the details of the description of Narcissus's fountain, but for the fable's interpretation the *Roman de la Rose* is used intertextually. Thus the *OM* poet read the *Rose* as a valid interpretation of Ovid; evoking this romance allowed him to add an interpretive dimension to his text that was sanctioned by a long (vernacular) tradition.» Sur l'utilisation du *Roman de la Rose* dans le traitement de ce même mythe, voir également : Marylène Possamaï-Pérez, «La faute de Narcisse», *Bien dire et bien apprendre*, 24 (2006), p. 81-97. Comme nous le suggérons dans la conclusion générale (cf. p. 800-803), l'auteur de l'*Ovide moralisé* semble traiter différemment les parties du *Roman de la Rose* respectivement attribuées à Guillaume de Lorris et à Jean de Meun.

latin, très violente, contre les frères auxquels est prédit le sort de Simon le magicien<sup>87</sup>.

L'*Ovide moralisé* pourrait donc être une sorte de réplique du camp franciscain dans la polémique l'opposant au clergé depuis la Querelle de l'Université de Paris. Il constituerait en particulier une réponse au plus dangereux des adversaires de l'ordre des Mineurs : Jean de Meun, champion de la satire contre les Mendiants au début du XIV<sup>e</sup> siècle. De ce point de vue, l'*Ovide moralisé* pourrait représenter un jalon essentiel dans l'histoire de la satire vernaculaire contre les Mendiants, permettant de comprendre pourquoi la figure de Faux-Semblant, relevée par Pierre-Yves Badel dans six textes de la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, a perdu à cette époque-là l'essentiel de sa densité référentielle :

Peut-être est-ce parce que, passé le premier quart du XIV<sup>e</sup> siècle, le bien-fondé de l'institution des Mendiants a cessé d'être mis en cause. Ils sont l'objet de critiques, mais, en somme, ni plus ni moins que les autres états [...]. Les motifs précis de Jean de Meun ne sont plus compris du commun. Dès lors, Faux Semblant ne subsiste qu'en perdant toute attache avec les moines et en se muant en un symbole de l'hypocrisie la plus générale. [...] Faux Semblant se dissout dans le personnage de l'hypocrite ou bien il se confond avec un moment révolu de l'histoire d'un grand homme<sup>88</sup>.

Ainsi, les franciscains remportent finalement la bataille des idées : on continue de lire le *Roman de la Rose* et de railler les hypocrites et les religieux<sup>89</sup>, mais on ne voit plus dans la figure de Faux-Semblant une charge spécifiquement dirigée contre les Mendiants. Bien entendu, une telle évolution est le sort commun à tous les textes satiriques : que reste-t-il en effet de la satire quand l'actualité de sa charge s'est éteinte, si ce n'est un discours de critique morale valable partout et tout le temps ? Cependant, les destins du *Roman de la Rose* et de la figure de Faux-Semblant – protégés de l'obsolescence par la réactualisation infinie que permet l'allégorie, et

<sup>87</sup> Pierre-Yves Badel, *Le Roman de la Rose au XIV<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 209.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>89</sup> En ce compris d'ailleurs les Mendiants, qui font encore longtemps l'objet d'attaques virulentes, par exemple dans les *Cent nouvelles nouvelles* (nouvelles n° 32, 95, etc.) ou, au XVI<sup>e</sup> siècle, dans l'*Heptaméron* de Marguerite de Navarre (nouvelles n° 23, 31, 44, etc.).

sauvés de l'oubli grâce au génie poétique de leur auteur – ne pourraient-ils avoir été accélérés par une entreprise telle que celle de l'*Ovide moralisé*? Poème à la fois profondément inspiré par le chef-d'œuvre allégorique de Jean de Meun et qui, parasite de Jean comme Jean l'avait été de Guillaume de Lorris, en déconstruit habilement le sens par endroits, l'*Ovide moralisé* formule, de manière définitive, la vérité de la doctrine franciscaine orthodoxe dans un texte en langue vernaculaire.

Tout en exposant la doctrine franciscaine sur un certain nombre de points tels que l'Immaculée Conception, l'auteur de l'*Ovide moralisé* semble donc avoir saisi l'occasion de détourner quelques attaques et critiques parmi les plus courantes contre l'ordre franciscain. Ce désamorçage, rendu nécessaire par plus d'un demi-siècle d'éreintement ininterrompu – de Rutebeuf au *Roman de Fauvel* – dans la littérature satirique en langue vernaculaire, pourrait même avoir, par endroits, pris la forme d'attaques visant directement les détracteurs de l'ordre. Par exemple, placée en regard de la dénonciation des «faulz beguins ypocrites» (v. 1764), la glose 1765 cite Jr 8.8: «uere mendax est stylus scribarum et Pharisaeorum»<sup>90</sup>. Si le rapport entre le texte français et sa glose n'est pas très clair, nous proposons de l'expliquer par la présence du mot *stylus*: étant entendu que l'hypocrisie constitue le reproche principalement formulé à l'encontre des Mendians par Guillaume de Saint-Amour et les satiristes vernaculaires, dénoncer la plume menteuse des scribes semble revenir à dire que ceux qui ont employé leur plume pour dénoncer l'hypocrisie des Mendians étaient des menteurs. En outre, le nom *Pharisaeorum* a été interpolé dans la citation: il est absent du texte de la Vulgate («vere mendacium operatus est stilus mendax scribarum») et n'est pas attesté dans sa tradition manuscrite (Weber, p. 1178). Or, cette interpolation fait non seulement écho à la fausse sagesse du Juif, largement dénoncée dans le prologue de l'*Ovide moralisé*, mais elle résonne également comme une allusion au sermon *De Pharisaeo et publicano* que Guillaume de Saint-Amour prononce en août 1256 pour dénoncer l'hypocrisie et l'arrivisme des frères mendians, à qui il reproche, à l'instar des Phariséens bibliques, le désir d'être appelés *maîtres* alors qu'ils ne sont pas légitimes à porter ce titre: «amant [...] vocari ab hominibus rabbi uos autem nolite vocari rabbi unus enim est magister vester, omnes autem uos fratres estis»

<sup>90</sup> Notre traduction: «Vraiment! La plume des scribes et des Phariséens est menteuse.»

(Mt 23.6-8); la comparaison des Mendians aux Pharisiens sera reprise par Rutebeuf dans son dit *Du Pharisien (ou d'Hypocrisie)*, ainsi que par Jean de Meun dans le *Roman de la Rose*<sup>91</sup>. Ainsi, l'interpolation du mot *Pharisaeorum* reviendrait à reporter sur les satiristes vernaculaires – les *scribarum* – le reproche traditionnellement proféré contre les Mendians. Ce passage du texte français permettrait non seulement de dévier l'habituelle critique de l'hypocrisie en désignant une cible alternative (les *faux béguins*), mais en plus son commentaire par le glosateur constituerait une attaque directe contre les satiristes vernaculaires.

Écrit en réaction à la tradition de polémique anti-Mendians, l'*Ovide moralisé* pourrait donc être lu non seulement comme une œuvre d'édification chrétienne générale, mais aussi comme un texte de promotion franciscaine en particulier, destiné à faciliter la diffusion de la doctrine et de la spiritualité mineures auprès d'un large public et contribuant ainsi au retour en grâce d'un ordre violemment chahuté depuis le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle. Afin d'atteindre et séduire son lectorat, l'auteur de l'*Ovide moralisé* compose en effet une traduction et une allégorèse complètes des *Métamorphoses* en langue vernaculaire, utilisant – de même que des thèmes et motifs satiriques topiques, qu'il veille à vider de leur charge polémique – un corpus mythologique jadis partiellement exploité dans le *Roman de la Rose*<sup>92</sup>, et détournant ainsi à son propre profit certains des outils poétiques et rhétoriques que ses adversaires avaient déployés contre les Mendians.

<sup>91</sup> Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Roman de la Rose*, éd. Ernest Langlois, Paris, SATF, 1914-1924, t. III, v. 11605-11636. Sur le sermon de Guillaume de Saint-Amour et sa fortune littéraire, voir: Penn R. Szittyta, *The Antifraternal Tradition*, *op. cit.*, p. 34-41.

<sup>92</sup> Sur les liens entre allégorie et mythologie dans le *Roman de la Rose* de Jean de Meun, voir: Armand Strubel, « *Grant senefiance a* », *op. cit.*, p. 148-151.

## CHAPITRE XI

## L'ŒUVRE ET SES PUBLICS

## UNE ŒUVRE DESTINÉE À DEUX PUBLICS

Ayant situé la rédaction de l'*Ovide moralisé* et la composition de ses gloses dans un milieu strictement clérical et hautement lettré<sup>1</sup>, il nous faut souligner par contraste la diversité des publics – à la fois laïques et cléricaux – auxquels l'œuvre et sa glose semblent avoir été destinées. Il ne paraît pas faire de doute, en effet, que l'*Ovide moralisé* est d'abord destiné à un public laïque: les indices d'ordre linguistique (la traduction des *Métamorphoses* en langue vernaculaire), générique (l'addition d'allégories moralisantes), sémantique (le souci de simplification du discours) et codicologique (la transcription du texte dans des manuscrits d'apparat à usage princier) concourent à désigner un destinataire aristocratique et illettré. Il ne faut pourtant pas négliger le fait qu'un public lettré peut évidemment trouver de l'intérêt dans une œuvre vernaculaire<sup>2</sup>, non plus celui qu'une bonne part du clergé n'est en réalité que médiocrement lettrée et connaît

<sup>1</sup> Cf. p. 520-540.

<sup>2</sup> Ayant examiné le manuscrit Reims, Bibliothèque municipale, ms. 1275 (dernier quart du XIII<sup>e</sup> siècle), compilation bilingue de textes « techniques » et littéraires, Keith Busby conclut: « Si son contenu n'a rien de particulièrement surprenant, il constitue encore un rappel, superflu peut-être, que la culture du clergé de l'époque s'exprimait en français aussi bien qu'en latin, et que les lecteurs de Jean Chrysostome et de Hugues de Saint-Victor lisaient également Raoul de Houdenc, Huon de Méry, et – de toute probabilité – Chrétien de Troyes. » On remarquera néanmoins que le ms. 1275 est décrit par le savant américain comme un « manuscrit modeste », ce que, précisément, les manuscrits de notre corpus ne sont pas. Keith Busby, « Le contexte manuscrit du *Songe d'Enfer* de Raoul de Houdenc », dans *Le recueil au Moyen Âge. Le Moyen Âge central*, éd. Yasmina Foehr-Janssens et Olivier Collet, Turnhout, Brepols, 2010, p. 47-61, ici p. 56.

mal, voire ignore presque totalement le latin. Il convient donc de nous demander si les laïcs sont les seuls destinataires de l'*Ovide moralisé* ou si, au contraire, l'auteur et le glosateur du texte s'adressent également à un public clérical.

La comparaison de l'*Ovide moralisé* avec d'autres textes où sont assimilées les stratégies rhétoriques de la prédication semble *a priori* ne pas devoir confirmer l'hypothèse de la double destination du texte. Dans les *Miracles de Notre Dame* de Gautier de Coinci par exemple, l'adresse simultanée aux clercs et aux laïcs est manifeste: «Servons la tuit et clerc et lai»<sup>3</sup>; «Loomes Dieu et clerc et lai»<sup>4</sup>; «Et s'il a ci clerc, lai ne laie»<sup>5</sup>. Ailleurs, Gautier interpelle spécifiquement les clercs afin de les exhorter à mieux entretenir leurs icônes et leurs autels:

Bien nos devomes deporter  
 En sa samblance honeur porter  
 Quant uns paiens s'i deporta.  
 Clers, quesqu'il soit, trop grant tort a  
 Ne se n'est pas cortois ne sages  
 Qui ne netoie ses ymages  
 Et les autelz a tot le mains<sup>6</sup>.

De façon plus explicite encore, Gautier s'adresse aux clercs en invoquant le rôle de modèle qu'ils doivent endosser à l'égard des laïcs:

Si m'aït Diex, c'est grans merveille  
 Quant laiez gens püent bien faire,  
 Car en nos ont povre essamplaire<sup>7</sup>.

Ainsi, dans les *Miracles de Notre Dame*, l'adresse au clergé est indubitable. Or, nous ne trouvons rien de tel, à première vue, dans notre corpus. À y regarder de plus près pourtant, le prologue de l'*Ovide moralisé* fournit une clé de lecture fondamentale pour comprendre l'hypothèse de la destination double du texte et pour l'inscrire dans la logique d'une fracture

<sup>3</sup> Gautier de Coinci, *Les miracles de Notre Dame*, éd. Frederic V. Koenig, *op. cit.*, t. III, p. 133: I Mir 39, v. 309.

<sup>4</sup> *Ibid.*, t. III, p. 254: I Ch 46, v. 7.

<sup>5</sup> *Ibid.*, t. IV, p. 340: II Mir 29, v. 9.

<sup>6</sup> *Ibid.*, t. III, p. 26: I Mir 32, v. 89-95.

<sup>7</sup> *Ibid.*, t. III, p. 31: I Mir 32, v. 202-204.

nettement affirmée, tout au long de l'œuvre, entre les clercs et les laïcs, entre les lettrés et les illettrés.

### Le prologue de l'*Ovide moralisé*: auditeurs et lecteurs

À la fin du prologue de l'*Ovide moralisé*, l'auteur signale que, par souci de brièveté, il a dû opérer une sélection parmi les expositions qui étaient disponibles pour chaque fable :

Ne puis pas faire mencion  
De chascune exposicion  
Des fables, quar trop i metroie  
Et les auditors greveroie.  
Trop seroit longue la matire,  
Si ne porroie tant escrire,  
Mes les mutacions des fables,  
Qui sont bones et profitables,  
Se Dieux le m'otroie esclorrai  
Au plus briement que je porrai  
Pour plus plaie a ceulz qui l'orront,  
Et maint profiter i porront. (v. 47-58)

Toutes les expositions des fables ne seront donc pas intégrées au texte afin d'éviter d'ennuyer l'auditeur, mais seulement les meilleures, «qui sont bones et profitables»<sup>8</sup>, pour qu'elles puissent plaire et édifier ceux qui les entendront. L'auteur poursuit :

Mes ains, pour ce que je me sens  
De foible engin, de foible sens,  
Proi tous ceulz qui liront cest livre  
Que se je mespreng a escrire  
Ou a dire el que je ne doie,  
Corrigent moi, bien le vaudroie,

<sup>8</sup> Il nous semble qu'au vers 53, la ponctuation proposée par les éditeurs n'est pas optimale: à notre avis, la subordonnée «qui sont bones et profitables» n'est pas une relative qualificative en effet, mais une relative déterminative distinguant les «mutacions des fables» utiles et qui seront donc *escloses*, découvertes, par opposition à celles qui, inutiles, ne le seront pas, parce que la «mencion de chascune exposicion des fables» serait trop longue. Dans cette hypothèse, il conviendrait donc de supprimer la virgule précédant le pronom relatif *qui*.

Et je sui prest, se Dieux m'ament,  
 De croire lor corrigeement  
 Si com Sainte Yglise verra,  
 Que je doi croire et qu'el crera.  
 Qui autrement m'en reprendroit,  
 Je diroie qu'il mesprendroit. (v. 59-70)

L'auteur, qui avoue sa faible intelligence, demande humblement à ceux qui liront son livre de bien vouloir reprendre ses erreurs – mais, précise-t-il, il n'acceptera les corrections de ses lecteurs qu'à la condition qu'elles soient conformes à l'enseignement de l'Église; il rejettera comme des erreurs celles qui ne le respecteraient pas. L'auteur de l'*Ovide moralisé* exploite ici deux *topoi* caractéristiques des prologues de la fin du Moyen Âge – l'adresse aux lecteurs et aux auditeurs, et l'invitation à corriger le texte –, mais il les retravaille subtilement afin de les charger d'une signification précise, réactivant ainsi des formules rhétoriques vidées de leur sens à force d'être répétées.

L'adresse aux lecteurs et aux auditeurs, omniprésente dans les prologues de la fin du Moyen Âge, adopte une série de tournures consacrées: *ceux qui orront ou liront, ceux qui liront ou orront lire*, etc.<sup>9</sup> Il ne faudrait cependant pas voir dans notre texte une actualisation simple de ce *topos*, pour plusieurs raisons. Premièrement, comme Florence Bouchet l'a déjà noté<sup>10</sup>, au lieu d'être présentés comme équivalents, les *auditeurs* et les *lecteurs* sont au contraire opposés dans notre prologue afin de distinguer deux réceptions différentes de l'*Ovide moralisé*, deux niveaux de lecture et deux degrés de proximité avec le texte: une réception par l'audition, pratiquée par un auditeur sujet à l'ennui, orientée vers le plaisir et le profit moral d'une part; d'autre part, une réception par la lecture individuelle, pratiquée par un lecteur dont le narrateur suggère l'*engin* et le *sens* par contraste avec sa propre faiblesse d'esprit, et qu'il autorise à corriger son texte. Deuxièmement, cette différence se trouve explicitement redoublée dans les gloses de notre corpus par la mise en exergue de l'opposition entre lettrés et illettrés et par l'affirmation conséquente de la supériorité des clercs, qui seuls sont dignes d'accéder aux mystères de la foi chrétienne

<sup>9</sup> Cf. Florence Bouchet, *Le discours sur la lecture en France aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles: pratiques, poétique, imaginaire*, Paris, Champion, 2008, p. 23-55.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 27-28.

cachés sous l'*integumentum* du texte<sup>11</sup>. Troisièmement, cette différence est gommée dans le prologue de la seconde version en prose de l'*Ovide moralisé*, où le traducteur anonyme ramène l'opposition signifiante de notre texte à la formule consacrée :

Mais au plus brief que je pourray je esclarciray la mutacion des fables prouffitables, au mieulx que possible me sera. Et avant toute euvre je prie a tous ceulz qui ce livre cy orront ou lirront que se aucunement y mesprends ou dye aucune chose que dire ne deveroye, qu'ilz le corrigent debonnairement selon sainte Eglise en qui je croy<sup>12</sup>.

À la lumière de ces éclaircissements, il nous semble que l'opposition *auditeurs – lecteurs* correspond à l'opposition *laïcs illettrés – clercs lettrés*, et que l'*Ovide moralisé* est donc principalement conçu pour être lu à un auditoire de laïcs.

Par ailleurs, l'invitation à corriger le texte n'est pas inconditionnelle : parmi les *lecteurs* du texte, l'auteur distingue ceux dont les corrections éventuelles seraient légitimes (parce qu'elles correspondraient à l'enseignement de l'Église), et ceux dont les corrections ne seraient pas légitimes (parce qu'elles n'y correspondraient pas). Cette restriction imposée au *topos* de la correction du texte<sup>13</sup> est suffisamment rare pour mériter notre attention (là encore, la comparaison avec le prologue de la seconde mise en prose de l'*Ovide moralisé* est très parlante). Elle ne peut manquer de trouver un écho dans la dénonciation de la fausse sagesse et de la mauvaise science, que nous avons soulignée à plusieurs reprises dans les gloses, ainsi que dans la polémique sur l'éternité de la matière et la critique des mauvais exégètes d'Ovide<sup>14</sup>. L'auteur de l'*Ovide moralisé* compte donc un certain

<sup>11</sup> Cf. p. 558-563.

<sup>12</sup> Nous lisons l'*Ovide moralisé en prose II* dans le manuscrit suivant : Paris, Bibliothèque nationale de France, français 137, fol. 1v.

<sup>13</sup> Cf. Florence Bouchet, *Le discours sur la lecture, op. cit.*, p. 217-224. Étonnamment, l'auteur cite l'*Ovide moralisé* à la p. 219, mais, sauf erreur de notre part, interrompt la citation au vers 66 et néglige donc le fait essentiel que l'invitation à la correction formulée par le narrateur est conditionnelle. De ce point de vue, l'*Ovide moralisé* semble représentatif d'une forme de pratique intermédiaire, située à mi-chemin entre les deux périodes que Florence Bouchet dégage, à savoir celle du refus radical de la correction dans la littérature des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles et celle de sa sollicitation pressante dans la poésie des XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles.

<sup>14</sup> Cf. entre autres p. 551-555 et 566-568.

nombre d'adversaires doctrinaux, dont il juge les corrections contraires à la foi chrétienne et donc irrecevables. Le prologue paraît ainsi faire allusion à ces polémiques en discriminant, parmi les clercs *lecteurs*, les orthodoxes des hétérodoxes.

Signalons pour finir que cette distinction entre auditeurs lettrés et clercs illettrés est répétée dans l'épilogue de l'*Ovide moralisé*. Ainsi, l'auteur prie d'abord Dieu que « cil [...] qui l'orront dire et reciter » puissent tirer profit de son texte :

Et je pri que Diex, par sa grace,  
Doint à ce dit tel efficace  
Que cil y puissent profiter  
Qui l'orront dire et reciter (xv, v. 7463-7466)

Ensuite, il prie ses « lectors », ceux « qui orront et liront ce dit » – qu'il identifie à la classe sociale des universitaires : « tous les maistres, tous les rectors » –, de suppléer à son ignorance en amis et en seigneurs :

Emprez je pri tous les lectors,  
Tous les maistres, tous les rectors  
Qui orront et liront ce dit  
Que, s'il y a vice ou mesdit  
Qui n'i doie estre, ou s'il y fault,  
Par oubliance ou par default,  
Chose que g'i doie avoir mis,  
Come seignors et come amis  
Qu'il sousportent la non sachance,  
La faute et la non souffisance  
De mon engin (xv, v. 7472-7483)

L'articulation entre corrections légitimes et illégitimes est répétée également, quoique de manière moins explicite, puisque l'auteur affirme ne rien vouloir dire qui soit contraire à la foi et prétend suivre les recommandations conformes à la vérité – suggérant en filigrane qu'il rejettera celles qui ne le sont pas :

Quar je n'en ai fain ne desir  
De dire riens contre la foi,  
J'en vueil sans fraude et sans boffoi  
Amender quanque j'i savrai,  
Et croire bon conseil et vrai (v. 7490-7495)

La reprise, dans l'épilogue du texte, de cette double distinction – auditeurs *vs* lecteurs, lecteurs orthodoxes *vs* lecteurs hétérodoxes – présentée dès le prologue tend non seulement à confirmer la pertinence de notre lecture, mais surtout l'importance de cette démarcation. Ainsi, dès l'entame du texte, l'*Ovide moralisé* pose avec acuité le problème de sa double destination : alors que la destination laïque de l'œuvre se traduit, de façon emblématique, par l'inspiration tropologique très nette du discours<sup>15</sup>, la destination cléricale est, quant à elle, attestée par le fait que, pour une large part, l'*Ovide moralisé* est nourri par l'ambition de corriger les mœurs du clergé.

Tableau n° 7 – Auteurs et lecteurs dans le prologue de l'*Ovide moralisé*

ditié	livre	
dire	escrire	
auditors (v. 50) ceulz qui l'orront (v. 57)	tous ceulz qui liront cest livre (v. 61)	
plaire (v. 57) profiter (v. 58)	je sui prest [...] de croire lor corrigeement si com Sainte Yglise verra, que je doi croire et qu'el crera (v. 65-68)	Qui autrement m'en reprendroit, je diroie qu'il mesprendroit (v. 69-70)

## Une œuvre de correction du clergé

Loin de s'adresser uniquement à un lectorat aristocratique, l'auteur de l'*Ovide moralisé* donne écho dans ses vers à des problématiques, et même des polémiques proprement cléricales, dont les enjeux pour l'ordre franciscain dépassent largement la question de ses relations au monde laïque. Comme nous l'avons déjà souligné, le clergé fait en effet régulièrement l'objet de critiques acerbes dans l'*Ovide moralisé*<sup>16</sup>. Par exemple, le vers 1590 «Et li paistre sont li piour!» clôt la tirade sur les loups rapaces, consacrée à la critique des représentants du pouvoir temporel, par une charge aussi rapide que violente contre le clergé. Le pâtre ou pasteur est «celui qui garde un troupeau» mais aussi, métaphoriquement, «celui qui

<sup>15</sup> Cf. p. 670-673.

<sup>16</sup> C'est le cas également dans les gloses. Voir l'analyse des gloses 1282 et 1765 en particulier, cf. p. 605-608 et 611-612.

exerce une autorité spirituelle»<sup>17</sup>, c'est-à-dire le prêtre, en référence à la charge pastorale lui incombant à l'égard de ses *ouailles*, par allusion au thème du Bon Berger (Mt 18.12-14 et Jn 10.11-12). Un examen de la tradition manuscrite confirme l'interprétation métaphorique de ce vers : on trouve en effet, à la place de *paistre*, la leçon *prestre* sous diverses graphies dans les manuscrits *A*<sup>2</sup>, *Y*<sup>1</sup>, *Y*<sup>2</sup>, *Y*<sup>3</sup> et *Z*<sup>1</sup> ; en outre, les manuscrits *Z*<sup>1</sup> et *Z*<sup>2</sup> remplacent *sont li piour* par *et li sermoneurs*, «et les prédicateurs», tandis qu'au vers 1589, la famille *Y* remplace le mot *terminaour*, «prêteur à terme, usurier», par le mot *sermoneur*. Dans le seul livre II de l'*Ovide moralisé*, ce ne sont pas moins de quatre passages que l'auteur consacre à la critique des vices du clergé, de son ambition, de sa cupidité et de sa lâcheté (v. 790-913 ; 1346-1364 ; 3602-3776 ; 4223-4413) ; une telle abondance donne l'idée de l'importance que la répréhension du clergé revêt dans l'*Ovide moralisé*<sup>18</sup>. Cela n'est *a priori* guère surprenant si l'on considère le fait que la critique du clergé représente le thème satirique le plus traditionnel qui soit et qu'elle constitue un véritable lieu commun, voire un passage obligé de la littérature satirique médiévale, en langue latine comme en langue vernaculaire<sup>19</sup>. Cette critique du clergé pourrait pourtant paraître contradictoire avec la réalité sociologique du milieu strictement cléricale dans lequel nous avons situé la rédaction de l'*Ovide moralisé* et la composition de ses gloses, ainsi qu'avec l'hypothèse de la destination cléricale du texte. Comment expliquer le paradoxe d'une œuvre – au moins partiellement – adressée à des clercs et portant en son sein un discours polémique à l'égard du clergé ?

En réalité, la contradiction n'est qu'apparente : il ne s'agit pas en effet d'attaques externes, mais bien d'exhortations internes à la correction du clergé. En d'autres mots, l'auteur de l'*Ovide moralisé* est un clerc qui s'adresse à d'autres clercs pour les édifier et corriger leurs mœurs. Le long développement sur les prédicateurs que l'on trouve au livre II, vers 4223-4413 en fournit un bon exemple. L'auteur débute en expliquant

<sup>17</sup> DMF, *s.v.* «pasteur». Voir aussi : T-L, t. 7, col. 466, *s.v.* «pastor», où sont distingués les sens «Hirt» et «geistlicher Hirt», c'est-à-dire *berger* et *berger spirituel*.

<sup>18</sup> Cf. Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé, op. cit.*, p. 782-784.

<sup>19</sup> Henri Roussel propose une étude des principaux thèmes de la satire contre le clergé dans les littératures médiévales française et latine : Henri Roussel, *Renart le Nouvel de Jacquemart Gielee. Étude littéraire, op. cit.*, p. 143-178.

comment doit se comporter le bon prédicateur (v. 4223-4328) et comment se comportent les mauvais prédicateurs (v. 4329-4354), n'hésitant pas à assaillir les mauvais clercs de traits acérés et leur reprochant en particulier leur hypocrisie – lieu commun par excellence de la satire contre le clergé<sup>20</sup> :

Autresi font cil lecheour  
 Qui le non de bon prescheour  
 Usurpent par presumpcion,  
 Et sont de conversacion  
 Deshonneste et desconvenable.  
 Lor fet sont aus dis descordable. (II, v. 4349-4354)

L'auteur continue en affirmant qu'on peut malgré tout tirer un bon profit moral du sermon d'un mauvais prédicateur (v. 4355-4388), quoique certains êtres impies refusent de chercher dans les sermons la source de leur salut (v. 4389-4413). Ainsi, conformément au programme annoncé dans le prologue<sup>21</sup>, l'auteur propose une balance entre le bon et le mauvais comportement : la critique des mauvais prédicateurs n'a pas d'autre fonction que de valoriser, par contraste, la figure du bon prédicateur et de l'ériger en modèle de comportement pour le lecteur du texte. La satire des mauvais clercs est mise au service de la leçon morale adressée au clergé :

Quar cil qui dou devin message  
 Veult faire anonciation,  
 Et qui par predication  
 Veult gens reprendre et avoier,  
 Tout premier se doit chastoier  
 Et garder qu'en soi n'ait folie  
 N'exemple de mauvese vie,  
 Si soit si nes comme il doit estre (II, v. 4238-4245)

<sup>20</sup> À la fin du XII<sup>e</sup> siècle, Pierre le Chantre estime, dans son *Verbum abbreviatum*, que le prédicateur ne doit pas seulement édifier le peuple des fidèles par ses sermons, mais aussi par l'exemple de sa vertu personnelle : « [...] cet exercice de la parole n'est pas le seul moyen à disposition du clergé pour véhiculer l'enseignement moral révélé par le texte sacré. Le prédicateur doit avant tout montrer l'exemple par ses actes, tout comme le Christ l'a fait. » Anne-Zoé Rillon-Marne, *Homo considera*, *op. cit.*, p. 144.

<sup>21</sup> « Or me doinst Dieux tel ditié faire / Ou tuit puissent prendre examplaire / Dou bien fere et du mal despire » (v. 31-33).

L'un des thèmes favoris de l'auteur de l'*Ovide moralisé* est celui du courage nécessaire au bon prédicateur pour condamner les vices, qui contraste avec la lâcheté et la corruption des mauvais clercs dénoncées à plusieurs reprises dans la glose et dans le texte vernaculaire. Ainsi des *sacerdotes* blâmés dans le *Decret. Grat.* 1, dist. 45, c. 17 (cité dans la glose 1288), qui négligent d'admonester les corrompus pour préserver leur réputation et laissent donc la corruption gagner la communauté tout entière par contagion. L'auteur de l'*Ovide moralisé* ne manque pas de les tancer au livre 1 :

Et s'il est nulz qui mal ne face,  
 Qui pechiez anuit et desplace,  
 Si n'ose il gronder ne groucier  
 Ne les nuisables corroucier  
 Ne corrigier eulz ne blasmer (v. 2207-2211)

Ainsi également des *peureux*, «cilz qui pour la paour des mauvais se consentent a eulz», laissant à leur triste sort les *affamés*, «les rudes et les ignorans, qui par ignorance peschent par deffault de doctrine» (glose 1944). L'auteur voit la même conséquence néfaste à la défection des prédicateurs :

Aucuns perist par ignorance  
 Et par défaut de prescheour,  
 Que s'il eüst corrigeour  
 Qui li moustrast sa male vie,  
 Ja de pechier n'eüst envie,  
 Ains se repentist volentiers (v. 2222-2227)

Afin d'édifier et de corriger les clercs qui le lisent, l'auteur de l'*Ovide moralisé* se plaît donc à décrire le comportement des mauvais prêtres et l'effet néfaste de leur ministère sur certains fidèles. Ce faisant, il exploite les motifs les plus stéréotypés de la tradition satirique contre le clergé (l'hypocrisie, le goût du lucre, l'ambition, la débauche, etc.) – une tradition qu'Henri Roussel et Jean Trotin, s'inscrivant en faux contre l'habitude ambiguë et anachronique de la qualifier de «satire anticléricale», proposent d'appeler «invective aux clercs» pour souligner le fait qu'elle est, dans l'immense majorité de ses expressions latines (mais aussi vernaculaires), une critique interne au clergé, adressée par un clerc à un autre clerc, conformément à la pratique de la *correctio fraterna* instituée par la Règle de saint Benoît :

Le devoir de la correction fraternelle, le souci de préserver l'orthodoxie doctrinale et celui de maintenir l'intégrité morale interviennent également dans une littérature en langue latine qui sous des dehors « satiriques » est aussi une littérature d'édification. C'est pour leur bien que les clercs vitupèrent les clercs<sup>22</sup>.

Si le choix du terme *invective* ne nous paraît guère satisfaisant<sup>23</sup>, Henri Roussel et Jean Trotin ont le mérite d'avoir su formuler une solution à l'incohérence que les critiques ont perçue dans la satire contre le clergé<sup>24</sup>.

Inscrivant à juste titre l'émergence de la tradition de critique du clergé dans le contexte de la réforme grégorienne, Georges Minois souligne l'impulsion nouvelle qu'elle va connaître au XIII<sup>e</sup> siècle avec l'essor des ordres mendiants :

Cette entreprise se présente elle aussi comme une restauration : en revenir à l'esprit de l'Église primitive et à son clergé modèle, saint, austère et dévoué. [...] Souvent, ce sont les clercs réguliers – surtout ceux des ordres mendiants, dont font partie beaucoup de prédicateurs – qui exécutent les séculiers, en particulier les évêques, arrogants, gourmands, vivant dans le luxe<sup>25</sup>.

L'hypothèse d'une double destination – cléricale et laïque – trouve dès lors une résonance particulière : l'*Ovide moralisé* est adressé aux laïcs pour

<sup>22</sup> Henri Roussel et Jean Trotin, « Invective aux clercs et satire anticléricale dans la littérature du Moyen Âge », *Acta Universitatis Wratislaviensis*, 265, *Romanica Wratislaviensia*, 11 (1975), p. 3-36, ici p. 35.

<sup>23</sup> Comme l'indiquent les définitions déjà citées de Vincent Beauvais et de Jacques Legrand, l'*invective* désigne en effet une réprehension faite dans une mauvaise intention : « Inuectio est carmen reprehensorium maliuolo fine compositum » (cf. p. 422). Cela ne correspond manifestement pas à la définition qu'Henri Roussel et Jean Trotin donnent de l'« invective aux clercs », conçue au contraire dans l'intention positive de corriger les mœurs du clergé.

<sup>24</sup> Au sujet de ce qu'il appelle l'« anticléricisme », Armand Strubel note ainsi : « Il est le thème le plus riche dès les satires latines, et l'on peut s'interroger sur cette faveur, d'autant plus que beaucoup d'auteurs sont eux-mêmes clercs. S'agit-il d'un processus d'hygiène interne au clergé, de la part de membres conscients de leur mission, qui se sentent le devoir de préserver le rôle et la dignité de leur fonction ? » Armand Strubel, « Le rire au Moyen Âge », dans *Précis de littérature française du Moyen Âge*, éd. Daniel Poirion, Paris, PUF, 1983, p. 186-213, ici p. 206.

<sup>25</sup> Georges Minois, *Histoire du rire et de la dérision*, Paris, Fayard, 2000, p. 193-194.

leur édification, mais il est aussi destiné aux clercs afin de les exhorter à la correction, dans le contexte d'un appel à la réforme du clergé qui, s'il est récurrent tout au long du Moyen Âge, se voit confié avec une urgence nouvelle par la papauté aux jeunes ordres mendiants, à l'issue d'un siècle – le XII<sup>e</sup> – où les hérésies ont fleuri. En effet, la condamnation des mœurs du clergé séculier est aussi abondante dans l'*Ovide moralisé* que dans la prédication mendicante du XIII<sup>e</sup> siècle :

Disparagement of the secular clergy was a common enough feature of Mendicant preaching to be made the subject of an express prohibition by Bonaventure in a letter he wrote to the Minister of Provence. The author of the thirteenth-century *Questio* on why the brothers preach in cities justified the pastoral mission of the friars by arguing that many of the parish clergy lacked the knowledge necessary to instruct their people, and that many of them were such notorious fornicators that honest women feared to approach them in the confessional for fear of being solicited<sup>26</sup>.

Des sermons à l'*Ovide moralisé*, la dénonciation de la corruption et de la médiocrité intellectuelle du clergé pourrait constituer une réplique à l'hostilité dont les Mendiants font l'objet de la part des autres membres de l'institution ecclésiastique – en même temps qu'elle pourrait avoir contribué à exciter cette hostilité. Par ailleurs, sur le plan des dissensions internes, l'*Ovide moralisé* offre, contre le courant hérétique des Spirituels, une interprétation orthodoxe de la doctrine franciscaine, comme le souligne Marylène Possamaï : « [...] notre moraliste est beaucoup plus prudent et traditionaliste que ces Franciscains spirituels, condamnés d'ailleurs par l'orthodoxie. »<sup>27</sup> Ainsi, négligeant les inimitiés extérieures, l'auteur de l'*Ovide moralisé* pourrait avoir eu pour ambition, en s'adressant à ses propres frères, de remettre sur le droit chemin des franciscains égarés ou tentés de s'égarer et, en formulant une « dogmatique » franciscaine, de laver l'ordre des éclaboussures du scandale dont l'avaient

<sup>26</sup> Clifford H. Lawrence, *The Friars. The Impact of the Early Mendicant Movement on Western Society*, London, Longman, 1994, p. 164-165. Voir aussi l'éloge ironique que, dans le dit de la *Vie du monde*, Rutebeuf fait de la prédication franciscaine, feignant d'y voir « une action courageusement contestataire vis-à-vis du haut clergé », Jean Batany, « L'image des Franciscains dans les "revues d'états" », *op. cit.*, p. 71.

<sup>27</sup> Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé*, *op. cit.*, p. 787.

maculé les Mineurs les plus radicaux<sup>28</sup>. Signalons enfin que l'hypothèse de la destination cléricale de l'*Ovide moralisé* est non seulement parfaitement conforme au milieu de production du texte, mais qu'elle permet également de rendre compte de la forte représentation, au sein de notre corpus, de deux thèmes qui s'inscrivent par excellence dans la problématique du bilinguisme latin-français : l'affirmation de la supériorité des clercs sur les laïcs, et le rejet violent d'une science laïcisée, arrachée au contrôle hégémonique des clercs.

### La double destination des gloses

Alternant entre les langues française et latine, la glose elle-même semble osciller entre une destination savante et une destination non, ou moins, savante. Par exemple, les gloses consacrées aux flèches d'Amour (glose \*2746) et aux doigts des mains (glose 3785), présentes dans les manuscrits *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> et partiellement dans le manuscrit *F*<sup>29</sup>, constituent des allégories de type énumératif qu'il est intéressant de comparer : l'une est rédigée en français et inspirée du *Roman de la Rose*, l'autre est écrite en latin et tissée de références savantes à la Bible et à la littérature exégétique. De la même façon, les gloses 204 (« Unde dictus est Ouidius quasi ouum diuidens ») et 209 (« Exemple de l'euf au monde »), portant sur le même passage du texte dans les manuscrits *F* (fol. 3ra), *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup>, offrent deux éléments d'information complémentaires, tantôt à l'intention du lecteur latiniste, tantôt à celle du lecteur non latiniste. Tout comme les sermons délivrés devant une assemblée de clercs lettrés sont plus riches et plus complexes du point de vue théologique que les sermons adressés aux laïcs

<sup>28</sup> Voir notre analyse des gloses 597 et \*992, cf. p. 582-584 et 597. Véronique Rouchon-Mouilleron étudie dans une même perspective la moralisation de la figure d'Ajax, assimilée à Jean le Baptiste, aux livres XII et XIII de l'*Ovide moralisé* : elle suggère ainsi que l'auteur franciscain a pu inscrire son propos dans le contexte de la querelle des franciscains autour de l'*usus pauper*, afin de justifier, contre le radicalisme des Spirituels, une conception orthodoxe de la pauvreté intégrale. Cf. Véronique Rouchon-Mouilleron, « Ajax et Jean le Baptiste : pour une lecture franciscaine de l'*Ovide moralisé*? », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 30 (2015), p. 149-166, ici p. 162-166.

<sup>29</sup> S'il conserve bien la glose \*2746 au fol. 16ra, le manuscrit *F* n'enregistre pas la glose 3785 au fol. 21rb et présente donc une lacune importante.

ou aux clercs de faible instruction<sup>30</sup>, de la même manière certaines gloses de notre corpus – dont la démarche herméneutique est plus élaborée et les références aux *auctoritates* sont plus exigeantes – pourraient être spécifiquement destinées à des clercs lettrés, par opposition à d'autres gloses – plus simples, strictement tropologiques et faisant référence à des textes largement connus – peut-être destinées à un public illettré, composé de laïcs bien sûr, mais possiblement aussi de clercs médiocrement éduqués.

Pour ce qui concerne les gloses les plus complexes (dont le manuscrit *A'* conserve le plus vaste échantillon<sup>31</sup>), elles ne sont manifestement pas conçues pour être accessibles à un lecteur laïque : farcies d'abréviations, elles exploitent un corpus de textes de haut niveau culturel dont le lien avec le texte français n'est que rarement explicité. Elles supposent donc une grande compétence de la part du lecteur, non seulement pour déchiffrer la langue latine dans laquelle elles sont écrites, mais aussi et surtout pour faire l'exégèse des autorités qu'elles donnent en citation. Plus largement, certaines gloses s'inscrivent manifestement dans les préoccupations du seul clergé : ainsi de la formule liturgique d'exorcisme tirée du Sacramentaire grégorien (glose 1851) ou de la citation d'un extrait de l'article 33 du Symbole d'Athanase (glose 3274), qui relèvent toutes deux d'une littérature très spécifique, dont la lecture est l'apanage des cercles ecclésiastiques. De même, la glose \*2737 résonne comme un rappel de leur devoir de chasteté adressé à des clercs possiblement oublieux : « [...] des lors fut virginité et chasteté établie a garder aux menistres et aux personnes de Sainte Eglise ».

Composée par un clerc doté d'une formation intellectuelle poussée, la glose semble donc destinée à des publics différents : d'une part, un public de clercs, dont la disparité des niveaux d'instruction trouve un écho dans la variété des degrés de complexité des annotations marginales ; d'autre part, un public de laïcs, auxquels certaines gloses semblent plus particulièrement dédiées – comme celle, par exemple, faisant référence au *Roman de*

<sup>30</sup> Sur l'importance de la circonstance *quibus*, « à qui » dans les *artes praedicandi* du XIII<sup>e</sup> siècle et l'élaboration progressive de modèles de *sermones ad status* conformes à la condition sociale et religieuse de l'auditoire, voir : Carla Casagrande et Silvana Vecchio, *Les péchés de la langue*, op. cit., p. 74-76 ; Carolyn Muessig, « Audience and Preacher: *Ad Status* Sermons and Social Classification », dans *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*, éd. id., Leiden / Boston / Cologne, Brill, 2002, p. 255-276.

<sup>31</sup> Cf. p. 774-777.

*la Rose* – et qui, nous allons tenter de le démontrer plus loin, pourraient avoir accédé au corpus par l'intermédiaire d'un clerc. En ce qui concerne la destination cléricale du texte, le glosateur paraît avoir voulu travailler prioritairement à la correction des mœurs du clergé, prolongeant en cela les préoccupations de l'auteur de l'*Ovide moralisé*. Par ailleurs, dans le contexte des polémiques doctrinales contre l'aristotélisme dominicain ou contre la pratique philosophique des artiens, la glose latine pourrait avoir fourni, sans doute à l'intention des clercs les plus érudits – ceux qui, dans le prologue de l'*Ovide moralisé*, sont qualifiés de *lecteurs*? – et indépendamment du texte vernaculaire, un important arsenal intellectuel, sous la forme d'une compilation de ressources argumentatives (références scripturaires et citations d'autorités) destinées à appuyer, contre ses adversaires et contradicteurs, les positions de l'ordre franciscain sur un certain nombre de points prêtant à la controverse: la traduction orthodoxe de l'incipit des *Métamorphoses*, l'Immaculée Conception, la vision trinitaire de l'âme, la crédibilité des artiens, etc. Le contraste entre l'emploi positif du mot « sage » dans le prologue de l'*Ovide moralisé* et sa connotation négative dans la glose<sup>32</sup> semble en effet devoir signifier que la querelle philosophique ou théologique s'inscrit plus volontiers dans la glose latine que dans le texte français: le débat intellectuel se fait prioritairement en latin, par le truchement d'annotations marginales savantes. Ainsi se réaffirme une fracture linguistique dans un texte qui, pourtant, constitue le réceptacle hybride de deux domaines du savoir: la littérature édifiante en langue vernaculaire et la *disputatio* philosophico-théologique en latin. C'est dans cet enchevêtrement des registres et des discours que semblent se jouer les aléas de la double réception de l'*Ovide moralisé*.

## UNE ŒUVRE LUE PAR DEUX PUBLICS

La réception cléricale de l'*Ovide moralisé* est évidemment incontestable: la présence, dans les quatre manuscrits *A*<sup>1</sup>, *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup>, d'une glose bilingue et parsemée de citations d'autorités prouve sans conteste le fait que des lecteurs lettrés ont lu le texte français qui y était conservé. Cependant, ces traces de lecture ne sont pas sans représenter un défi épistémologique

<sup>32</sup> Cf. p. 548-556.

majeur, d'abord d'un point de vue simplement codicologique : comment expliquer la présence d'annotations marginales savantes dans des manuscrits princiers de facture luxueuse – c'est-à-dire des traces laissées par des « lecteurs professionnels » dans des livres-objets, normalement destinés à l'usage de « lecteurs amateurs », plutôt que dans des livres-outils ?<sup>33</sup>

Par ailleurs, l'*Ovide moralisé* n'a ni le caractère sacré de la Bible, ni la valeur culturelle d'une *auctoritas*, et il n'y a donc *a priori* aucune raison de le gloser à des fins savantes – si ce n'est dans l'hypothèse que nous venons d'envisager d'un emploi du texte à des fins de polémique intellectuelle. Comment, dès lors, interpréter l'anomalie que représente la présence de gloses latines en marge d'un texte vernaculaire destiné à l'édification ? Comment rendre compte de la contradiction fondamentale qu'il y a à doter d'un commentaire savant un texte qui ne l'est pas – et même davantage : un texte dont l'objectif est précisément de rendre accessibles les *Métamorphoses* d'Ovide et la tradition de leur exégèse allégorique à des lecteurs éloignés des milieux scolaires et universitaires ? Aussi étonnant que cela puisse paraître, il faut bien se résoudre à voir dans ces gloses la preuve d'un intérêt savant pour l'*Ovide moralisé*, manifesté par des clercs travaillant peut-être dans les bibliothèques princières où les manuscrits en ont été conservés.

Dès lors se pose la question de savoir par qui, comment et dans quel but la glose à l'*Ovide moralisé* a pu être lue : sa présence dans les manuscrits est-elle compatible avec le postulat d'une réception laïque du texte – un postulat que rien, dans l'état actuel de nos connaissances, ne permet d'invalidier et qu'au contraire, la destination laïque du texte, inférée de la lecture du prologue, rend parfaitement crédible ? Oui, à condition de supposer que l'*Ovide moralisé* et sa glose ont fait l'objet d'une double réception, par deux publics distincts et selon deux modes différents de diffusion : une réception écrite par un public de clercs, et une réception orale par un public de laïcs. S'il est évidemment concevable qu'un lecteur non lettré se soit contenté de lire le seul texte de l'*Ovide moralisé* en négligeant la présence d'annotations marginales bilingues, nous proposons plutôt de voir dans les gloses la trace matérielle d'une intervention cléricale dans le mode de diffusion privilégié de l'*Ovide moralisé* à destination du public laïque.

<sup>33</sup> Cf. Céline Van Hoorebeeck, « Du livre au lire. Lectures et lecteurs à l'épreuve des catégorisations sociales », dans *Lecteurs, lectures et groupes sociaux au Moyen Âge*, éd. Xavier Hermand, Étienne Renard et Céline Van Hoorebeeck, Turnhout, Brepols, 2014, p. 123-131, ici p. 128-131.

Ainsi, dans les pages qui suivent, nous argumentons en faveur de deux hypothèses. Premièrement, la mission pastorale qu'accomplissent les franciscains – couramment admis dans l'entourage de la haute aristocratie française depuis le XIII<sup>e</sup> siècle en qualité de confesseurs et directeurs de conscience – a laissé des empreintes visibles dans la littérature vernaculaire, y compris dans l'*Ovide moralisé*. Deuxièmement, l'*Ovide moralisé* et sa glose sont des outils destinés à faciliter cette mission d'édification et employés dans le cadre de séances collectives de lecture orale à destination d'un auditoire aristocratique. En d'autres mots, les gloses latines pourraient avoir été utilisées par des clercs travaillant dans des contextes curiaux afin d'enrichir la transmission du texte vernaculaire à des publics d'auditeurs laïques.

### Pratiques franciscaines d'édification des princes

Situés à la fin de l'exposition morale et christianisante du palais de Jupiter et du Conseil des dieux, les vers suivants de l'*Ovide moralisé* méritent de retenir notre attention :

Je ne sai certes que deviennent  
 Li saint prodome qui soustient  
 Le monde par lor grans merites.  
 Mes des faultz beguins ypocrites  
 Y a tant c'on n'en set le nombre. (v. 1761-1765)

En effet, ces vers ne peuvent manquer de rappeler l'opposition entre le *prud'homme* et le *béguin* que formule saint Louis, d'après le récit que Jean de Joinville fait d'une dispute restée célèbre entre le théologien Robert de Sorbon et lui-même :

Quant le roy estoit en joie, si me disoit : « Seneschal, or me dites les raisons pour quoy preudomme vaut miex que beguin. » Lors si encommençoit la tençon de moy et de maistre Robert. Quant nous avions grant piece desputé, si rendoit sa sentence et disoit ainsi : « Maistre Robert, je vourroie bien avoir le non de preudomme mes que je le fusse, et tout le remenant vous demourast. Car preudomme est si grant chose et si bone chose que neis au nommer emplist il la bouche. »<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Jean de Joinville, *Vie de saint Louis*, éd. et trad. Jacques Monfrin, *op. cit.*, p. 160-161 : § 32.

De l'entourage de saint Louis, investi par les frères mineurs, à l'*Ovide moralisé*, composé par un membre de l'ordre de Saint François, la valorisation du *prud'homme* sur le *béguin* semble constituer un motif stable. Se pourrait-il qu'il ait constitué un lieu commun de l'édification franciscaine à destination de la haute aristocratie française ?

### *Les franciscains et la critique des béguins*

Dans un article qu'elle consacre à la controverse entre Jean de Joinville et Robert de Sorbon, Nicole Bériou étudie un sermon que ce dernier prononce le 3 août, probablement entre 1270 et 1274, au béguinage de Paris. Le théologien y défend avec ferveur les béguines et leur mode de vie. Prenant acte de ce que le nom de *béguin* est devenu une insulte, il le considère comme l'humiliation devant ouvrir la voie de la sainteté aux béguines (nous soulignons) :

Multi enim magni clerici et sapientes huius seculi bonum quod est in beguinagio, quod est flos omnium statuum et melius, non possunt intelligere, et dicunt: «*Probus homo, gallice "preudom"*, bonus monachus, bonus frater minor et huiusmodi bene uolo esse, sed *beguinus* numquam ero. Sed "fi" de beguinagio »<sup>35</sup>.

Comme le remarque Nicole Bériou, Robert de Sorbon prend la défense du béguin devant une assemblée de béguines en se souvenant probablement de la controverse qu'il eut avec Joinville et que Louis trancha en faveur de ce dernier<sup>36</sup>. Il recompose en effet l'opposition *probus homo* (c'est-à-dire *prud'homme*) – *beguinus* et prend position contre le *monachus*, contre le *frater minor* en particulier, qui, dénigrant le béguinage, dit préférer être un *prud'homme* qu'un *béguin*. Voilà un premier indice de ce que les franciscains semblent jouer un rôle central dans cette polémique.

Le témoignage du sermon de Robert de Sorbon ne peut manquer de soulever la question de l'hostilité éventuelle que les franciscains auraient

<sup>35</sup> Nicole Bériou, « Robert de Sorbon, le prud'homme et le béguin », *op. cit.*, p. 498-499. Notre traduction: « Nombreux sont en effet les grands clercs et les sages de ce siècle qui ne peuvent comprendre quel bien se trouve dans le béguinage, qui est la fleur et le meilleur de tous les états, et qui disent: "Je veux bien être un *homme probe*, en français *preudom*, un bon moine, un bon frère mineur ou autre chose de cette sorte, mais je ne serai jamais un *béguin*. Fi du béguinage!" »

<sup>36</sup> Cf. *ibid.*, p. 473-474.

manifestée à l'égard des béguines. Une enquête rapide permet de constater qu'une telle hostilité n'existe pas et que, au contraire, les franciscains, de même que les dominicains, ont été très proches des béguines, ont souvent prononcé des sermons pour elles, ont été leurs confesseurs et leurs directeurs de conscience. Tout au plus doit-on au franciscain Simon de Tournai quelques remarques alarmantes dans un rapport qu'il donne sur l'état de l'Église à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle dans les régions de la France et de la Belgique actuelles, où il constate que certaines béguines frôlent l'hérésie par leur prétention à acquérir des connaissances dont elles ne sont pas dignes<sup>37</sup>. La meilleure preuve de l'étroitesse des relations entretenues entre béguines et Mendiants est sans doute le fait qu'ils sont volontiers associés dans les attaques de la littérature satirique contre le clergé : tous deux incarnent en effet de nouvelles formes de piété et de vie communautaire bouleversant, au XIII<sup>e</sup> siècle, les coutumes et conventions héritées des générations précédentes.

What mattered most to the satirical poets, whether monastic like Gautier de Coincy, or non-monastic, like Rutebeuf and Jean de Meun, was that there was a new form of lay piety, open to women of all ranks of society, who could form communities with a certain self-sufficiency. Their association with the mendicants, themselves new and newly powerful orders threatening to disrupt the order of the Church and of the University, made them the targets of poets who, for all their daring language and imagery, wanted nothing more than to hang on to their privileges and preserve the *status quo*<sup>38</sup>.

Ainsi voit-on, dans le contexte de l'Université de Paris, s'opposer un camp favorable aux béguines (réunissant des maîtres séculiers, comme Robert de Sorbon, et les Mendiants, maîtres réguliers) et un camp qui leur est hostile

<sup>37</sup> Herbert Grundmann, *Movimenti religiosi nel medioevo: ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sui presupposti storici della mistica tedesca* [1935], trad. de l'allemand par M. Ausserhofer et L. Nicolet Santini, Bologne, Il Mulino, 1974, p. 275-290.

<sup>38</sup> Renate Blumenfeld-Kosinski, « Satirical Views of the Beguines in Northern French Literature », dans *New Trends in Feminine Spirituality. The Holy Women of Liège and their Impact*, éd. Juliette Dor, Lesley Johnson et Jocelyn Wogan-Browne, Turnhout, Brepols, 1999, p. 237-249, ici p. 246. Sur la critique des béguines, voir aussi : Anke Passenier, « "Women on the Loose". Stereotypes of Women in the Stories of Medieval Beguines », dans *Female Stereotypes in Religious Traditions*, éd. Ria Kloppenborg et Wouter J. Hanegraaff, Leiden, Brill, 1995, p. 61-88.

(dans les rangs duquel on compte le maître séculier Guillaume de Saint-Amour<sup>39</sup> et ses partisans, Rutebeuf<sup>40</sup> ou, plus tard, Jean de Meun, qui associe béguines et Mendians dans une même critique de la piété hypocrite<sup>41</sup>). La critique des béguines dépasse par ailleurs les limites du milieu universitaire parisien : dans *L'art d'amours* par exemple, Jacques d'Amiens recommande, parmi d'autres conseils de séduction, de s'habiller proprement et avec soin, ajoutant que les béguines peuvent servir d'exemple sur ce point : « Les beghines, je le sai bien, / Aiment netté sor toute rien »<sup>42</sup> – ce qui revient bien entendu à suggérer que, sous leurs airs de chasteté, les béguines sont en réalité de dangereuses séductrices. À l'issue de notre parcours, une conclusion semble devoir s'imposer : si Robert de Sorbon prend la peine de tancer les frères mineurs lorsqu'il défend le béguinage, ce n'est pas parce que ceux-ci se sont montrés hostiles aux béguines. En réalité, les béguines ne sont pas en cause dans cette polémique, pas plus que les béguins – au sens propre de femmes et d'hommes appartenant à une communauté religieuse et suivant une règle monastique sans prononcer de vœux perpétuels. La meilleure preuve en est que saint Louis lui-même fut un soutien de poids aux communautés de béguines et fonda plusieurs béguinages<sup>43</sup> – ce dont Rutebeuf s'est d'ailleurs fait l'écho en

<sup>39</sup> Cf. Penn R. Szittyá, *The Antifraternal Tradition*, *op. cit.*, p. 59-60.

<sup>40</sup> Voir, parmi de nombreuses autres pièces, le dit *Des béguines*, où Rutebeuf raille avec une ironie mordante la piété de ces femmes. Cf. Rutebeuf, *Ceuvres complètes*, éd. Edmond Faral et Julia Bastin, *op. cit.*, t. I, p. 334-335.

<sup>41</sup> Dans le *Roman de la Rose*, v. 12014-12044 (éd. Félix Lecoy, *op. cit.*, t. II, p. 116-117), Atenance Contrainte, habillée en béguine, est ainsi présentée comme la compagne de Faus Semblant, habillé en frère.

<sup>42</sup> Jakes d'Amiens, *L'art d'amours*, éd. Deeuwes Talsma, Leiden, Almelo Hilarius, 1925, p. 110-111 : v. 2297-8. Sur ce passage, voir : Renate Blumenfeld-Kosinski, « Satirical Views of the Beguines », *op. cit.*, p. 243.

<sup>43</sup> Jean de Joinville porte le témoignage de l'attention du roi pour les béguines : « Et fist en plusieurs liex de son royaume mesons de beguines, et leur donna rentes pour elles vivre ; et commanda que en y receust celles qui vouvroient fere contenance a vivre chastement. » Jean de Joinville, *Vie de saint Louis*, éd. et trad. Jacques Monfrin, *op. cit.*, p. 580-581 : § 725. Le propos est directement emprunté par le sénéchal aux *Grandes chroniques de France*, éd. Jules Viard, Paris, Champion, 1920-1953, t. VII, 1932, p. 200 : chap. LXXX. Sur le testament du roi rédigé en février 1270 en faveur des maisons-Dieu et des ordres religieux, voir : Jacques Le Goff, *Saint Louis*, *op. cit.*, p. 656 et 778. Sur le patronage des communautés de béguines, voir : Penelope Galloway, « "Discreet and Devout Maidens." Women's

raillant la protection dont bénéficient les béguines auprès du roi<sup>44</sup>. Ce n'est donc pas avec les béguines et les béguins que saint Louis et les franciscains semblent avoir maille à partir, mais bien avec le fait de se comporter en *béguin* – c'est-à-dire, au sens où Jean de Joinville utilise le mot, d'afficher une piété affectée et démonstrative, que l'on soupçonne dès lors d'être fausse<sup>45</sup>.

Afin d'envisager la possibilité que les frères mineurs aient joué un rôle-clé dans la polémique sur les *béguins* et dans l'introduction du motif de l'opposition *prud'homme* – *béguin* à la cour de France, il faut nous assurer au préalable que la critique des *béguins* soit une spécificité franciscaine, et non un lieu commun mendiant. Nous avons donc mené l'enquête dans le corpus des recueils d'*exempla* compilés par des frères prêcheurs afin d'observer le traitement du *béguin* dans la littérature édifiante d'origine dominicaine<sup>46</sup>. La moisson s'est révélée assez infructueuse, mais le silence des textes est signifiant en soi : la question des *béguins* n'occupe que peu les auteurs dominicains. Comme l'on pouvait s'y attendre, nous n'avons relevé aucune occurrence de l'opposition *prud'homme* / *probus homo* – *béguin* / *beguinus*. Nous avons rencontré quelques mentions de béguines, tantôt présentées comme des pécheresses, tantôt comme des femmes très pieuses – rien de significatif donc. Une seule mention se révèle intéressante pour notre enquête, dans une anecdote tirée du *Tractatus de diversis materiis predicabilibus* du dominicain Étienne de Bourbon (I, vii, 370-379), dont les éditeurs donnent le résumé suivant :

---

Involvement in Beguine Communities in Northern France, 1200-1500», dans *Medieval Women in their Communities*, éd. Diane Watt, Toronto, University of Toronto Press, 1997, p. 92-115, ici p. 102-110.

<sup>44</sup> «Mais n'en dites se bien non : / Li roix no sofferroit mie.» Rutebeuf, *Œuvres complètes*, éd. Edmond Faral et Julia Bastin, *op. cit.*, t. 1, p. 334-335 : *Des Béguines*, v. 19-20.

<sup>45</sup> Rappelons que le terme *béguin* renvoie au stéréotype du faux dévot dans la littérature satirique contre le clergé des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles.

<sup>46</sup> Nous avons consulté le répertoire classique des *exempla* : Frederic C. Tubach, *Index exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki, Suomalainen tiedeakatemia, 1969 ; le répertoire informatique *Thesaurus Exemplorum Medii Aevi* du GAHOM <<http://gahom.huma-num.fr/thema/>> ; et, manuellement, les recueils suivants : *Tractatus de diversis materiis predicabilibus* d'Étienne de Bourbon, *Alphabetum narrationum* d'Arnold de Liège et *Scala coeli* de Jean Gobi.

Dans le diocèse de Reims, trois enfants étaient dans un même lit. Survint un violent orage. L'enfant couché au milieu se redressa et s'assit pour prier. Les autres se moquèrent de lui, le traitant de béguin. Soudain la foudre tomba, sans atteindre l'enfant en prières, mais tuant les deux autres<sup>47</sup>.

Une autre occurrence doit encore être mentionnée: il s'agit du sermon d'un frère prêcheur anonyme pour le second dimanche après Pâques, dans les années 1280-1282, conservé dans le manuscrit Paris, Bibliothèque nationale de France, latin 15005, fol. 120v-121r. Le prédicateur y déploie un argumentaire extrêmement semblable à celui de Robert de Sorbon dans son prêche aux béguines: « Il faut, dit l'orateur, savoir souffrir pour la foi, même le dédain des incrédules. Mais combien il y a de gens qui craignent de paraître trop dévots. »<sup>48</sup> Barthélemy Hauréau transcrit l'extrait suivant du discours (nous soulignons):

Vere multi sunt hodie qui pati non volunt ut Christus, id est christianus, quia propter derisionem hominum bonum facere non volunt coram aliis, cogitantes apud se: Ha! Jam diceretur quod tu es *beguinus*, papelardus et hypocrita, et deriderent te; et [jam] benefacere dimitunt<sup>49</sup>.

Ainsi, les témoignages cumulés de l'*exemplum* d'Étienne de Bourbon et du sermon dominicain anonyme attestent du fait que le mot *béguin*, chargé d'une connotation négative, est volontiers proféré comme une moquerie dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle. Ils suggèrent en outre que la position attendue d'un prédicateur dominicain est de réfuter l'emploi péjoratif du terme et de plaider, à l'instar de Robert de Sorbon, en faveur d'une vision positive du *béguin*. Le traitement critique du concept de *béguin* et l'affirmation formulaire qu'il vaut mieux être *prud'homme* que *béguin*, que nous avons relevés dans le chef des franciscains, tendent donc à isoler ces derniers au sein de l'ensemble des ordres mendiants.

<sup>47</sup> Étienne de Bourbon, *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, éd. Jacques Berlioz et Jean-Luc Eichenlaub, Turnhout, Brepols, 2002-2015, t. I, p. 502.

<sup>48</sup> Barthélemy Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, t. IV, Paris, Klincksieck, 1892, p. 234.

<sup>49</sup> *Ibid.* Notre traduction: « En vérité, nombreux sont de nos jours ceux qui ne veulent pas souffrir comme le Christ, c'est-à-dire en chrétien, parce qu'à cause de la moquerie des hommes, ils ne veulent pas faire le bien publiquement, pensant par-devers soi: "Ah! On pourrait dire que tu es un *béguin*, un papelard et un hypocrite, et on ritait de toi"; et alors ils renoncent à faire le bien. »

## Les Miracles de Nostre Dame de Gautier de Coinci et l'Ovide moralisé

Nicole Bériou a repéré une troisième occurrence du couplet *prud'homme – béguin* dans les *Miracles de Nostre Dame* de Gautier de Coinci<sup>50</sup> – il n'y en a pas d'autres à notre connaissance dans la littérature médiévale en langue française<sup>51</sup>. Elle prend place dans le *Miracle de saint Hildefonse*<sup>52</sup>, au milieu d'une charge violente que le moine de Saint-Médard fait contre l'hypocrisie et la *papelardie* :

Plus sevent de truie enfondue  
Dui papelart, c'en est la some,  
Et dui begin que cent preudome. (1 Mir 11, v. 1508-1510)

Ayant lancé une salve d'imprécations contre les *papelards* et les *béguins* (les deux termes, qui désignent indistinctement l'hypocrite, semblent de parfaits synonymes sous la plume de l'auteur)<sup>53</sup>, Gautier donne une interprétation étymologique tout à fait désobligeante du mot *béguin* :

<sup>50</sup> Nicole Bériou, « Robert de Sorbon, le prud'homme et le béguin », *op. cit.*, p. 469-470.

<sup>51</sup> Il existe bien entendu de nombreuses mentions isolées des mots *prud'homme* et *béguin*, respectivement connotés positivement et négativement. La consultation des outils lexicographiques usuels et des bases de données textuelles ne nous a pas permis de trouver d'autres occurrences du couplet *prud'homme – béguin*. Nous avons consulté les dictionnaires (Godefroy; T-L; DMF) et les ressources bibliographiques suivantes : la base de données *Corpus de la littérature médiévale des origines au 15<sup>e</sup> siècle* de Classiques Garnier Numérique et le répertoire de Werner Ziltener, *Repertorium der Gleichnisse und bildhaften Vergleiche der okzitanischen und der französischen Versliteratur des Mittelalters*, Bern, Francke, 1989. Sur le mot *prud'homme*, voir : Leo Spitzer, « Joinville étymologiste (*preu home - preudome*) », *Modern Language Notes*, 62, 8 (1947), p. 505-514 ; Dominique Boutet et Armand Strubel, *Littérature, politique et société dans la France du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1979, p. 89-90 ; Charles Brucker, *Sage et sagesse au Moyen Âge (XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles). Étude historique, sémantique et stylistique*, Genève, Droz, 1987, p. 236-237 et *passim*.

<sup>52</sup> Gautier de Coinci, *Les miracles de Nostre Dame*, éd. Frederic V. Koenig, *op. cit.*, t. II, p. 5-94 : 1 Mir 11. Sur le passage consacré au *béguin*, voir : Tony Hunt, *Miraculous Rhymes. The Writing of Gautier de Coinci*, Cambridge, Brewer, 2007, p. 132.

<sup>53</sup> Sur ce point, nous nous écartons de l'interprétation de Tony Hunt, qui semble affirmer que l'hostilité de Gautier viserait les béguins, entendus au sens strict, religieux du terme : « Gautier shows particular hostility to the Beguin(e)s, who had formed a community at Soissons, in the Saint-Rémy quarter, in the closing

*Beguïn* se viennent de *begon*,  
 Et de *begun* revient *begars*,  
 Et ce voit bien nes unz soz garz  
 Que de *begart* vient *brais* et *boe*,  
 Qui tot conchie et tot emboe. (I Mir 11, v. 1532-1536)

La conclusion du poète tombe brutalement, violente et sans appel :

Tuit li preudome, ce me samble,  
 Haïr devroient tuit ensamble  
 Pappelardie et beginnage. (I Mir 11, v. 1537-1539)

Un obstacle apparaît donc pour nous : si Gautier de Coinci fournit l'occurrence la plus ancienne du couplet *prud'homme – beguïn*, que, sans doute, il en est l'inventeur et qu'il l'emploie déjà dans le but de dénigrer les *beguïns* en les opposant aux *prud'hommes*, alors le couplet *prud'homme – beguïn* n'est ni une création, ni même une particularité franciscaine. Dès lors, aucun lien génétique ne semble pouvoir être induit de sa présence à la fois dans la *Vie de saint Louis* et dans l'*Ovide moralisé*.

Notre enquête ne s'arrête pourtant pas là. Il est bien attesté en effet que, avec les autres ordres mendiants, les franciscains ont, par leurs pratiques de prédication, pris leur pleine part à la diffusion des miracles de la Vierge en insérant dans leurs sermons de nombreux récits miraculeux translatés en langue vernaculaire. Se pourrait-il donc que des franciscains français aient exploité le fonds des *Miracles de Notre Dame* pour alimenter leurs sermons et que, ce faisant, ils y aient puisé le couplet *prud'homme – beguïn*? Pour répondre à cette question, il convient de déterminer si les *Miracles de Notre Dame* ont été en vogue dans les milieux mendiants. Rappelons d'abord que, comme ceux de l'*Ovide moralisé*, certains manuscrits des *Miracles de Notre Dame* ont été glosés en latin<sup>54</sup> ; ceci témoigne

---

years of the 1220s», *ibid.* Non seulement le lien de causalité suggéré par le critique est chronologiquement invalide (comme il sera rappelé plus loin, on estime généralement que ce texte a été écrit vers 1222-1224), mais en plus, il est manifeste que le mot *beguïn* a déjà pris chez Gautier un sens moral plus large que son acception originelle – quoique la proximité bien réelle des béguines et des franciscains justifie peut-être son application à ces derniers.

<sup>54</sup> Gautier de Coinci, *Les miracles de Notre Dame*, éd. Frederic V. Koenig, *op. cit.*, t. 1, p. xxiv-xxv. Sur ces gloses, voir : Veikko Väänänen, *Gloses marginales des « Miracles »*, *op. cit.* ; Nancy B. Black, « An analysis and transcription of the Latin glosses », *op. cit.*

d'une réception cléricale du texte et rend donc crédible l'hypothèse de sa lecture dans les cercles franciscains. Par ailleurs, Alison Stones a recensé les manuscrits des *Miracles de Notre Dame* ayant appartenu avant 1500 à des bibliothèques du clergé régulier et du clergé séculier, ainsi qu'à des possesseurs laïques: la comparaison des chiffres qu'elle établit prouve que, outre les milieux laïques qui en sont les consommateurs privilégiés, les *Miracles* ont circulé de manière relativement importante dans le milieu monastique, bénédictin en particulier bien entendu, puisque leur auteur appartenait à cet ordre, mais aussi dans d'autres ordres – dont les ordres mendiants<sup>55</sup>. Les données codicologiques ne semblent donc pas s'opposer à l'hypothèse que les franciscains aient pu utiliser les *Miracles de Notre Dame* comme source d'inspiration pour leurs sermons autour des miracles de la Vierge, et que ce soit là qu'ils aient emprunté le couplet *prud'homme – béguin* et décidé de l'employer à des fins d'édification.

Un autre indice devrait contribuer à renforcer notre hypothèse. Plus haut dans le *Miracle de saint Hildefonse*, Gautier de Coinci oppose la perfection en actes du *prud'homme* à l'apparence de perfection du *béguin*, rusé comme Renart :

Ne se fait pas pseudom parfaiz  
Par contenance, mais par fais.  
Mais li begins, li pappelars,  
Qui plus seit gille que Renars,  
Vielt c'on le tiegne por parfait  
Par contenance, non par fait. (1 Mir 11, v. 1401-1406)

Or, quelques vers plus loin, le bénédictin s'en prend nommément, sans crier gare, aux franciscains :

<sup>55</sup> Alison Stones compte quarante-neuf manuscrits ou fragments possédés par des laïcs, sept par le clergé séculier, et vingt-cinq par le clergé régulier. Parmi ceux-ci, treize manuscrits ou fragments ont appartenu à des monastères bénédictins, deux à des couvents franciscains, un à un couvent dominicain, un à un monastère augustinien, un à un couvent carmélite, un (ou deux) à un monastère chartreux, deux (ou un) à un monastère cistercien, et quatre aux monastères victorins de Saint-Victor et de Sainte-Geneviève à Paris. Cf. Alison Stones, «Appendix VI. Owners of *Miracles de Notre Dame* manuscripts», dans *Gautier de Coinci. Miracles, Music, and Manuscripts*, éd. Kathy M. Krause et Alison Stones, Turnhout, Brepols, 2006, p. 407-442, ici p. 407-410.

Je voi, se Diex me doinst honneur,  
 Que cil las, cil fratre meneur  
 Qui par ces voies vont tranblant,  
 Font bele chiere et bel samblant  
 Et belement as gens parolent,  
 Mais cil begin d'ire m'afolent.  
 Cil pappelart, cil ypocrite  
 Une chiere font si afflite  
 Que par samblant se font plus juste  
 Ne fu la none sainte Juste  
 Ne sainte Rotrus de Nivele. (1 Mir 11, v. 1427-1437)

Comme à l'accoutumée chez Gautier, le passage, riche et complexe, est construit sur une série d'homonymies et de jeux polysémiques. Lus dans leur contexte, ces vers offrent pourtant un sens parfaitement clair : voilà les franciscains, « cil fratre meneur »<sup>56</sup>, repeints en misérables dévoyés<sup>57</sup>. Leur faute ? Le péché d'hypocrisie, car leur humilité n'est qu'apparence et affectation. Mettant ostensiblement en scène leur piété, ils « font bele chiere et bel samblant », c'est-à-dire qu'ils font bonne mine – la mine qui convient pour tromper leur monde –, et qu'ils donnent le change en contrefaisant, en faisant le *semblant* de la vertu. Parcourant les routes de France en simulant des tremblements (de faim, de froid...), arborant une figure faussement affligée, ils abreuvent le peuple de belles paroles, de sermons pieux en apparence, mais qui se révèlent tout à fait creux en vérité. Gautier est un bretteur habile, et la pointe de sa diatribe réside dans le double sens du mot *chiere* : sous couvert de pauvreté, les franciscains font bonne chère, au sens figuré de l'expression, ils festoient et se gavent de nourriture (on reconnaît là l'accusation d'enrichissement, contradictoire avec le vœu de pauvreté intégrale, dont les Mendiants ont souvent fait l'objet). De même que les béguins sont parfaits « par contenance, non par fait », les franciscains, « cil

<sup>56</sup> « FRATRE, *s.m.*, 1 Mir 11, 1428, *francisation du latin* frater (cil – meneur, les frères mineurs). » Olivier Collet, *Glossaire et index critiques des œuvres d'attribution certaine de Gautier de Coinci (Vie de sainte Cristine et Miracles de Notre Dame)*, Genève, Droz, 2000, p. 260.

<sup>57</sup> La tournure « cil las » a évidemment une valeur comminatoire : ici, il s'agit pour Gautier de faire reconnaître aux Mendiants leur situation de péché, et de les conduire à s'amender. Sur l'emploi de l'adjectif *las* dans les *Miracles*, voir : Brigitte Cazelles, « Un héros fatigué : sens et fonction du mot “las” dans les *Miracles de Notre Dame* de Gautier de Coinci », *Romance Philology*, 30, 4 (1977), p. 616-622.

pappelart, cil ypocrite», sont justes «par samblant»: ils paraissent plus justes que sainte Juste et sainte Gertrude<sup>58</sup>, mais leur piété n'est qu'une vulgaire mystification. Tels sont les vices que le poète impute aux cordeliers et qui provoquent son courroux: «cil begin d'ire m'afolent». Une trentaine d'années avant que Rutebeuf ne prenne les armes contre les franciscains dans le contexte de la Querelle de l'Université, une cinquantaine d'années avant que Jean de Meun ne consacre la figure de Faux-Semblant comme incarnation du frère mendiant, tout éclôt déjà sous la plume alerte de Gautier de Coinci: l'hypocrisie des frères, leur piété de façade, leur enrichissement indû, leur mainmise sur la prérogative de la prédication et le scandale de leur succès d'audience auprès des laïcs – affront insupportable pour un homme appartenant au clergé traditionnel. L'expansion des franciscains, arrivés en France en 1217, a été suffisamment fulgurante pour qu'un bénédictin s'étouffe de colère à leur sujet dans un texte écrit au début des années 1220<sup>59</sup>. À notre connaissance, ce fait n'a jamais été signalé par la critique<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> «Juste, martyr sous Dioclétien»; «Gertrude, première abesse du monastère de Nivelles dans la Flandre, au VII<sup>ème</sup> siècle.» Olivier Collet, *Glossaire et index critiques*, *op. cit.*, p. 558 et 579.

<sup>59</sup> D'après les spécialistes de Gautier de Coinci, le *Miracle de saint Hildefonse*, rédigé dans une première version brève (116 vers), a été remanié et considérablement amplifié (2356 vers) à la suite du vol des reliques de sainte Léocade le 21 mai 1219; les datations proposées oscillent entre 1222 et 1224. Gautier ayant peut-être travaillé à son ouvrage jusqu'à sa mort le 25 septembre 1236, il est possible de supposer, si l'on tient à la rajeunir, que la référence aux frères mineurs ait été introduite après 1224. Cf. Masami Okubo, «La formation de la collection des *Miracles* de Gautier de Coinci (seconde partie)», *Romania*, 123 (2005), p. 406-458, ici p. 424-438.

<sup>60</sup> Sur la satire chez Gautier de Coinci, voir: Erhard Lommatzsch, *Gautier de Coincy als Satiriker*, Halle a. Saale, Niemeyer, 1913 (voir en particulier les p. 26-31 consacrées à la satire des hypocrites); Paule V. Bétérous, *Les collections de miracles de la Vierge en gallo et ibéro-roman au XIII<sup>e</sup> siècle*, Dayton, University of Dayton, 1983-1984, p. 410-415; Tony Hunt, *Miraculous Rhymes*, *op. cit.*, p. 123-139. Le passage examiné n'est pas cité dans les études de référence sur la satire des ordres mendiants: Michel-Marie Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour*, *op. cit.*, p. 324 et 359; Jean-Charles Payen, «La satire anticléricale», *op. cit.*; Jean Batany, «L'image des Franciscains dans les "revues d'états"», *op. cit.*; Penn R. Szittyta, *The Antifraternal Tradition*, *op. cit.* Paul Bretel ne prend pas en compte les ordres mendiants dans son étude: *Les ermites et les moines dans la littérature française du Moyen Âge (1150-1250)*, Paris, Champion, 1995 (voir les p. 29-32). Renate Blumenfeld-Kosinski examine bien notre passage, mais elle n'y lit que la critique

Comment expliquer dès lors que le couplet *prud'homme – béguin* se retrouve, un siècle plus tard, sous la plume de l'auteur de l'*Ovide moralisé*? Comment comprendre que les franciscains se soient emparés d'un texte hostile à leur ordre et qu'ils y aient puisé des thèmes et motifs propres à alimenter leurs pratiques d'enseignement et de prédication? La réponse tient dans l'hypothèse que nous avons précédemment formulée au sujet des liens entre le *Roman de la Rose* et l'*Ovide moralisé*<sup>61</sup>. De même que notre auteur a réemployé, en en déconstruisant le sens, la charge satirique des « baillif, bedel, prevost, maieur » dirigée par Jean de Meun contre les Mendiants, les franciscains se seront emparés, dans les *Miracles de Notre Dame*, d'un motif initialement dirigé contre eux et, en assumant de reprendre à leur propre compte l'accusation de *papelardie*, ils auront tenté de la détourner de leurs personnes et de l'exploiter au profit de leur cause : rangés en bon ordre dans le camp des *prud'hommes*, ils se seront dressés avec force contre les hypocrites de *béguins*. En conséquence, la filiation entre Gautier de Coinci et les franciscains est non seulement possible,

---

des béguins et béguines, cf. « Satirical Views of the Beguines », *op. cit.*, p. 239-240. Signalons que Jean-Louis Benoit voit une allusion péjorative probable aux frères mineurs capucins dans les « enchaperonnés » de II Mir 29, v. 809-812 (cf. Gautier de Coinci, *Cinq miracles de Notre-Dame*, trad. Jean-Louis Gabriel Benoit, Paris, Champion, 2007, p. 90, n. 1); si la branche des capucins n'a été fondée qu'en 1525 à Ancône par Matthieu de Bascio, il n'en demeure pas moins qu'il y a sans doute bien là une allusion aux franciscains en général, comme l'indique la comparaison avec les vers suivants de Huon le Roi de Cambrai : « Une ordre sai fort et nouvele : / Chascuns s'i saint d'une cordele; / [...] Frere Meneurs chascuns l'appele. / En lor cotes a chaperons. » (Huon le Roi de Cambrai, *Ceuvres*, éd. Arthur Långfors, Paris, Champion, 1913, p. 29 : *La descriissions des relegions*, vv. 109-114). J.-L. Benoit n'a par ailleurs pas relevé, au vers 423 de ce même miracle, une référence neutre aux cordeliers : « Ou de Citiaus ou des cordeles ». Notre passage est mentionné par Jean Batany dans la discussion menée à l'issue de la communication de J.-C. Payen et transcrite à la suite de son article (« La satire anticléricale », *op. cit.* : voir les p. 277-280), mais le savant n'a, à notre avis, pas compris l'ironie de Gautier à l'encontre des franciscains : « Pour la périodisation, il semble que, dans les deux cas, pendant quelques dizaines d'années, les ordres nouveaux soient très estimés; on les attaque seulement de biais, en s'en prenant aux laïcs ou semi-laïcs qui se rattachent aux mouvements de réforme: ainsi, au xii<sup>e</sup> s., Payen Bolotin n'attaque pas directement les Cisterciens; de même, un siècle plus tard, Gautier de Coincy (mort en 1236), distingue soigneusement les Frères Mineurs, qui "font bele chiere et biau semblant", des Béguins à l'air triste qui sont pour lui des hypocrites et des sodomites. » (p. 277)

<sup>61</sup> Cf. p. 693-700.

mais elle est même probable. Si elle est avérée, elle a pris la forme d'un détournement par lequel, utilisant à leur avantage un motif satirique que le moine de Saint-Médard avait fourbi contre eux, les frères mineurs ont fait ce à quoi ils paraissent décidément habiles: recycler et épurer des thèmes en vogue dans la littérature du temps, et employer la poésie en langue vernaculaire comme un moyen de communication puissant à destination du public laïque.

### *Eudes Rigaud, saint Louis et Jean de Joinville*

Une question persiste cependant: comment expliquer que ce motif ait frayé son chemin jusqu'à la cour du roi, et même jusque dans la bouche de saint Louis, tel que Jean de Joinville en brosse le portrait? Dans l'anonyme *Compilatio singularis exemplorum*, se trouve un récit mettant en scène le franciscain Eudes Rigaud dans une controverse sur les *béguins* et les *prud'hommes*<sup>62</sup>. Nicole Bériou signale, trop succinctement, cette anecdote: «Eudes Rigaud, franciscain et archevêque de Rouen († 1275), lui aussi proche de saint Louis, pourrait avoir partagé les sentiments de Joinville.»<sup>63</sup> À la lecture de la *Compilatio*, on ne saurait pourtant manquer d'être frappé par la troublante proximité formelle de cette anecdote avec le récit de la controverse rapportée par Joinville (nous soulignons):

Idem quesuiit a quodam beguino quis erat *beguinus*, nisi *probus homo*. Qui respondit: «*probus homo est et plus*». Tunc: «*ego retineo probum hominem et dimitto vobis li plus*»<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> Ce recueil de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle est, d'après les spécialistes de l'*exemplum*, probablement dû à un auteur dominicain (notons d'ailleurs qu'on y trouve le *Dialogue entre un Maître parisien et une Béguine*, célèbre petit texte favorable aux béguines, cf. Alfons Hilka, «Altfranzösische Mystik und Beginentum», *Zeitschrift für romanische Philologie*, 47 (1927), p. 121-170, ici p. 160). Il n'empêche que le personnage ici mis en scène est celui d'Eudes Rigaud et que la présence d'une anecdote hostile aux *béguins* dans une œuvre d'origine dominicaine pourrait s'expliquer par le fait qu'elle est mise dans la bouche d'un frère franciscain.

<sup>63</sup> Nicole Bériou, «Robert de Sorbon, le prud'homme et le béguin», *op. cit.*, p. 483, n. 45.

<sup>64</sup> *Compilatio singularis exemplorum*, manuscrit Tours, Bibliothèque municipale, 468, fol. 71r. Cette anecdote n'apparaît pas dans l'édition partielle de la *Compilatio* réalisée par Alfons Hilka et reprise par Carsten Wollin, et nous l'avons donc directement transcrite depuis le manuscrit de Tours. Cf. Alfons Hilka, «Neue Beiträge zur Erzählungsliteratur des Mittelalters (die "Compilatio Singularis

L'alternative entre *béguin* et *honnête homme* que propose Eudes Rigaud, et la préférence qu'il exprime pour l'*honnête homme*, sont un calque exact du discours tenu par saint Louis dans la narration de Joinville. Il suffit pour s'en convaincre de mettre en parallèle la conclusion des deux versions de la controverse, où le motif de l'abandon du surplus fournit un marqueur d'identification indiscutable (nous soulignons) : « ego retineo probum hominem et dimitto vobis *li plus* » (Eudes Rigaud), « je vourroie bien avoir le non de preudomme mes que je le feusse, *et tout le remenant vous demourast* » (saint Louis). Comme il est plus probable que cette leçon morale ait été transmise à Louis IX par Eudes Rigaud plutôt que l'inverse<sup>65</sup>, nous pouvons conclure que c'est bien un frère franciscain, en la personne de l'archevêque de Rouen, qui a inspiré au roi l'opposition *prud'homme* – *béguin* et lui a suggéré la préférence pour la figure du *prud'homme*. Notons d'ailleurs l'emploi remarquable de la tournure française « *li plus* » dans la *Compilatio*, dont on trouve un écho chez Jean de Joinville sous la forme « le remenant », et qui nous donne peut-être à entendre, derrière la phrase latine du recueil d'*exempla*, la voix d'Eudes Rigaud s'exprimant en français à l'intention du roi.

Si saint Louis a été, comme on le sait, très proche des Mendiants en général<sup>66</sup>, veillant d'ailleurs à équilibrer la présence des ordres franciscain et

---

Exemplorum" der Hs. Tours 468, ergänzt durch eine Schwesterhandschrift Bern 679)», *Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Cultur*, 90 (1912), IV. Abteilung, c. Sitzungen der Sektion für neuere Philologie, p. 1-24; Carsten Wollin, «Geschichten aus der "Compilatio singularis exemplorum"», *Mittelateinisches Jahrbuch*, 41 (2006), p. 77-92. Traduction : «Le même prélat [Eudes Rigaud] adressait à un béguin cette question : "Qu'est-ce donc qu'un béguin ? Est-ce autre chose qu'un honnête homme ? – C'est un honnête homme et quelque chose de plus, lui dit ce demi-religieux. – Ma foi, répartit l'archevêque, je retiens l'honnête homme et je vous abandonne ce qui reste." » Albert Lecoy de la Marche, *L'Esprit de nos aïeux, anecdotes et bons mots tirés des manuscrits du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Marpon et Flammarion, sans date [1888], p. 12-13.

<sup>65</sup> Mentionnons néanmoins le fait que certaines anecdotes présentent à l'époque le roi prêchant devant un public de frères et sœurs mendiants, et leur délivrant des leçons pieuses très simples. Cf. William Chester Jordan, «Louis IX: Preaching to Franciscan and Dominican Brothers and Nuns», dans *Defenders and Critics of Franciscan Life*, éd. Michael F. Cusato et G. Geltner, *op. cit.*, p. 219-235.

<sup>66</sup> Jacques Le Goff, *Saint Louis*, *op. cit.*, p. 746-750. Voir aussi Lester K. Little, «Saint Louis' Involvement with the Friars», *Church History*, 33, 2 (1964), p. 125-148.

dominicain dans son entourage<sup>67</sup>, le frère Eudes Rigaud a occupé une place particulière – et bien documentée<sup>68</sup> – dans les cercles les plus intimes du roi : confesseur, directeur de conscience et conseiller politique de Louis IX, il prononce devant lui plusieurs sermons et lorsque le fils de ce dernier décède, c'est Eudes qui est envoyé auprès du monarque pour le consoler – ce qu'il fait en lui racontant un *exemplum* mettant en scène une mésange et un paysan, destiné à enseigner au roi la vanité de pleurer la perte d'êtres et de biens qu'on n'a pas le pouvoir de garder auprès de soi. Le frère franciscain se révèle donc un candidat parfaitement crédible pour avoir été celui qui aurait enseigné à Louis l'idée d'une opposition entre *prud'homme* et *béguin*, d'autant plus que le roi est connu pour s'être montré soucieux d'apprendre les éléments de la doctrine chrétienne auprès de clercs savants. Saint Bonaventure rapporte ainsi un échange qu'il a eu avec le roi alors qu'il était venu prêcher devant lui, lequel fait manifestement écho à notre hypothèse de transmission de l'opposition *prud'homme* – *béguin* :

Frère Bonaventure, ministre général, rapporte que monseigneur Louis, roi de France, lui posa cette question : un homme pouvait-il préférer ne pas exister du tout plutôt que d'être toujours dans les tourments, par exemple en enfer ? Il lui répondit : « Sire, cette question est double [...] » Le roi très pieux fidèle de Dieu et très chrétien ajouta : « J'adhère à l'opinion de frère Bonaventure et je vous assure, dit-il aux assistants, que je préférerais ne pas exister du tout et être réduit à néant plutôt que vivre éternellement dans ce monde et régner toujours, comme je règne maintenant, en offensant perpétuellement mon Créateur<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> Le dominicain Geoffroy de Beaulieu, confesseur du roi, souligne le souci qu'avait Louis de s'entourer à égalité de frères issus des deux ordres : « Et il ne faut pas omettre qu'à son retour d'outre-mer, il voulut avoir deux confesseurs l'un de l'ordre des frères mineurs, l'autre de l'ordre des frères prêcheurs, afin d'en avoir toujours un à sa disposition et de la sorte il montrait bien l'amour qu'il portait à l'un comme à l'autre ordre, et surtout ainsi sa conscience pouvait être plus tranquille parce que deux avis valent mieux qu'un, suivant le conseil de Salomon. » Geoffroy de Beaulieu, *Vie de saint Louis*, § 16, trad. tirée de : Louis Carolus-Barré, *Le procès de canonisation de Saint Louis 1272-1297. Essai de reconstitution*, Rome, École française de Rome, 1994, p. 37.

<sup>68</sup> Jacques Le Goff, *Saint Louis, op. cit., passim* (voir l'entrée « Eudes Rigaud » de l'index). Sur l'*exemplum* de la mésange et du paysan, voir les pages 385-386.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 756-757. Cité dans : Jacques-Guy Bougerol, « Saint Bonaventure et le roi Saint Louis », dans *San Bonaventura (1274-1974)*, éd. *id.*, t. II, Grottaferrata, Collegio S. Bonaventura, 1974, p. 469-493.

Cette longue enquête nous permet de tirer deux conclusions. Premièrement, en établissant une continuité entre l'enseignement du frère mineur Eudes Rigaud et la doctrine de l'*Ovide moralisé*, elle fournit évidemment un nouvel argument en faveur de la thèse de l'origine franciscaine de notre texte – un argument d'autant plus solide qu'un détail, signalé par Nicole Bériou<sup>70</sup>, réduit l'importance, pour l'histoire de la transmission du motif, de l'apparition première de l'opposition *prud'homme* – *béguin* chez Gautier de Coinci. Dans son commentaire au *Credo*, le sénéchal de Champagne établit en effet une équivalence entre les *prud'hommes* d'aujourd'hui et les *saints* d'hier: «Nous devons croire fermement que li saint et les saintes qui trespassei sont, et li prodome et les prodefames qui ores vivent, averont vie et joie pardurable es cieux là sus amont, et seront à la table Nostre Seignor.»<sup>71</sup> Or, cette conception du mot *prud'homme* comme quasi-synonyme de *saint* est identique à celle que l'*Ovide moralisé* présente: «Li saint prodome qui soustient / Le monde par lor grans merites» (v. 1762-1763). La proximité entre l'usage que Joinville fait du mot *prud'homme* et l'enseignement délivré par l'*Ovide moralisé* nous conduit donc à associer la *Vie de saint Louis* à ce dernier texte plutôt qu'aux *Miracles de Notre Dame*, et nous autorise à valider l'hypothèse selon laquelle Joinville, ayant bénéficié, par l'intermédiaire de sa fréquentation du roi, des enseignements spirituels que le franciscain Eudes Rigaud avait délivrés à celui-ci, aurait écrit ses mémoires sous une influence franciscaine indirecte. Cette proximité révèle en outre la stabilité du motif *prud'homme* – *béguin* et met ainsi en lumière le remarquable travail de formalisation que, sans doute à des fins didactiques, les franciscains ont accompli après l'avoir emprunté à Gautier de Coinci.

Deuxièmement, en inscrivant l'*Ovide moralisé* et la *Vie de saint Louis* dans une même tradition d'édification franciscaine et en nous donnant indirectement accès au contenu de cet enseignement, notre enquête constitue un argument de poids en faveur de l'hypothèse que nous avons formulée au sujet de l'usage didactique du corpus des gloses. En effet, en rapportant sa controverse avec Robert de Sorbon, Jean de Joinville se fait le témoin de pratiques d'édification de la famille royale capétienne par les franciscains – dont l'un des motifs didactiques usuels serait l'opposition

<sup>70</sup> Nicole Bériou, « Robert de Sorbon, le prud'homme et le béguin », *op. cit.*, p. 476.

<sup>71</sup> Jean de Joinville, *Histoire de saint Louis, Credo et Lettre à Louis X*, éd. Natalis de Wailly, Paris, Firmin Didot, 1874, p. 440, § 838: article XVIII.

entre le *prud'homme* et le *béguin*. Ainsi, du fait de sa proximité avec les frères franciscains et de sa fréquentation d'Eudes Rigaud en particulier, Louis IX aurait bénéficié de cet enseignement oral (par le sermon ou par la conversation spirituelle)<sup>72</sup>, qu'il aurait assimilé et dont il aurait pris l'habitude de se faire l'écho auprès de ses familiers. Jean de Joinville, témoin oculaire et bénéficiaire direct de cette habitude, en aurait consigné la trace dans ses mémoires, en rapportant de nombreuses leçons édifiantes du roi (la lèpre et le péché mortel, la mesure de la parole, la foi et les bonnes œuvres, la conversion des infidèles, la condamnation de l'ivresse, etc.) et en se souvenant en particulier d'une controverse avec Robert de Sorbon où, naturellement, en tant que chevalier, il aurait défendu la position du *prud'homme* – controverse que le roi aurait tranchée en sa faveur en répétant la leçon de son directeur de conscience Eudes Rigaud. En définitive, le texte de Joinville porterait donc le témoignage vivant d'une pratique d'édification du roi de France par l'*exemplum* et le propos moralisant de la part de son entourage franciscain<sup>73</sup>. De son côté, l'auteur de

<sup>72</sup> L'enseignement oral d'Eudes Rigaud fait ainsi écho à l'exercice du dialogue spirituel, abondamment pratiqué par les ordres mendiants, qui recyclent – en l'ouvrant aux laïcs et en la transposant à la littérature vernaculaire – une coutume ancienne de la vie monastique : « [...] il est légitime de se demander si les dialogues repérés dans la littérature exemplaire reflètent des pratiques effectives. On peut répondre, sans généraliser, que dans certains cas, le dialogue peut refléter mais aussi idéaliser, la correction fraternelle (*fraterna correctio*), la sainte conversation et les colloques spirituels encouragés par la Règle de saint Benoît et imposés par la charité qui doit régir les relations au sein de la société monastique ou conventuelle. Les frères mendiants ont poursuivi cet enseignement dialogué oral et l'ont ouvert aux laïcs. À la fin du Moyen Âge, on le retrouve dans la *Devotio moderna*. Il semble donc que la confession auriculaire annuelle imposée par le IV<sup>e</sup> concile de Latran (1215) n'ait pas mis fin à ces pratiques orales », Marie Anne Polo de Beaulieu, « Introduction », dans *Formes dialoguées dans la littérature exemplaire du Moyen Âge*, éd. *id.*, Paris, Champion, 2012, p. 9-19, ici p. 19.

<sup>73</sup> L'hypothèse se trouve renforcée par l'existence d'une autre attestation de cet enseignement oralisé d'origine mendicante dont Joinville fut le destinataire (direct ou indirect). À l'entame de son *Credo*, l'auteur affirme en effet que c'est le dominicain Henri l'Allemand qui l'a sensibilisé, par la parole (*dist*), à l'importance du Credo pour le salut : « Freres Henris li Tyois, qui mout fu grans clers, dist que nus ne pooit estre saus se il ne savoit son *Credo*. Et je por esmouvoir les gens à croire ce de quoi il ne se pooient soffrir, fis-je premiers faire cest evure en Acre après ce que li frere le roi en furent venu, et devant ce que li rois alast fermer la citei de Cesaire en Palestine. » Jean de Joinville, *Histoire de saint Louis, Credo et Lettre à Louis X*, *op. cit.*, p. 418, § 777 : article II. Maître en théologie du couvent

l'*Ovide moralisé*, occupé à la réalisation d'une translation christianisée des *Métamorphoses* destinée à l'édification d'un commanditaire aristocratique, aurait, afin d'enrichir son texte, puisé, ici comme ailleurs, dans le répertoire des motifs d'édification constitué de génération en génération par les prédicateurs et compilateurs franciscains; il aurait donc intégré le motif de l'opposition entre *prud'homme* et *béguin* juste avant un développement tropologique sur les purs et les impurs – support par excellence d'un discours édifiant – tirant vers le registre satirique: « Mes des faulz beguins ypocrates / Y a tant c'on n'en set le nombre. / La multitude nous encombre! » (v. 1764-1766) Ainsi, la *Vie de saint Louis* et l'*Ovide moralisé* porteraient tous deux le témoignage d'une même tradition d'enseignement oral, assimilée par deux intermédiaires radicalement différents: Jean de Joinville, chevalier laïque, récepteur d'un motif transmis par voie orale, et l'auteur de l'*Ovide moralisé*, clerc franciscain, transmetteur d'un motif reçu probablement par voie écrite.

### Le clerc lisant comme médiateur de l'*Ovide moralisé*

Sur la base des résultats précédemment acquis, et étant entendu que la lecture publique demeure une pratique courante jusqu'à la fin du Moyen Âge<sup>74</sup>, nous suggérons que les gloses latines disposées en marge des manuscrits de l'*Ovide moralisé* constituent la trace matérielle du mode de consommation privilégié du texte, à savoir la déclamation par un clerc dans des séances de lecture orale et collective. Ces séances devaient fournir au lecteur l'occasion d'improviser, sur la base des gloses latines, un commentaire édifiant au fil du texte à destination de son auditoire aristocratique. Elles prolongeaient ainsi la tradition franciscaine d'édification orale des publics laïques, incarnée par la figure d'Eudes Rigaud et dont la *Vie de saint Louis* porte la trace en filigrane<sup>75</sup>.

---

de Cologne, puis prieur de la Terre Sainte, Henri fut un familier de saint Louis, qu'il accompagna au cours de la septième croisade.

<sup>74</sup> Cf. Joyce Coleman, *Public Reading and the Reading Public in Late Medieval England and France*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 110-128.

<sup>75</sup> Cette pratique de lecture collective, joignant l'oralisation du texte écrit et son commentaire par le récitant, semble encore attestée par le témoignage de Christine de Pizan fustigeant l'immoralité du *Roman de la Rose* (nous soulignons): « Et pour Dieu! que fait a louer lecture qui n'osera estre leue ne ramenteue en propre forme a la table des roynes, des princesses et des vaillans presentes fames, a qui convendroit

Afin d'inscrire cette hypothèse dans un cadre sociologique pertinent, nous proposons de réactiver la figure du *clerc lisant*, originellement liée au contexte courtois du XII<sup>e</sup> siècle. Jean-Guy Gouttebroze voit dans celle-ci un personnage hybride, un acteur intermédiaire, qui, comme en témoigne par exemple la chanson de *Florence de Rome*<sup>76</sup>, se caractérise par le traitement de sujets savants dans une forme non savante et se trouve donc à mi-chemin entre l'historiographe d'expression latine (sujet et forme savants) et le jongleur (sujet et forme non savants)<sup>77</sup>. Trait d'union entre les mondes savant et courtois, le *clerc lisant* est chargé d'une mission double de constitution et de diffusion vernaculaire d'un savoir livresque : « Le clerc lisant exerçait les deux activités qui relèvent conjointement de la maîtrise de la lecture : par la pratique des ouvrages écrits, il acquérait des connaissances et les publiait oralement, en faisant la lecture d'un texte. »<sup>78</sup> Ainsi, le *clerc lisant* est un passeur : « Effort de documentation à partir de l'écrit et propagation de l'écrit par la parole, telles sont les deux activités fondamentales du clerc lisant. »<sup>79</sup>

La présence énigmatique d'une glose latine dans des manuscrits princiers pourrait donc s'éclairer à la lumière de l'hypothèse du *clerc lisant*, qui permet de rendre compte de la double réception de l'*Ovide moralisé*. Si le manuscrit appartient au prince et que le texte vernaculaire lui est dédié, celui-ci semble avoir accès à l'un et à l'autre par l'intermédiaire du clerc : c'est par la voix du clerc *lecteur* que le prince *auditeur* prend connaissance

---

couvrir la face de honte rougie ! Quel bien donques y puet on *glosser* ? » *Le débat sur le Roman de la Rose*, éd. Éric Hicks, *op. cit.*, p. 56, lignes 260-264. La proposition interrogative fermant la citation (« Quel bien donques y puet on *glosser* ? ») paraît faire précisément référence à l'activité de commentaire du récitant, chargé de *glosser* le texte afin d'en éclairer les éléments utiles ou profitables à l'auditoire.

<sup>76</sup> « Seignors, ja fut uns tens, tesmoig des clers lisanz, / Que toz li mondes fu envers Rome apendanz », *Florence de Rome*, éd. Axel Wallensköld, Paris, SATF, 1907-1909, t. II, p. 2 : v. 14-15.

<sup>77</sup> Jean-Guy Gouttebroze, « Entre les historiographes d'expression latine et les jongleurs, le clerc lisant », *Senefiance*, 37 (1995), p. 215-230. Sur l'emploi de la locution *clerc lisant* pour désigner un *magister scholae*, voir : Faith Lyons, « “Clerc lisant” and “Maître lisant” », *The Modern Language Review*, 56 (1961), p. 224-225.

<sup>78</sup> Jean-Guy Gouttebroze, « Entre les historiographes d'expression latine », *op. cit.*, p. 218.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 219.

de l'*Ovide moralisé*<sup>80</sup>. On peut imaginer comment, dans ces séances de lecture orale et collective, le *clerc lisant* se sert des gloses marginales comme de notes de brouillon latines destinées à l'improvisation, en direct et en langue française, d'un commentaire moral ou spirituel encadrant et enrichissant le passage lu du texte vernaculaire. Le *clerc lisant* prolonge ainsi l'esthétique homilétique du texte jusque dans sa façon de l'oraliser et de l'augmenter d'un commentaire herméneutique nourri de citations de versets bibliques et d'autorités diverses. Dans cette hypothèse, les séances de lecture deviennent en effet le prétexte à un enseignement moralisant et à un travail d'édification, de « prédication » du *clerc lisant* à destination de son auditoire aristocratique, fondé sur le texte de l'*Ovide moralisé* et sur ses gloses marginales. Nancy B. Black a suggéré un usage similaire pour les gloses conservées dans les marges du manuscrit Paris, Bibliothèque nationale de France, nouv. acq. fr. 24541 des *Miracles de Notre Dame* de Gautier de Coinci<sup>81</sup>, mais, malheureusement, elle n'argumente pas son hypothèse. Après avoir prouvé l'existence de pratiques d'édification orale du roi de France grâce à l'examen du cas d'Eudes Rigaud, nous allons donc nous attacher, dans les pages qui suivent, à évaluer selon des critères objectifs le degré de crédibilité de l'hypothèse du *clerc lisant*.

### Méthodes et habitudes de prédication

Pour que l'hypothèse du *clerc lisant* soit envisageable, nous devons en effet vérifier sa compatibilité avec les méthodes et techniques oratoires employées par les prédicateurs – mendiants en particulier – dans le cadre de leurs performances orales, qui se développent avec la rénovation de l'art de la prédication à partir de la fin du XI<sup>e</sup> siècle. Outre les recherches de quelques autres spécialistes, notre source principale consiste dans les travaux de Nicole Bériou, parmi lesquels l'enquête qu'elle a menée sur

<sup>80</sup> Cf. p. 794-798, où nous évaluons, dans une perspective codicologique, la possibilité de l'accès autonome des laïcs aux manuscrits *A'*, *F*, *G'* et *G*<sup>3</sup> de l'*Ovide moralisé*.

<sup>81</sup> « Within both of these imagined contexts – the secular and the religious [c'est-à-dire la cour de Philippe VI et les monastères Saint-Médard et Notre-Dame de Soissons] – the glosses might have functioned as memorial devices to be used by the prelector to comment informally or preach in a more formal manner on the text. » Nancy B. Black, « An Analysis and Transcription of the Latin Glosses », *op. cit.*, p. 101.

l'importante collection de reportations (c'est-à-dire des transcriptions de sermons entendus) effectuées en 1272-1273, dans une dizaine de lieux de culte parisiens, par Raoul de Châteauroux, étudiant en théologie au Collège de Robert de Sorbon<sup>82</sup>.

La première caractéristique de l'art de la prédication au XIII<sup>e</sup> siècle est que si le latin est la langue de conservation des sermons, il n'est pas nécessairement celle de leur énonciation<sup>83</sup>. En effet, les sermons sont préparés, rédigés, transcrits et conservés en latin<sup>84</sup>, même lorsqu'ils sont destinés à être, ou ont effectivement été, prononcés en français (ce qui, avec l'essor de la prédication *ad populum*, est de plus en plus courant)<sup>85</sup>. Ceci peut non seulement être déduit du fait que les reportations sont généralement essaimées de mots ou de segments de phrases français<sup>86</sup>, mais aussi de celui que, lorsque plusieurs reportations latines d'un même sermon ont été conservées, ou lorsque les notes du prédicateur ont été conservées en plus de la reportation, certains mots diffèrent systématiquement d'une version à l'autre; c'est donc à dire que celui qui a pris note du sermon ne l'a pas

<sup>82</sup> Cf. Nicole Bériou, *L'avènement des maîtres de la Parole*, *op. cit.*, vol. 1, p. 215-291.

<sup>83</sup> *Ibid.*, vol. 1, p. 231-238. Voir aussi : Albert Lecoy de la Marche, *La chaire française au Moyen Âge, spécialement au XIII<sup>e</sup> siècle, d'après les manuscrits contemporains*, Paris, Didier, 1868, p. 234-236.

<sup>84</sup> « But with the increase in preaching done by the mendicant orders after the beginning of the thirteenth century, and the educational goals within those orders, Latin increasingly was used in the sermon books written by the great preachers and writers of *Artes praedicandi*. Latin was for them the logical and most convenient language in which to spread the knowledge of their sermons, especially to their *confrères* in other countries and regions. » Larissa Taylor, « French Sermons, 1215-1535 », *op. cit.*, p. 746.

<sup>85</sup> « In every case, there is no reason to believe that the sermon was delivered in Latin unless it specifically states that it was. Sometimes the preserved Latin version contains such phrases as *in vulgare* or *in gallice*, but the absence of such words is not an indication that preaching was done in Latin. Whenever the audience was largely composed of lay men and women, the sermons were given in the vernacular tongue. » *Ibid.*, p. 747.

<sup>86</sup> Nicole Bériou donne l'exemple inverse d'une reportation de Raoul entièrement rédigée en latin, où l'on ne trouve aucune trace de français. Raoul explique que le prédicateur, maître Arnoul le Bescochier, lui a confié son texte (« et habui de suo exemplari »), rédigé en latin par ce dernier avant ou après qu'il a prêché. C'est la raison pour laquelle, d'après l'historienne, la reportation est vierge de toute trace vernaculaire. Cf. Nicole Bériou, *L'avènement des maîtres de la Parole*, *op. cit.*, vol. 1, p. 238.

entendu en latin, mais que sa transcription est le résultat d'un exercice de traduction du français vers le latin<sup>87</sup>. Le principe de la conservation en latin et de l'énonciation en français est vrai également pour les éléments étrangers intégrés aux sermons: les *exempla*, enregistrés en latin dans des recueils et compilations, sont destinés à être prononcés en français au moment de la prédication<sup>88</sup>; quant aux proverbes, s'ils sont volontiers transposés en latin depuis la langue vernaculaire dans leur version écrite et intégrés à des sermons transcrits en latin, ils sont également voués à être articulés en français<sup>89</sup>.

Le fait que des sermons prononcés en français aient été préparés ou transcrits en latin implique la seconde caractéristique de l'art de la prédication: la capacité des prédicateurs à effectuer une traduction instantanée du latin vers le français. En effet, puisque les auteurs de reportations sont capables de traduire instantanément en latin des sermons qu'ils entendent prononcer en français<sup>90</sup>, il est naturel de supposer que les prédicateurs sont, à l'inverse, capables de traduire en direct leurs notes rédigées en latin vers le français, langue d'énonciation de leur sermon. Nicole Bériou rapporte d'ailleurs une anecdote fameuse selon laquelle le pape Innocent III donna un jour, en guise de prêche, la traduction simultanée

<sup>87</sup> Nicole Bériou donne l'exemple d'un sermon prononcé par Robert de Sorbon, dont on a conservé, en plus d'une reportation, les notes préparatoires rédigées par le prédicateur: «L'un et l'autre [des textes] sont en effet rédigés en latin, mais on peut déduire des variantes constantes entre le vocabulaire du prédicateur et celui de son auditeur que le sermon, lui, fut prononcé en langue vulgaire. [En note de bas de page:] Ainsi *ager*, usuel chez Robert qui commente un verset scripturaire contenant ce mot, devient *campus* (formé sur le mot français "champ") dans la version de Godefroid; de plus, à la place de la formule: *patet demonstratione ad oculum*, familière à Robert (II, 3 et 4), Godefroid en introduit une autre qui lui est propre: *et ista patent ad sensum unicuique* (I, 11).» *Id.*, «Robert de Sorbon, le prud'homme et le béguin», *op. cit.*, p. 471.

<sup>88</sup> *Id.*, *L'avènement des maîtres de la Parole*, *op. cit.*, vol. I, p. 229-230.

<sup>89</sup> Albert Lecoy de la Marche signale le cas d'un célèbre proverbe transposé en latin dans un sermon et «renversé» à cette occasion: *Habitus monachi monachum faciunt*. Cf. Albert Lecoy de la Marche, *La chaire française au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 236, n. 4.

<sup>90</sup> «La préservation fortuite de ces textes permet de se faire une idée plus précise de la manière dont Raoul prenait ses notes. Il concentrerait certainement son attention sur la traduction simultanée de ce qu'il entendait en langue vulgaire et qu'il notait aussitôt, à plus de 90 % du nombre de mots, en latin.» Nicole Bériou, *L'avènement des maîtres de la Parole*, *op. cit.*, vol. I, p. 229.

d'une antique homélie: «Selon Humbert de Romans, il fit un jour devant le peuple de Rome une simple traduction littérale de l'homélie de saint Grégoire sur Marie-Madeleine. Un clerc lui tenait sous les yeux le livre ouvert contenant le texte latin, pour prévenir toute défaillance de mémoire.»<sup>91</sup>

Il est par ailleurs bien attesté que, même lorsque le sermon est délivré en français, certaines citations – le thème du sermon en particulier, ainsi qu'en général toutes les autres citations bibliques et d'autorités – sont déclamées en latin, avant d'être traduites en français<sup>92</sup>. La traduction de la citation, qui tient parfois davantage à la paraphrase, fournit naturellement au prédicateur l'occasion d'un commentaire moralisant. Nicole Bériou examine ainsi le cas d'un sermon délivré au béguinage de Paris par Guillaume d'Auxerre, au cours duquel le prédicateur cite le verset Ap 14.7:

À cet endroit, Raoul de Châteauroux note, toujours en latin: «Et il exposait cela en français, comment il vit l'ange qui tenait un livre où était écrit l'évangile etc. Voici donc comment Dieu a tout créé et comment tout ce que nous avons, nous le tenons de lui.» Ici, on voit bien que la citation, d'abord donnée en latin, a été paraphrasée par le prédicateur en langue vulgaire, pour en donner le sens, et pour appuyer de l'autorité scripturaire son propos, appelant à adorer Dieu et à se souvenir de lui, même en mangeant du pain ou en buvant de l'eau<sup>93</sup>.

<sup>91</sup> *Id.*, «Les sermons latins après 1200», *op. cit.*, p. 428.

<sup>92</sup> «On ne peut déduire des propos de Bonaventure et d'Évrard que les sermons aux simples gens et en langue vulgaire ne comportaient jamais de mots ou même de phrases en latin. Les reportations de Raoul de Châteauroux permettent d'ailleurs de vérifier que les versets de l'Écriture et les autres autorités étaient normalement cités en latin, puis traduits ou paraphrasés, et le cas échéant, adaptés au propos. [...] Raoul restitue régulièrement l'annonce, par le prédicateur, de la traduction du verset thématique, par les mots "quod vult dicere in gallico".» *Id.*, *L'avènement des maîtres de la Parole*, *op. cit.*, vol. I, p. 232. Albert Lecoy de la Marche signale la transposition latine dans les reportations d'une autre formule employée par les prédicateurs pour annoncer la traduction en langue vernaculaire des citations: *et vult tantum dicere in gallico*. Cf. Albert Lecoy de la Marche, *La chaire française au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 236. Voir aussi: Larissa Taylor, «French Sermons, 1215-1535», *op. cit.*, p. 737.

<sup>93</sup> Nicole Bériou, *L'avènement des maîtres de la Parole*, *op. cit.*, vol. I, p. 234.

Ceci atteste encore une fois de la capacité des prédicateurs à traduire instantanément une citation latine et à la commenter ensuite en langue française.

Le corollaire des observations précédentes est que la façon habituelle de prononcer un sermon est la suivante : le prédicateur prépare son sermon en rédigeant en latin un plan plus ou moins détaillé, sous la forme de notes de brouillon qu'il mémorise ; au moment de la performance orale de son sermon, il ne tient aucune note devant lui, mais travaille uniquement de mémoire et improvise en français une série de passages de son discours sur la base du plan préalablement élaboré<sup>94</sup>. L'examen des quelques brouillons de sermons que l'on a conservés permet de le constater :

Lorsque le prédicateur a lui-même rédigé, sous forme de brouillon préparatoire, un texte qui reflète plus précisément ce qu'il allait dire, on peut quelquefois comparer ce texte à des notes d'auditeurs. C'est par exemple le cas de certains sermons donnés par Robert de Sorbon et enregistrés par Pierre de Limoges. Ici, la démarche d'exposition est rigoureusement conforme dans les deux textes, et ce que laisse entrevoir la reportation est plutôt le passage d'un plan construit à l'improvisation orale, d'autant plus librement développée qu'elle prend appui sur la solide structure d'ensemble que le prédicateur a bien mémorisée avant de prendre la parole<sup>95</sup>.

La part d'improvisation est donc importante dans le processus d'oralisation des sermons. Comparant les sermons conservés en français de Maurice de Sully, évêque de Paris de 1160 à 1196, avec les versions correspondantes rédigées en latin, Michel Zink relève une série d'ajouts, qui « répondent particulièrement bien aux besoins d'un auditoire populaire » et que le critique porte au crédit des « improvisations d'un prédicateur qui sent les réactions de son auditoire »<sup>96</sup>. Nicole Bériou note encore :

Certaines reportations restituent même de manière évidente la faconde du prédicateur. Robert de Sorbon a laissé dans ses manuscrits des textes de ses sermons réduits à l'essentiel. Sans le témoignage de

<sup>94</sup> Sur le travail de mémorisation du prédicateur, comparable à celui du maître d'université qui *lit* sans notes, voir : *Id.*, *L'avènement des maîtres de la Parole*, *op. cit.*, vol. I, p. 247, n. 113.

<sup>95</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 107.

<sup>96</sup> Michel Zink, *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris, Champion, 1976, p. 215-216.

certains de ses auditeurs [...], nous ne pourrions apprécier à sa juste mesure la faculté d'improvisation et l'éloquence du maître parisien, qui ressortent de l'étude comparée des textes<sup>97</sup>.

Ce sont en particulier les passages narratifs (fables et *exempla*) qui, dans les sermons, font l'objet d'un travail d'improvisation de la part du prédicateur : « On le vérifie dans le traitement du récit de la légende de saint Étienne, résumé dans cette version [le brouillon préparatoire de Robert de Sorbon] par la formule : “dic de virtutibus et mirabilibus eius” »<sup>98</sup>. De tout ceci, on peut déduire que les prédicateurs ont l'habitude de faire une large part à l'improvisation dans leurs pratiques de prédication, appuyée sur la conception préalable d'un plan et sur sa mémorisation.

### *Forme et contenu des gloses*

L'étude des pratiques concrètes de prédication au XIII<sup>e</sup> siècle révèle donc que l'hypothèse du *clerc lisant* est crédible : la délivrance orale d'un commentaire improvisé en français sur la base d'annotations marginales consignées en latin est en effet parfaitement envisageable au vu des compétences et habitudes des prédicateurs. L'hypothèse mérite d'être confirmée par l'examen rapproché de la forme et du contenu des gloses.

Avec l'application, à partir de la fin du XI<sup>e</sup> siècle, des méthodes de l'exégèse biblique à la prédication, l'art de la composition du sermon se voit profondément transformé : nourris par une série d'outils développés dans le courant du XIII<sup>e</sup> siècle (concordances bibliques, recueils de *distinctiones*, recueils d'*exempla*, légendiers, etc.), les sermons s'enrichissent et se complexifient, non seulement du point de vue de leur architecture, mais aussi en ce qui concerne leur ornement.

D'une part, alors que la pratique du commentaire suivi de l'évangile du jour tend à être délaissée, les plans des sermons, de plus en plus raffinés, sont savamment ordonnés selon le double principe organisationnel de la division et de la distinction : le thème du sermon est divisé en sections, puis chacune des sections du thème fait l'objet d'un développement

<sup>97</sup> Nicole Bériou, « Les sermons latins après 1200 », *op. cit.*, p. 426.

<sup>98</sup> *Id.*, « Robert de Sorbon, le prud'homme et le béguin », *op. cit.*, p. 471. Pour le cas des brouillons autographes de Matthieu d'Aquasparta, dans lesquels les *exempla* sont mentionnés sans être rédigés, alors que la reportation donne une narration circonstanciée, voir : *id.*, « Les sermons latins après 1200 », *op. cit.*, p. 426.

particulier, conçu le plus souvent selon la méthode des distinctions<sup>99</sup>. Or, certaines grappes de gloses du corpus présentent une organisation tout à fait similaire à celle des sermons agencés par division et distinction : ordonnées selon le canevas des « formes simples » de l'exégèse comme nous l'avons montré précédemment<sup>100</sup>, elles adoptent un plan régi par les principes interprétatifs et argumentatifs les plus communs de l'art de la prédication. Ces grappes pourraient donc parfaitement convenir en guise de notes de brouillon destinées à l'oralisation d'un commentaire exégétique : le *clerc lisant* travaillerait à la manière d'un prédicateur, improvisant sur un passage du texte lu (correspondant au thème du sermon) un commentaire élaboré conformément au plan consigné sous forme de brouillon dans la marge du manuscrit.

D'autre part, les sermons s'enrichissent de toute une série d'ornements, destinés soit à appuyer le propos du prédicateur, soit à favoriser l'attention de l'auditoire. On trouve ainsi, au cœur de sermons délivrés en langue vernaculaire, des citations scripturaires énoncées en latin, comme dans la glose \*1947 par exemple : « Par la terre plentureuse puet estre entendu les cuers des bons ut patet Luc : Exiit qui seminat seminare semen suum. Mais ceste terre plentureuse se laisse plungier [...] ». On trouve également des proverbes en langue latine, comme dans les gloses 679 et 733, voire des proverbes latins intégrés à des grappes organisées selon le canevas des « formes simples » de l'exégèse biblique (gloses \*13 et 343)<sup>101</sup>. Les sermons sont parfois enrichis de citations d'autorités scolastiques<sup>102</sup>, dont la glose à l'*Ovide moralisé* abonde. Enfin, les sermons regorgent de passages narratifs – récits bibliques, *exempla* et légendes saintes en tout genre –, dont la glose de nos manuscrits fournit de très nombreux exemples, tels que

<sup>99</sup> Sur la technique de la division du thème et de l'explication par distinctions, voir : Michel Zink, *La prédication en langue romane avant 1300*, *op. cit.*, p. 243-251 ; Nicole Bériou, *L'avènement des maîtres de la Parole*, *op. cit.*, vol. I, p. 141-142.

<sup>100</sup> Cf. p. 511-520.

<sup>101</sup> Le cas de la glose 884 est différent, puisque le glosateur y a donné la version latine d'un proverbe cité en français dans le texte de l'*Ovide moralisé*.

<sup>102</sup> Nicole Bériou présente le cas d'un sermon sur la conversion de saint Paul, prononcé en français à l'église des cisterciennes de Saint-Antoine en janvier 1273 par Jacques de Provins, dans lequel le prédicateur cite, à propos de l'eucharistie, le *De generatione et corruptione* d'Aristote (sans que l'on sache si la citation a été donnée en latin ou si elle a été traduite en français). Cf. Nicole Bériou, *L'avènement des maîtres de la Parole*, vol. I, p. 235.

de larges extraits de vies de saints ou, à la glose 562, une anecdote tirée de la Genèse, dont la forme, rapidement paraphrasée et résumée (« Quod dixit Abraham Abimelech regi Geraræ de Sara uxore sua quia soror sua esset »), rappelle celle des notes de brouillon rédigées par les prédicateurs et suggère donc l'improvisation à l'oral de son récit circonstancié.

Rappelons encore que les gloses 2990 (sur la fuite de Daphné, notée en français) et 3785 (sur les deux mains et dix doigts de l'homme, notée en latin) constituent d'authentiques petits sermons, intégralement rédigés selon les principes d'organisation et d'ornementation en vogue auprès des prédicateurs. Elles forment des commentaires « prêts à l'emploi », mis par écrit dans leur forme achevée en vue de leur déclamation, et pourraient donc avoir fait l'objet en l'état d'une oralisation par le *clerc lisant*, soit sous la forme d'une simple lecture, soit sous celle d'une traduction instantanée en langue française.

De même qu'il a été prouvé par la critique que l'*Ovide moralisé* a été rédigé en adaptant les méthodes de composition des sermons à la conception des expositions allégoriques<sup>103</sup>, nous suggérons donc l'hypothèse que le *clerc lisant* applique, dans sa pratique d'oralisation du texte vernaculaire, les techniques performantielles des prédicateurs afin de délivrer en direct un commentaire moral ou spirituel à l'*Ovide moralisé*, appuyé sur les gloses latines consignées dans les marges des manuscrits A<sup>1</sup>, F, G<sup>1</sup> et G<sup>3</sup>.

### La glose au service du *clerc lisant*

Sur la base de l'hypothèse du *clerc lisant*, nous pouvons reprendre la liste des fonctions que nous avons distinguées pour la glose<sup>104</sup> et les envisager à frais nouveaux, dans la perspective de leur application particulière à une pratique de lecture orale et collective. La glose fournit d'abord un aide-mémoire, donnant la liste des références scripturaires utiles au décodage du texte. Elle enrichit ensuite le texte d'allégorèses nouvelles, explicite les allégorèses existantes et complète le texte là où les allégorèses font défaut. Elle garantit par ailleurs la lecture orthodoxe du texte, dotant le *clerc lisant* d'outils intellectuels pour en déployer le sens dans une direction à la fois utile et vraie, ainsi que d'arguments conceptuels nécessaires

<sup>103</sup> Cf. p. 685-689.

<sup>104</sup> Cf. p. 659-670.

à la défense de la position légitime dans les controverses soulevées par le texte (l'éternité de la matière, la forme plurielle du mot *deus*, l'Immaculée Conception, etc.). Enfin, la glose donne à lire la fable et son exposition en synchronie plutôt qu'en diachronie, ce qui est particulièrement utile dans le cadre d'une lecture collective du texte, où il est plus difficile d'opérer des allers-retours entre des lieux distants du livre que dans le cadre d'une pratique de lecture individuelle. Remplaçant l'alternance paradigmatique de la fable et de l'exposition dans le texte français par leur co-présence syntagmatique, la glose est donc largement plus adaptée à la déclamation de l'*Ovide moralisé*.

Pour toutes ces raisons, la glose contribue à la facilitation de la transmission du savoir, que permet également, d'après Joyce Coleman, la lecture publique en intensifiant l'impact du texte récité et en favorisant les discussions entre auditeurs dans le cadre de la séance de lecture :

Above all, medieval readers chose to share their experience of literature because they valued shared experience. For them, a book read aloud came alive not only with the performer's voice but with the listeners' reactions and responses, with their concentration, their tears and applause, their philosophical or political debates, and their demands that the page be turned<sup>105</sup>.

En plus de ces avantages inhérents à la lecture orale et collective d'un texte, la glose offre en effet le bénéfice d'une sorte de «surcouche» textuelle augmentant l'utilité et la valeur didactique de l'*Ovide moralisé*. De manière générale, la glose dote le texte d'un apparat utile, voire nécessaire au *clerc lisant* pour le guider dans sa tâche de lecture et d'explication. Composée par des commentateurs hautement qualifiés, elle est probablement destinée à des clercs dont la formation intellectuelle est plus modeste et qui ont donc besoin d'être guidés, accompagnés dans leur mission d'édification des laïcs illettrés – c'est ce qui expliquerait la présence abondante de recommandations adressées au clergé et de passages relevant de la critique des mœurs cléricales. «Le bon maître doit d'abord être un bon "philosophe"»<sup>106</sup> : c'est sans doute le rôle des gloses que de former les clercs à la lecture de l'*Ovide moralisé* et d'encadrer leurs pratiques de transmission du texte aux auditoires aristocratiques.

<sup>105</sup> Joyce Coleman, *Public Reading and the Reading Public*, *op. cit.*, p. 221.

<sup>106</sup> Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé*, *op. cit.*, p. 724.

Ainsi, sans invalider les autres modes de réception précédemment envisagés<sup>107</sup>, la double réception de l'*Ovide moralisé* pourrait aussi se produire en cascade: un clerc compose des gloses – essentiellement morales – à l'intention d'un autre clerc, moins formé intellectuellement, qui les exploite afin de lire et commenter le texte à destination d'un auditoire laïque. La marge glosée en latin est, sur la page du manuscrit, l'espace réservé au clerc, par opposition à la zone centrale du texte vernaculaire, accessible au laïc. Entre les mains du clergé qui seul y a accès, la glose devient un outil de correction et d'édification des esprits laïques; elle fournit un commentaire critique destiné à appuyer intellectuellement la mission de soin pastoral et de lutte contre l'hétérodoxie qui est celle des franciscains auprès des publics laïques. C'est entendu, en effet: l'étude de la théologie, dans la perspective mendicante (et donc dans la perspective d'une part très importante des gradués en théologie au xiv<sup>e</sup> siècle), doit servir à former des prédicateurs; l'utilité sociale des théologiens réside dans le fait qu'ils travaillent au salut du plus grand nombre. Or, certains intellectuels, semblant ressentir un malaise face au constat de rupture entre la subtilité des disciplines universitaires et leur inutilité au bien-être commun<sup>108</sup>, dénoncent le « caractère sclérosé et inadapté de l'enseignement universitaire »<sup>109</sup>. On pourrait donc concevoir l'*Ovide moralisé* glosé comme une sorte d'intermédiaire entre une science théologique trop aride et la pratique de la prédication populaire: ouvrage d'édification chrétienne destiné aux laïcs, l'*Ovide moralisé* serait le support d'un commentaire moralisant nourri par une glose savante à usage clérical.

Enfin, la glose, oralisée par le *clerc lisant* dans le cadre d'une séance de lecture publique, fournit la matière à un commentaire destiné à guider l'interprétation de l'*Ovide moralisé* et donc à garantir l'orthodoxie et l'utilité de sa réception auprès du lectorat laïque. Bien entendu, le projet

<sup>107</sup> Il est en effet parfaitement concevable qu'un clerc ait lu pour lui-même le texte de l'*Ovide moralisé* et ses gloses, ou qu'un laïc ait lu en pleine autonomie le seul texte vernaculaire, sans tenir compte des annotations marginales.

<sup>108</sup> « Plus gênant est le fait que, telles qu'elles étaient pratiquées et enseignées à la fin du Moyen Âge, les principales disciplines constitutives de la culture savante ne semblent guère se plier à la notion d'utilité sociale. Quoi de commun entre la théologie scolastique, avec ses rebutantes abstractions et ses interminables distinctions, et la prédication populaire? » Jacques Verger, *Les gens de savoir*, *op. cit.*, p. 40.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 41.

même de l'*Ovide moralisé* consiste déjà en l'adjonction d'un commentaire allégorique chrétien à la traduction française des *Métamorphoses*, afin d'encadrer la diffusion du texte païen auprès des lecteurs illettrés. Cependant, à l'opposé des réserves exprimées par Raoul de Presles au prologue du xi<sup>e</sup> livre de sa traduction de la *Cité de Dieu* d'Augustin<sup>110</sup>, l'auteur de l'*Ovide moralisé* n'hésite pas à exposer et discuter en langue vernaculaire – par l'intermédiaire de l'allégorèse des fables mythologiques – d'importantes questions théologiques, telles que celles de la Trinité, de la hiérarchie des anges ou de la création du monde. Dès lors, la glose, fonctionnant comme un filtre, un écran placé entre le texte et le lecteur, trouve son utilité en ce qu'elle constitue une deuxième couche de commentaire, une protection additionnelle, destinée à guider la lecture de l'*Ovide moralisé* et, en particulier, à éclairer, sous la houlette du *clerc lisant* qui en conduit l'explication, les points de théologie abordés dans le texte vernaculaire. Ainsi, les laïcs accédant à l'*Ovide moralisé* ne courent pas le risque d'être « mis en erreur », selon l'expression de Raoul de Presles, en accordant à la fable plus d'attention qu'il convient par exemple, ou en interprétant erronément son allégorèse<sup>111</sup>. Si l'entreprise de l'*Ovide moralisé* tend à rendre les mystères de la foi accessibles au laïc, les gloses latines témoignent donc d'une volonté de replacer la diffusion du texte sous contrôle cléricale : lecteur-exégète, le *clerc lisant* surveille et encadre l'accès du laïc au livre, afin de garantir que le contenu de l'*Ovide moralisé*, licitement déchiffré, lui soit moralement profitable. En d'autres mots, la réception laïque du texte se trouve médiatisée par une intervention cléricale destinée à l'orienter vers l'*utilitas* maximale. Les hypothèses du *clerc*

<sup>110</sup> Cf. p. 114-118.

<sup>111</sup> De semblables précautions entourent la circulation en langue vernaculaire d'un texte autrement moins sujet à caution que les *Métamorphoses* : la Bible. Entre 1291 et 1295, Guyart des Moulins traduit, à destination des *illitterati* curieux de pouvoir lire les Écritures, l'*Historia scolastica* de Pierre le Mangeur. Frédéric Duval écrit à ce propos : « La *Bible historique* transcende les traductions antérieures en donnant au lecteur le texte de la Bible accompagné de son commentaire. L'union de l'Écriture et du commentaire était particulièrement importante aux yeux du clergé, pour lequel elle représentait un garde-fou contre des lectures trop individuelles. [...] En somme, la *Bible historique* est non seulement une traduction par un membre reconnu du clergé, mais elle inclut une interprétation conforme à l'enseignement de l'Église : ce texte parfaitement orthodoxe est un bon compromis entre la curiosité du lecteur laïque et les craintes de l'Église. » Frédéric Duval, *Lectures françaises de la fin du Moyen Âge*, op. cit., p. 40-41.

*lisant* et de la double réception en cascade de l'*Ovide moralisé* s'inscrivent donc pleinement dans l'intention édifiante du texte.

### L'Ovide moralisé à la cour de France

L'hypothèse du *clerc lisant* est enfin crédible en ce qu'elle est parfaitement compatible non seulement avec l'identité franciscaine supposée de l'auteur de l'*Ovide moralisé*, mais aussi avec la qualité des cercles sociaux dans lesquels l'ouvrage semble avoir été reçu – à savoir la cour du roi de France. Il faut rappeler en effet la place et l'importance du rôle que prennent les Mendians à la cour, aux côtés des princes et des puissants, à partir du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle. Ils y occupent de façon exclusive depuis le règne de Louis IX – dont on sait l'influence et la séduction que les frères ont exercées sur lui – la fonction de confesseurs royaux :

Lorsqu'il choisit Geoffroy de Beaulieu comme confesseur, vers 1248-1250, le roi [saint Louis] inaugure une tradition séculaire : pendant un siècle et demi, ses successeurs prendront systématiquement des frères prêcheurs pour entendre leur confession. Parallèlement, les reines choisissent leur confesseur dans l'ordre de saint François. Ainsi se crée un équilibre dès l'origine entre les deux ordres mendiants, qui se partagent les rôles à la cour. Tout se passe comme si le choix du confesseur royal était déterminé désormais par un lien de fidélité traditionnel de la royauté envers ces ordres religieux<sup>112</sup>.

Ajoutons que la répartition de l'office de confesseur des époux royaux entre les deux ordres mendiants se lit d'ailleurs jusque dans la production de littérature moralisante qui y est attachée : alors que la *Somme le roi* a été écrite vers 1280 par le dominicain Laurent d'Orléans à la demande du roi Philippe III dont il était le confesseur, le *Speculum dominarum* est composé vers 1300 par le franciscain Durand de Champagne (et traduit en français avant 1305 par un franciscain anonyme) à la demande de Jeanne de Navarre, épouse de Philippe IV, dont il était lui aussi le confesseur.

Or, on sait que le commanditaire de l'*Ovide moralisé* a été identifié comme une reine de France du nom de Jeanne – ce qui, soit dit en passant, tend donc à constituer un indice supplémentaire en faveur de l'hypothèse de l'identité franciscaine de son auteur. Trois reines pourraient avoir passé commande du texte : Jeanne I<sup>re</sup> de Navarre (1273-1305), épouse

<sup>112</sup> Xavier de La Selle, *Le service des âmes à la cour*, op. cit., p. 99.

de Philippe IV le Bel, Jeanne II de Bourgogne (1291-1330), épouse de Philippe V le Long, ou Jeanne de Bourgogne (1293-1349), épouse de Philippe VI de Valois<sup>113</sup>. Les confesseurs de ces trois souveraines, tous franciscains, représentent dès lors d'excellents candidats à la paternité de l'œuvre ou à celle de la glose<sup>114</sup> : Durand de Champagne, confesseur de Jeanne de Navarre ; Jean Viel, confesseur de Jeanne II de Bourgogne ; Gautier de Dijon, Simon Brochon et Robert Boisseau, confesseurs de Jeanne de Bourgogne<sup>115</sup>.

Ces frères franciscains pourraient aussi avoir endossé le rôle du *clerc lisant* afin de faciliter l'accès de l'*Ovide moralisé* à son commanditaire royal. Une lettre adressée en date du 14 mai 1333 par le pape Jean XXII à Gautier de Dijon, confesseur de Jeanne de Bourgogne, devrait en effet contribuer à donner encore un peu plus de chair à la figure du *clerc lisant*. Ayant demandé à l'archevêque de Rouen de préparer, à l'intention de la reine, une compilation des « autorités de l'Écriture sainte et des saints », le souverain pontife s'inquiète du retard accusé par le prélat et confie à Gautier la tâche de suppléer à l'incurie de ce dernier :

*Galtero de Divione, ordinis fratrum Minorum, carissime in Christo filie nostre Johanne, regine Francie, confessori. Credebamus quod venerabilis frater noster P., archiepiscopus Rothomagensis, de multis auctoritatibus Scripture sacre et sanctorum quas ei assignavimus copiam carissime in Christo filie nostre Johanne regine Francie illustri, si placeret recipere, facere debuisset; quod factum sicut ad nos pervenit, non extitit, licet regine predicte gratum existeret si impletum fuisset. Sane, quia ipsa latinum non intelligit, tibi, de cujus fidelitate et sapiencia plenius confidimus, auctoritates predictas assignare mandamus, quas cura studere cum diligentia, et si qua tibi occurrant dubia super illis, cum devotis et fidelibus tui ordinis fratribus conferre cura, et nobis, si qua remaneant tibi dubia, intimare, illasque regine prefate cum oportunum videris, quasi loco solacii recitare paulatim, quousque si sibi placuerit omnia sint completa<sup>116</sup>.*

<sup>113</sup> Cf. Richard Trachsler, « Auteur, milieu et date », *op. cit.*

<sup>114</sup> Il serait certainement utile de mener une étude comparative entre notre texte et les œuvres connues de ces auteurs afin de vérifier si une attribution particulière est possible ou non.

<sup>115</sup> Cf. Xavier de La Selle, *Le service des âmes à la cour*, *op. cit.*, p. 311-313.

<sup>116</sup> *Lettres secrètes et curiales du pape Jean XXII (1316-1334) relatives à la France, publiées ou analysées d'après les registres du Vatican*, éd. Auguste Coulon et S.

Cette missive est doublement intéressante, d'une part en ce qu'elle confirme le rôle joué par les frères mendiants dans l'accès des membres de la famille royale à la culture écrite, et d'autre part en ce qu'elle met explicitement en lumière la nature orale de la relation de transmission qui unit la reine et son confesseur: *recitare paulatim*, «déclamer peu à peu», telle est la mission d'édification que le pape confie à Gautier afin d'introduire la reine à la connaissance des «autorités de l'Écriture sainte et des saints». La figure du *clerc lisant* paraît donc bien un intermédiaire essentiel entre les souverains et leur bibliothèque dans le contexte de la cour des derniers Capétiens.

Rappelons encore que, parmi les quatre manuscrits constituant notre corpus, le manuscrit *A*<sup>1</sup> est supposé avoir appartenu à Clémence de Hongrie (1293-1328), épouse de Louis X le Hutin<sup>117</sup>. Si cette dernière a eu, d'une façon suffisamment exceptionnelle pour être remarquable, le frère dominicain Jacques de Corvo pour confesseur<sup>118</sup>, elle devait certainement aussi être en relation fréquente avec des frères mineurs, du simple fait de leur présence importante à la cour. On sait par ailleurs avec certitude que Jean I<sup>er</sup> de Berry (1340-1416), le troisième fils de Jean II le Bon, a possédé le manuscrit *G*<sup>1</sup>. Or, Jean de Berry est connu pour avoir été proche de l'ordre franciscain et a d'ailleurs eu comme confesseur Jean

---

Clémencet, 10<sup>e</sup> fascicule, Paris, De Boccard, 1972, p. 58: lettre 5165. Notre traduction: «*À Gautier de Dijon, de l'ordre des Frères mineurs, confesseur de notre très chère fille dans le Christ, Jeanne, reine de France.* Nous croyions que notre vénérable frère P. [Pierre III Roger de Beaufort], archevêque de Rouen, eût dû réaliser une copie des nombreuses autorités de l'Écriture sainte et des saints que nous lui avions transmises, à l'intention de notre très chère fille dans le Christ, Jeanne, illustre reine de France, s'il lui avait plu de les recevoir; d'après nos informations, cet ouvrage n'est pas apparu, bien qu'il fût précieux à ladite reine s'il eût été achevé. Assurément, parce que celle-ci ne comprend pas le latin, à toi, dans la fidélité et la sagesse de qui nous avons plus pleinement confiance, nous faisons savoir que nous te transmettons les autorités susmentionnées, prends soin de les étudier avec zèle et, si quelques doutes t'assaillaient à leur sujet, veille à les soumettre aux frères dévots et fidèles de ton ordre, et à nous les présenter si quelques doutes te restaient, et quand cela te paraîtra opportun, pour ainsi dire en guise de soulagement, à les déclamer peu à peu à la reine, jusqu'à ce que, si cela lui est agréable, elles soient entièrement achevées.»

<sup>117</sup> Cf. Marianne Besseyre et Véronique Rouchon Mouilleron, «Description des manuscrits», *op. cit.*

<sup>118</sup> Xavier de La Selle, *Le service des âmes à la cour, op. cit.*, p. 311.

Arnaud, cordelier du couvent de Niort<sup>119</sup>. Clémence de Hongrie et Jean de Berry pourraient donc tous deux avoir bénéficié de la lecture, par un *clerc lisant* franciscain de leur entourage, de l'*Ovide moralisé*, ouvrage de vulgarisation religieuse dont ils possédaient une copie enrichie d'annotations marginales bilingues.

Qu'ils occupent la fonction de confesseur royal en particulier ou qu'ils comptent parmi les membres de l'entourage ecclésiastique du roi conçu au sens large, les Mendians présents à la cour remplissent en effet une fonction pastorale essentielle. Celle-ci se traduit non seulement par l'exercice de la confession, mais aussi par la pratique de la prédication et par la prise en charge de l'instruction et de l'éducation religieuse du prince :

Les confesseurs royaux n'ont pas seulement contribué à l'édification de l'entourage royal par leurs sermons, ils ont aussi apporté à la cour une culture intellectuelle et religieuse par la rédaction d'ouvrages de théologie destinés aux laïcs, et par l'éducation des jeunes rois ou des dauphins. [...] Ils se sont préoccupés d'éclairer la spiritualité des laïcs de haut rang en leur fournissant des enseignements doctrinaux dans un langage clair et accessible, en langue vulgaire notamment. L'aspect moral est toujours prépondérant dans cette littérature religieuse à l'usage des laïcs, car on les suppose incapables d'accéder à la compréhension des dogmes<sup>120</sup>.

La finalité de l'*Ovide moralisé* doit donc d'abord s'entendre au regard de la fonction pastorale qui échoit au frère mendiant dans le cadre de sa présence à la cour : le *clerc lisant* lit et commente des fables mythologiques allégorisées pour – au sens propre du terme – « sermonner » le prince, c'est-à-dire l'éloigner du vice et l'amener à la vertu, tout en lui assurant l'acquisition d'une culture religieuse minimale.

Par ailleurs, les Mendians conduisent une activité de nature politique à la cour, en qualité de conseillers officieux du prince, voire dans le cadre de missions diplomatiques – mais, sauf en ce qui concerne les relations avec la papauté, c'est assez occasionnel jusqu'à la fin du *xiv<sup>e</sup>* siècle<sup>121</sup>. Comme notre étude du cas d'Eudes Rigaud l'a montré, les Mendians – les franciscains en particulier – semblent en effet faire preuve d'une

<sup>119</sup> Rappelons que les manuscrits *F* et *G*<sup>3</sup> n'ont, quant à eux, pas de possesseur connu.

<sup>120</sup> Xavier de La Selle, *Le service des âmes à la cour*, *op. cit.*, p. 153.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 245-254; Clifford H. Lawrence, *The Friars*, *op. cit.*, p. 166-180.

habileté politique et d'une capacité remarquable à infiltrer les rouages du pouvoir. Ainsi, entre autres par l'intermédiaire des passages satiriques qui l'émaillent, l'*Ovide moralisé* rencontre également la fonction politique du clerc: en dénonçant la corruption des autorités publiques et des gens de justice, celui-ci conseille le prince, le met en garde contre les travers du mauvais gouvernement et, quitte à devoir le morigéner, le guide sur la voie vertueuse du bien commun. Ce faisant, il honore la mission qui est la sienne, dans la mesure où la fréquentation des puissants le contraint à un certain courage :

Dans son manuel à l'usage des prédicateurs, Guillaume d'Auvergne écrivait qu'il y a une manière particulière de prêcher aux gouvernants (*rectores*). Et les prédicateurs de ce temps s'accordaient à reconnaître dans la prédication audacieuse de Jean-Baptiste au désert, puis devant Hérode, où le prophète n'hésita pas à dénoncer la mauvaise conduite du roi, le modèle exemplaire de la prédication aux puissants<sup>122</sup>.

Ceci ne saurait manquer de faire écho aux passages récurrents, que nous avons signalés dans le cours de notre étude, où l'auteur et le glosateur de l'*Ovide moralisé* proclament l'impérieuse nécessité, pour un prédicateur digne de ce nom, non seulement d'être exemplaire en parole et en actes, mais aussi de ne pas craindre de dire la vérité sur le comportement de ses auditeurs, même s'il doit pour cela encourir leur colère (voir en particulier les v. 2207-2211 et les gloses 1288, 1944). Virginie Minet-Mahy souligne d'ailleurs opportunément la dimension politique de l'*Ovide moralisé*, que la tradition critique a sans doute trop souvent négligée :

Ainsi, l'*Ovide moralisé*, en particulier dans sa version la plus ancienne conservée, le manuscrit de Rouen, se présente-t-il comme une (*sic*) berceau d'idées politiques, une mine de message (*sic*), pour la bonne conduite du gouvernement de l'âme et du peuple. Mais l'ambiguïté du propos ne permet pas de conclure fermement à l'appartenance du texte au genre du miroir des princes. Le texte enseigne la sagesse nécessaire au pouvoir, une sagesse qui n'a d'égal que le Christ (et son épouse, la Vierge). Il présente les germes d'une idéologie royale en voie d'affirmation et dont le règne de Charles V assurera l'aura<sup>123</sup>.

<sup>122</sup> Nicole Bériou, *L'avènement des maîtres de la Parole*, *op. cit.*, vol. I, p. 307.

<sup>123</sup> Virginie Minet-Mahy, « Odyssées maritimes et *translatio* vers la cité de Dieu », *op. cit.*, p. 325.

Destinés à la haute aristocratie laïque, mais agrémentés de notes latines exploitées par les clercs travaillant à l'édification du prince, les manuscrits glosés de l'*Ovide moralisé* constituent en effet l'actualisation livresque par excellence de l'idéal du « roi de langues » et ont sans doute contribué à sa promotion active auprès du souverain français<sup>124</sup>.

### La voix du lecteur-prédicateur

Si l'on veut bien admettre avec nous l'hypothèse du *clerc lisant*, le fait que le mode privilégié de diffusion de l'*Ovide moralisé* consiste en des séances de lecture orale et collective a une conséquence importante : les diverses voix mises en scène dans l'*Ovide moralisé* et dans ses gloses sont concrètement *entendues* par les auditeurs du texte à travers la voix du lecteur-prédicateur, et c'est par l'intermédiaire de l'actualisation sonore qu'elles accomplissent pleinement leur potentiel de conviction dans la perspective édifiante du texte. En effet, lorsque l'auteur de l'*Ovide moralisé* prend la parole à la première personne, affirmant avec force sa présence en tant que sujet moral tout au long du texte (en particulier dans les passages satiriques), et qu'il intègre sans cesse le narrataire dans l'acte de la narration<sup>125</sup>, lorsque la glose met en scène le *je* d'un locuteur s'adressant à un interlocuteur directement interpellé, c'est en quelque sorte, par l'effet de la métalepse qu'implique l'oralisation du texte, le *clerc lisant* qui apostrophe son auditoire<sup>126</sup>. La métalepse, concept narratologique forgé par Gérard Genette, se définit comme « toute intrusion du narrateur ou du narrataire extradiégétique dans l'univers diégétique »<sup>127</sup>, c'est-à-dire comme une interférence entre les niveaux de la diégèse, un franchissement des seuils de la narration. Lorsque le *clerc lisant* oralise ce vers tiré de l'exposition morale de la fable de Lycaon : « Ha, Dieux, com de telz leus sont ore ! » (v. 1572), il incarne la voix du narrateur et prend directement à témoin son auditoire. Ce faisant, il actualise pleinement la charge tropologique de ce passage en remplissant la condition centrale de l'existence et de

<sup>124</sup> Cf. p. 83-99.

<sup>125</sup> Voir les exemples que nous donnons aux p. 673-684.

<sup>126</sup> Nous remercions Marion Uhlig (Université de Fribourg) pour les précieuses suggestions dont elle nous a fait part quant à la place de la métalepse dans la littérature médiévale.

<sup>127</sup> Gérard Genette, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972, p. 244 (voir les pages 243-246).

l'efficacité du registre satirique : l'adresse directe d'un destinataire à un destinataire, située dans l'ici et le maintenant du cadre référentiel qu'ils partagent.

Ce qui est vrai pour le texte de l'*Ovide moralisé* l'est naturellement aussi pour les gloses. Or, celles-ci mettent en scène de nombreuses instances locutrices, actualisées, par l'acte de déclamation, en autant de voix données à entendre à l'auditoire. Ainsi, c'est d'abord, dans les nombreuses citations tirées des livres prophétiques, la voix du prophète qui résonne à travers celle du lecteur. L'oralisation de la glose produit une translation : si le prophète est le *clerc lisant*, alors Israël admonesté par le prophète est son auditoire. « Argentum tuum uersum est in scoriā; uinum tuum mixtum est aqua; principes tui infideles, socii furum : omnes diligunt munera [...] » (glose \*952). La parole du prophète devient une exhortation directement et univoquement adressée à l'auditoire pour qu'il amende son comportement et se détourne des vices. C'est également la voix du suppliant en prières qui se fait entendre. La glose 1772 met par exemple en scène la voix du narrateur du psaume : « Saluum me fac » (Ps 11.2). La parole du *clerc lisant* devient donc *performative*, par l'effet méaleptique qu'implique une telle citation : dans l'instant de son oralisation, la citation devient un appel à l'aide et une prière véritablement adressés à Dieu<sup>128</sup>. De même, au sein d'un passage d'une grande violence oratoire contre les impies, la glose 4065 donne à entendre le Ps 57.8 : « Ad nihilum deuenient tamquam aqua decurrens », invocation faite à Dieu pour punir les méchants, dont la performativité de la malédiction, renforcée par la théâtralité méaleptique de l'oralisation, devait impressionner l'audience et l'encourager effectivement à se détourner du vice. C'est enfin la voix de Dieu lui-même qui se fait directement entendre dans la glose, en particulier dans ses déclarations d'amour à l'humanité que le commentaire au mythe de Daphné met en scène : « Ecce tu pulchra es, amica mea » (glose 2878). Cet effet est d'autant plus signifiant que, comme nous l'avons montré, il n'est pas dû au hasard, mais fait l'objet d'une modification intentionnelle du

<sup>128</sup> Cela ne peut manquer de rappeler les épilogues des deux livres du *Roman de Fauvel*, où le narrateur adresse une prière à Dieu et à la Vierge Marie pour qu'ils fassent tomber Fauvel.

texte biblique, dont les verbes sont systématiquement transposés à la première personne du singulier<sup>129</sup>.

L'oralité est centrale dans le corpus des gloses, et dans l'*Ovide moralisé* en général, parce qu'elle contribue à vivifier et légitimer l'enseignement porté par le texte. Or, son efficacité est à la fois rendue possible et augmentée par la lecture à voix haute et le commentaire que le *clerc lisant* accomplit : toutes les voix du texte prennent vie, par le fait même de l'oralisation, et se rejoignent dans celle du lecteur-orateur – quoique le commentaire du *clerc* (identification de la citation, présentation de son contexte d'origine et de sa relation au texte vernaculaire, etc.) crée une distance critique entre le discours oralisé et les auditeurs. Ainsi, la réunion de la textualité et de l'oralité, la conjonction du texte moralisant de l'*Ovide moralisé* et de la parole prêchante du *clerc lisant* contribuent à renforcer l'efficacité du processus d'édification. Dans cette perspective, nous souscrivons pleinement aux remarques de Marylène Possamaï-Pérez concernant la théâtralité de l'*Ovide moralisé* :

[...] l'*Ovide moralisé* pourrait fonctionner comme une sorte d'« art de mémoire », une « figuration » du dogme, une sorte de représentation – presque au sens théâtral du terme – de la vie du Christ, dans ses étapes essentielles, Incarnation, Passion, Mort et Résurrection, Glorification, un peu comme les Mystères que l'on représentait sur le parvis des églises, et dont le but serait de permettre aux prédicateurs franciscains et à leurs auditeurs de mémoriser les vertus et les vices, les sacrements, toutes les étapes sur la voie de la conversion et du salut<sup>130</sup>.

Les gestes, les mouvements du corps, les inflexions de la voix, bref, les effets de théâtralité exploités par le *clerc lisant*, à l'instar du prédicateur dans l'exercice de sa mission pastorale<sup>131</sup>, doivent en effet jouer un rôle-clé

<sup>129</sup> Voir notre analyse de la glose 2867, cf. p. 639-640.

<sup>130</sup> Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé*, *op. cit.*, p. 845-846.

<sup>131</sup> « La dimension orale des sermons est un objet difficile à aborder, principalement en raison de la nature des sources qui nous parviennent. L'écriture ne permet qu'une restitution très partielle du discours tel qu'il a pu être prononcé. La performance implique certainement une part d'improvisation, de théâtralité et de jeu avec les sons, ceux de la voix et ceux des mots, que l'écrit ne peut transmettre directement. » Anne-Zoé Rillon-Marne, *Homo considera*, *op. cit.*, p. 168. Sur les effets de mise en scène cultivés par les prédicateurs de la fin du Moyen Âge, voir : Larissa Taylor, « French Sermons, 1215-1535 », *op. cit.*, p. 730-732.

dans le succès et l'efficacité – et donc dans l'*utilitas* – des séances collectives au cours desquelles l'*Ovide moralisé* est lu et expliqué aux auditoires aristocratiques. En produisant une mise en scène métaleptique des diverses voix déployées dans le texte vernaculaire et sa glose, le dispositif du *clerc lisant* contribue à renforcer la puissance rhétorique et la nature exhortative de l'*Ovide moralisé*, et il permet donc de transformer les séances de lecture en véritables moments d'édification. Au prétexte du plaisir tiré de l'audition des fables mythologiques d'Ovide, la lecture de l'*Ovide moralisé* devient une sorte de sermon, où la voix du lecteur se confond intimement avec celle du prédicateur.

## UN CORPUS EN ÉVOLUTION

Après avoir établi le classement stemmatique des manuscrits au chapitre VIII de notre étude et avoir sommairement distingué les deux versions de la glose, nous avons traité celle-ci, jusqu'à présent, comme si elle formait un corpus à peu près homogène, en nous contentant de signaler ponctuellement la présence de telle glose particulière dans l'un ou les autres de nos témoins manuscrits. Il est temps à présent de reprendre cette question en procédant à une comparaison systématique et exhaustive, par type de glose, des deux états conservés du corpus, dans le manuscrit *A*<sup>1</sup> d'une part, et dans les manuscrits *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> d'autre part. L'objectif de cette enquête est double : il s'agit d'abord de décrire les disparités – de forme aussi bien que de fond – existant entre les versions de la glose et de les analyser dans leur régularité afin de caractériser les deux états du corpus ; il s'agit ensuite d'expliquer la spécificité de la version *x* de la glose à la lumière des tendances historiques attestées dans la réception médiévale de l'*Ovide moralisé*. Ceci devrait nous permettre d'avancer une datation relative des deux versions de la glose, fondée sur la correspondance entre le remaniement du corpus et l'évolution des goûts des lecteurs de l'*Ovide moralisé* dans le courant du xiv<sup>e</sup> siècle.

### Examen comparatif du corpus par type de glose

#### a) Citations bibliques

Les deux versions de la glose à l'*Ovide moralisé* fournissent en grande abondance des citations scripturaires ; certaines sont communes à tous les

manuscrits, tandis que d'autres sont propres à l'une ou l'autre des branches de la tradition. Il n'y a donc *a priori* là rien de discriminant. Pourtant, un examen attentif de ces citations révèle deux importantes différences de forme entre les versions du corpus.

On observe d'abord une tendance à l'abrégement des citations dans la version *x* de la glose : les citations communes *y* sont en effet régulièrement plus courtes que dans le manuscrit *A'*. La version *x* se contente alors d'une citation brève, dont l'étendue correspond à la longueur minimale nécessaire pour pouvoir sourcer la réminiscence biblique présentée par le texte vernaculaire. À l'inverse, la glose du manuscrit *A'*, dénuée de tout souci d'économie, présente des citations plus longues, et même souvent des grappes de citations très proches qui font en quelque sorte doublon. Nous relevons la totalité des cas d'abrégement dans le tableau ci-dessous.

Tableau n° 8 – Citations scripturaires communes aux deux versions de la glose

Glose	Citation dans <i>A'</i>	Citation dans <i>F</i> , <i>G'</i> et <i>G<sup>3</sup></i>
84	Jn 1.1, 3-4	Jn 1.3-4
562	Gn 20.2 et 31.35	paraphrase
*868	Rm 1.23-26	Rm 1.23
919	Sg 14.8-21, 23-28	Sg 14.12, 27 <sup>132</sup>
1262	Ap 4.2, 4-6, 10	Ap 4.2
1267	Job 26.11	Job 26.11 (incomplet)
1282	Jr 6.13, 15, 21	Jr 6.13 (cf. glose 1765)
1717	Ps 14.1-3 <sup>133</sup>	Ps 14.1

On observe ensuite une tendance à l'introduction des citations dans la version *x* de la glose : alors qu'elles sont toujours présentées de manière « brute » dans les gloses propres au manuscrit *A'* ou communes à tous les manuscrits, les citations scripturaires propres aux manuscrits *F*, *G'* et *G<sup>3</sup>* sont parfois introduites en quelques mots, qu'il s'agisse soit d'en éclairer le sens par un commentaire succinct, soit de préciser à quelle séquence du

<sup>132</sup> Il est intéressant de noter que, malgré l'abrégement, la version courte de la glose conserve l'articulation en deux sections de la citation, le verset 12 correspondant aux versets 8-21 et le verset 27 correspondant aux versets 23-28.

<sup>133</sup> En outre, la citation de Ps 14.1-3 est redoublée par la citation d'un extrait très similaire (Ps 23.3-4) à la glose 1713.

texte français elles se rapportent. Nous relevons les cas suivants de citations introduites dans la version *x* de la glose :

- glose 2862 : *De tali labore loquitur Ysa.* (Is 43.24)
- glose 2864 : *De tali amore loquitur Dominus Prouerb.* VIII° (Pr 8.31)
- glose 2867 : *De tali spe loquitur Dominus Ysa.* V° (Is 5.1-2, 7)
- glose \*2945 : *Sic insultabant Deum Iudaei, Mt XXVII°* (Mt 27.42)
- glose 3226 : *Dominus medicus est. Lucae VII°* (Lc 5.31) + *Id.* III° (Lc 4.40-41)
- glose 3247 : *Haec est illa corona scilicet humanitas, de qua in canticis* (Ct 3.11)
- glose \*3286 : *De maioritate amoris et misericordiae Dei loquitur Ps. dicens* (Ps 144.9)
- glose 3336 : *De his duobus mandatis loquitur Dominus Marc. XII°* (Mc 12.30-31, 33)

Cette spécificité des manuscrits *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> contribue fortement à la simplicité d'accès et à la lisibilité de la glose : elle facilite en effet grandement, à l'intention de l'usager du manuscrit glosé, la tâche d'interprétation du rapport signifiant que le glosateur a établi entre le texte vernaculaire et la citation marginale.

En résumé, deux différences de forme doivent être observées entre les versions de la glose : d'une part, les citations scripturaires sont régulièrement plus courtes et resserrées dans les manuscrits *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> ; d'autre part, les citations y sont parfois introduites par quelques mots explicatifs, ce qui en facilite l'interprétation. La valeur didactique des citations scripturaires est donc plus forte dans la version *x*, par distinction avec la version conservée dans le manuscrit *A*<sup>1</sup> où leur forme et leur présentation témoignent d'une plus grande densité herméneutique du commentaire marginal.

### **b) Citations d'autorités**

L'abondance des citations d'autorités révèle sans conteste l'origine cléricale du corpus des gloses. Néanmoins, quoiqu'ayant été écrit dans un milieu cléricale, un texte donné peut présenter un contenu et une forme plus ou moins savants ou, au contraire, vulgarisés, selon le degré d'éducation du lectorat auquel son auteur prétend s'adresser. Il convient donc d'évaluer le degré de « scientificité » des deux versions du corpus.

Le premier critère de comparaison est quantitatif et fondé sur un postulat : un manuscrit qui, pour un même passage du texte français,

multiplierait les citations marginales d'autorités serait le véhicule d'un discours plus savant; à l'inverse, un manuscrit qui se contenterait d'une seule citation pour ce passage serait le véhicule d'un discours plus simple. Pour pertinent qu'il soit, ce critère vaut seulement pour le corpus des gloses portant sur le premier tiers du livre I de l'*Ovide moralisé*. Rappelons en effet que le manuscrit *A*<sup>1</sup> présente, pour les deux derniers tiers du livre I, un état volontairement ou involontairement lacunaire de la glose, puisqu'il ne compte que sept annotations marginales du vers 1323 au vers 4300<sup>134</sup>. Par conséquent, aucune comparaison quantitative entre le manuscrit *A*<sup>1</sup> et les manuscrits *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> ne peut être considérée comme significative au-delà du vers 1323. Le tableau suivant reprend donc, fable par fable, l'intégralité des citations ou références d'autorités données dans le livre I de l'*Ovide moralisé* jusqu'au vers 1323 – c'est-à-dire, en ce qui concerne le manuscrit *A*<sup>1</sup>, l'intégralité des citations d'autorités jusqu'à la fin du livre<sup>135</sup>. Les gloses y sont classées, en ordonnée, dans l'ordre de leur apparition face au texte français, et, en abscisse, en fonction de leur présence dans l'ensemble des manuscrits, dans le seul manuscrit *A*<sup>1</sup> ou dans les manuscrits *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup>. Les citations sont en général nommément sourcées dans les manuscrits; les trois citations non identifiées comme telles et donc non sourcées (gloses \*, \*213, 756) sont placées entre crochets.

Tableau n° 9 – Citations et références d'autorités dans le livre I, v. 1-1323 de l'*Ovide moralisé*

Manuscrits <i>A</i> <sup>1</sup> , <i>F</i> , <i>G</i> <sup>1</sup> et <i>G</i> <sup>3</sup>	Manuscrit <i>A</i> <sup>1</sup>	Manuscrits <i>F</i> , <i>G</i> <sup>1</sup> et <i>G</i> <sup>3</sup>
Prologue (v. 1-70)		
	[Jean Halgrin, <i>Sermones de tempore</i> (*)]	
Juvénal, <i>Saturae</i> (*)		

<sup>134</sup> Notre comptage diffère légèrement de celui de Jean-Baptiste Guillaumin, cf. p. 474.

<sup>135</sup> La glose \*1323 est en effet la dernière citation d'autorité nommément sourcée dans le manuscrit *A*<sup>1</sup>. Certes, la glose 3552 cite encore Jérôme, *In Hieremiam prophetam*, mais la citation n'est ni sourcée, ni identifiée comme telle, et elle est donnée à la suite d'une citation de Jr 3.3. Il est donc probable que la citation de Jérôme ait été interpolée dans le texte biblique à un moment de sa transmission manuscrite, et que le copiste du manuscrit *A*<sup>1</sup> n'ait plus été en mesure de distinguer entre le texte biblique et son commentaire hiéronymien.

Macrobe, <i>In Somn. Sc.</i> (*45)		
Jean de Salisbury, <i>Entheticus maior</i> (*45)		
Gratien, <i>Decretum</i> (*45)		
	Bonaventure, <i>Breviloquium</i> (*48)	
	Bonaventure, <i>Breviloquium</i> (*48)	
Pierre Lombard, <i>Sententiae</i> (*53)		
La Création (v. 71-453)		
Macrobe, <i>In Somn. Sc.</i> (90)		
Ps.-Ovide, <i>De vetula</i> (107)		
	Bonaventure, <i>Breviloquium</i> (124)	
	[Guillaume de Conches, <i>Philosophia mundi</i> (*213)]	
Platon, <i>Timaeus</i> (295)		
	Cassiodore, <i>De anima</i> (305)	
	Bonaventure, <i>Breviloquium</i> (364)	
Augustin, <i>De disciplina christiana</i> (432)		
Les quatre Âges du monde (v. 454-1064)		
		Macrobe, <i>In Somn. Scip.</i> (705)
	Pierre le Mangeur, <i>Historia scolastica</i> (752)	
	[Guillaume de Conches, <i>Philosophia mundi</i> & <i>Glosae super Boetium</i> (756)]	
		Ovide, <i>Remedia amoris</i> (839)
Les Géants (v. 1065-1202)		
Le Conseil des dieux (v. 1203-1270)		
Lycaon (v. 1271-1788)		

	Augustin, <i>In Iohannis Evangelium</i> (1282)	
Gratien, <i>Decretum</i> (1288, 1288, 1288)		
	Juvénal, <i>Saturae</i> (1288)	
	Juvénal, <i>Saturae</i> (*1323)	

Ce tableau révèle au premier coup d'œil que, pour les mêmes lieux du texte français, la glose conservée dans le manuscrit *A*<sup>1</sup> est plus disert que celle conservée dans les trois autres manuscrits. Celui-là présente en effet un nombre significatif de citations d'autorités absentes de la version *x* de la glose – alors que l'inverse n'est vrai qu'à deux occasions seulement. Tous les manuscrits citent donc une base d'autorités communes, mais le manuscrit *A*<sup>1</sup> en cite bien davantage que les manuscrits *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup>. Le phénomène est particulièrement remarquable dans la mesure où, par trois fois, les citations présentes dans le seul manuscrit *A*<sup>1</sup> sont redondantes avec les citations présentes dans tous les manuscrits :

- dans le Prologue, les citations du *Breviloquium* de Bonaventure (gloses \*48 et \*48) exposent, à deux reprises, la théorie des quatre sens de l'Écriture et permettent de justifier l'application de cette méthode herméneutique à la lecture des *Métamorphoses* d'Ovide. Or, ces citations font écho – et pour ainsi dire doublon – avec les citations environnantes de Gratien (glose \*45) et de Pierre Lombard (glose \*53), qui consistent respectivement en un rejet de la lecture littérale et une justification de la lecture allégorique du texte biblique d'une part, et en une légitimation de la lecture plurielle, polysémique des Écritures d'autre part.
- dans la fable de la Création, la citation du *De anima* de Cassiodore (glose 305) propose un commentaire d'inspiration théologique sur la station debout de l'homme. Cette citation est redondante avec la citation du *De disciplina christiana* d'Augustin (glose \*432), qui, quoiqu'elle soit donnée une centaine de vers plus loin dans le texte français, offre également une réflexion sur la position debout de l'homme, d'inspiration plus nettement morale.
- dans la fable de Lycaon, les citations du commentaire d'Augustin à l'Évangile de Jean (glose 1282) et des *Satires* de Juvénal (gloses 1288, \*1323) sont redondantes avec les trois citations du *Décret*

de Gratien présentes dans l'ensemble des manuscrits (glose 1288). Toutes offrent une réflexion, de nature morale, sur la prolifération et la contamination du péché.

Ainsi, le manuscrit *A*<sup>1</sup> accumule les citations d'autorités concordantes et présente une glose plus savante; à l'inverse, les manuscrits *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> offrent moins de citations d'autorités concordantes et conservent une glose moins savante. Dans quelque sens que se soit produite l'évolution<sup>136</sup>, la version *x* de la glose apparaît comme plus légère, moins complète et donc plus simple que la version transmise par le manuscrit *A*<sup>1</sup>.

Un second critère de comparaison doit intervenir, de nature qualitative cette fois. Il s'agit de déterminer l'intention avec laquelle le glosateur a cité les autorités qu'il mobilise: telle citation jette-t-elle sur le texte un éclairage de nature technique ou de nature édifiante? Au compte des informations de nature technique, nous recensons les considérations d'ordre typologique, théologique, historique, naturaliste ou «scientifique» au sens large, destinées à intéresser au premier chef un public clérical et lettré. Dans la catégorie des informations de nature édifiante, nous rangeons les considérations d'ordre tropologique, moralisant, spirituel, destinées prioritairement à guider et nourrir un lectorat moins savant et plus proche du monde laïque. Or, le corpus des citations d'autorités se subdivise entre ces deux catégories – informations techniques et commentaires édifiants – selon une ligne de fracture qui correspond *grosso modo* à la distinction entre les gloses propres au manuscrit *A*<sup>1</sup> et celles particulières aux manuscrits *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup>. Parmi les gloses propres au manuscrit *A*<sup>1</sup>, on compte en effet une série de citations présentant des informations de nature théologique (Jean Halgrin, sur l'Incarnation et la Parousie; Cassiodore, sur la station debout de l'homme; Bonaventure, sur l'Incarnation, et sur la nature des anges et la chute des anges rebelles), historique (Pierre le Mangeur, sur la figure de Tubal-Caïn), exégétique (Bonaventure, sur la théorie des quatre sens de l'Écriture) et scientifique (Guillaume de Conches, sur les quatre éléments composant l'univers et sur les planètes Mars, Jupiter et Saturne) – ce qui n'empêche pas, par ailleurs, la présence de citations à valeur proprement moralisante (Juvénal et Augustin, sur la prolifération du péché). Quant aux deux seules

<sup>136</sup> Est-ce le glosateur du manuscrit *A*<sup>1</sup> qui a ajouté des citations à un hypothétique corpus original afin de l'enrichir, ou au contraire le remanieur de la version *x* qui en a retranché afin de l'alléger? La question demeure posée. Cf. p. 474-479.

citations propres aux manuscrits *F*, *G<sup>1</sup>* et *G<sup>3</sup>* dans le premier tiers du livre 1, celle des *Remedia amoris* d'Ovide fera l'objet d'un développement dédié dans la suite de notre exposé, et celle de Macrobe propose une explication de type naturaliste sur Jupiter et Junon, respectivement assimilés au ciel et à l'air. La présence d'une glose de nature « scientifique » dans ces manuscrits paraît à première vue contredire notre analyse; nous argumentons cependant que ledit commentaire porte sur des figures mythologiques et qu'à ce titre, il pourrait répondre à l'intérêt particulier pour la mythologie antique dont, nous le verrons plus loin, le remanieur de la version *x* semble faire preuve. Étudions entre-temps les citations d'autorités données par les manuscrits *F*, *G<sup>1</sup>* et *G<sup>3</sup>* dans les deux derniers tiers du premier livre de l'*Ovide moralisé*.

Tableau n° 10 – Citations et références d'autorités dans le livre 1, v. 1323-4300 de l'*Ovide moralisé*

<b>Manuscrits <i>F</i>, <i>G<sup>1</sup></i> et <i>G<sup>3</sup></i></b>
Ésope, <i>Fabulae</i> (1568)
Bernard Silvestre, <i>Cosmographia</i> (1635)
Juvénal, <i>Saturae</i> (1765)
Grégoire le Grand, <i>Dialogi</i> (1772)
Bernard de Clairvaux, <i>Sententiae</i> (2878)
Ps.-Augustin, <i>Sermones</i> (= Césaire d'Arles, <i>Sermones</i> ) (3372)
Cicéron, <i>Laelus de amicitia</i> (3372)
Ps.-Jean Chrysostome <sup>137</sup> (3785)
Grégoire le Grand, <i>Moralia in Iob</i> (3785, 3785)
Ovide, <i>Ars amatoria</i> (3889)
Ovide, <i>Ars amatoria</i> (*4012)
[Mythographe du Vatican III (4118)]
Ps.-Bernard de Clairvaux, <i>Meditationes</i> (4118)

Le constat ressortant avec le plus de force de l'examen de cette liste d'autorités est, sans aucun doute, qu'elles s'inscrivent toutes dans une

<sup>137</sup> La citation est attribuée à *Chrysostomus* dans la glose. L'éditeur Jean-Baptiste Guillaumin n'a pas pu identifier de source latine, mais il a trouvé des passages proches chez Basile de Césarée (*Enarratio in prophetam Isaiam*) et dans un sermon sur Mt 6.13 du pseudo-Jean Chrysostome (*Patrologia Graeca*, t. 59, 1862, col. 571-574).

perspective tropologique, à deux exceptions près: les citations de l'*Ars amatoria* d'Ovide, que nous considérerons plus loin, et la citation de la *Cosmographia* de Bernard Silvestre, qui propose un développement savant sur la hiérarchie des anges. La présence de cette dernière citation pourrait cependant s'expliquer très simplement par le fait que le texte français mentionne l'autorité de sources et appelle donc une glose: «selonc l'Esriture / Et selonc les dis de nos mestres» (v. 1622-1623). Il semble que le glosateur se soit tout naturellement exécuté en produisant une citation de la *Cosmographia*. La chose est d'autant plus convaincante que la citation est introduite par la formule «nota uersus», qui indique explicitement au lecteur que l'une des références invoquées dans le texte français peut être trouvée dans ces vers de Bernard Silvestre. Toutes les autres citations d'autorités présentes dans les manuscrits *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> répondent clairement à une intention moralisante. La référence à Ésope marque le début de l'exposition morale de la fable de Lycaon et, par la référence à la dimension tropologique de l'apologue, suggère une lecture édifiante de l'épisode. La référence à Juvénal porte sur la critique de l'hypocrisie. La citation des *Dialogi* de Grégoire le Grand fournit une réflexion sur la rareté des bons et la profusion des méchants. Les *Sententiae* de Bernard de Clairvaux font l'exégèse tropologique du motif des seins de l'aimée dans le *Cantique des Cantiques*. Le sermon du pseudo-Augustin et la référence à Cicéron portent sur la vertu de charité. Les citations du pseudo-Chrysostome et des *Moralia in Iob* s'inscrivent dans le deuxième sermon de la glose 3785, où les cinq doigts de la main droite sont allégoriquement interprétés comme les caractéristiques du comportement vertueux du bon chrétien, par opposition aux cinq doigts de la main gauche définissant le comportement vicieux du mauvais chrétien. La citation de Chrysostome condamne l'aumône faite en vue de s'acquérir la faveur de ses contemporains; la première citation de Grégoire promeut la compassion pour les pauvres, alors que la seconde blâme celui qui, en dépit de ses bonnes œuvres, a commis un péché mortel. Enfin, la glose inspirée du Mythographe propose de voir dans le paon l'allégorie de l'orgueilleux; quant à la citation du pseudo-Bernard de Clairvaux, elle constitue une violente diatribe, inspirée par la doctrine du *contemptus mundi*, contre l'orgueil, la vaine gloire et les réjouissances mondaines, dans la plus pure veine du cistercien qui lui sert de prête-nom. Il apparaît donc très nettement que les citations d'autorités présentes dans la seule version *x* de la glose sont d'inspiration morale et confèrent au texte français une coloration explicitement édifiante et radicalement tropologique.

À l'issue de cet examen exhaustif, le croisement des critères quantitatif et qualitatif nous autorise à caractériser le corpus des citations d'autorités présentées par les deux versions de la glose. Dans le manuscrit *A<sup>1</sup>*, les citations, plus nombreuses dans les lieux glosés en commun, témoignent, par le type de renseignements délivrés, d'un souci d'information technique, qui paraît représentatif de la culture universitaire du glosateur et de l'intérêt que ce dernier prête à ses lecteurs pour la dimension savante du texte français. Dans les manuscrits *F*, *G<sup>1</sup>* et *G<sup>3</sup>*, les citations, moins nombreuses dans les lieux glosés en commun, traduisent plutôt un souci d'édification – qui se manifeste par l'adoption d'une perspective presque exclusivement tropologique – et la volonté de simplifier la culture savante du glosateur afin de la rendre utile aux lecteurs intéressés prioritairement par la dimension moralisante du texte français. Sans négliger le fait que le manuscrit *A<sup>1</sup>* présente également un nombre important de citations de nature édifiante et que les manuscrits *F*, *G<sup>1</sup>* et *G<sup>3</sup>* transmettent à l'occasion des citations portant sur les « choses naturelles » ou sur des questions théologiques, il est possible de conclure en disant que les citations présentées dans la version *x* de la glose sont globalement moins savantes, plus vulgarisantes que les citations conservées dans le manuscrit *A<sup>1</sup>*.

### c) Citations des *Métamorphoses* d'Ovide

Les citations des *Métamorphoses* présentent une remarquable différence de quantité entre les deux versions du corpus : quinze vers du premier livre des *Métamorphoses* sont cités dans tous les manuscrits, cinq le sont dans le seul manuscrit *A<sup>1</sup>* (cf. glose 265), et 244 le sont dans les manuscrits *F*, *G<sup>1</sup>* et *G<sup>3</sup>*. Il nous semble que ceci traduit en réalité une différence qualitative entre les deux corpus. En effet, les citations des *Métamorphoses* remplissent une fonction pragmatique dans la version *x* de la glose : très souvent associées à des rubriques françaises et parfois extrêmement courtes, elles constituent manifestement des balises paratextuelles destinées à permettre une navigation aisée dans l'*Ovide moralisé*. La glose 3648 en fournit un exemple caractéristique : « Ouidius : Voce noua captus etc. La fable comment Argus fut deceus de Mercure qu'il cuida pastour et l'appella delez soy et lui pria qu'il s'esbatist et flagolast delez lui et il le fist pour lui endormir et decevoir. » La brièveté de la citation empêche de considérer que l'extrait cité puisse avoir une valeur signifiante en soi, mais suggère au contraire une forme de renvoi à l'hypotexte latin ; son

complément avec une rubrique diégétique indique par ailleurs qu'elle sert à signaler une articulation dans la *dispositio* du texte vernaculaire.

Les quinze vers des *Métamorphoses* cités dans tous les manuscrits et les cinq vers cités dans le seul manuscrit *A*<sup>1</sup> remplissent quant à eux une fonction sémantique: reproduits *in extenso* et souvent commentés, ils jouent un rôle particulier dans l'exégèse du texte vernaculaire. Ainsi, la glose 98 (Ov., *Mét.* I, 2-4) porte sur le problème de la forme plurielle *dii* et est accompagnée d'un commentaire de l'incipit hébraïque de la Genèse; elle correspond d'ailleurs à un passage des *Métamorphoses* que l'auteur de l'*Ovide moralisé* traduit en l'identifiant comme une citation<sup>138</sup> et que, ce faisant, il met à distance et soumet à la discussion critique. La glose 265 (Ov., *Mét.* I, 61 et 63-66) porte sur la séparation des vents et est accompagnée d'informations de nature encyclopédique sur les vents auxiliaires<sup>139</sup>. La glose 295 (Ov., *Mét.* I, 72-73) porte sur l'expression *formae deorum*; elle est accompagnée d'un commentaire inspiré du *Timaeus* de Platon et d'une citation de Ps 81.6. Enfin, la glose 305 (Ov., *Mét.* I, 76-79) porte sur la question de la posture debout de l'homme et est accompagnée d'une citation du *De anima* de Cassiodore. Seules les gloses 147 (Ov., *Mét.* I, 5-7), 181 (Ov., *Mét.* I, 21) et 229 (Ov., *Mét.* I, 32-33) présentent uniquement le texte ovidien et semblent donc fonctionner comme des balises textuelles. Il convient cependant de prendre en compte le fait que les passages correspondants du texte vernaculaire revêtent une importance toute particulière. La glose 147 marque, dans l'*Ovide moralisé*, le début de la traduction du premier mythe des *Métamorphoses*, c'est-à-dire la Création du monde<sup>140</sup>. La glose 181 porte

<sup>138</sup> Les éditeurs l'ont signalé par l'emploi de guillemets: «Ovides a sa commençaille / Apele en plurier Dieu et dit: "Aidiez, dieux, a fere cest dit, / Qui vous et les formes muastes / [...]"» (v. 98-101).

<sup>139</sup> Cette glose est caractéristique de la façon dont le manuscrit *A*<sup>1</sup> cite les *Métamorphoses*: alors que les manuscrits *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> se contentent de l'exposé des vents, le manuscrit *A*<sup>1</sup> y adjoint le passage correspondant des *Métamorphoses*, parce que ce dernier constitue la base du commentaire encyclopédique de la glose et permet d'enrichir la lecture du texte vernaculaire.

<sup>140</sup> Après un prologue original de 70 vers, les vers 1-2 des *Métamorphoses* (révélant le programme du poème) sont traduits et commentés aux vers 71-97 de l'*Ovide moralisé*, puis les vers 2-4 (présentant l'invocation d'Ovide aux dieux) sont traduits et commentés aux vers 98-146. Les vers 5 *sqq.* des *Métamorphoses*, qui constituent le début du récit mythologique d'Ovide, sont donc traduits à partir du vers 147 de l'*Ovide moralisé*.

sur la première lettrine suivant le vers 147 dans nos manuscrits et signale une articulation fondamentale du récit, à savoir l'intervention de Dieu pour séparer les éléments confus du Chaos. Enfin, la glose 229 marque le retour à la traduction des *Métamorphoses*, signalé par une lettrine, après la digression (v. 199-228) consacrée à l'explication étymologique du nom d'Ovide, *ouum diuidens*. Sans justifier la présence de ces trois citations des *Métamorphoses* dans le manuscrit *A<sup>1</sup>* (parce que, selon les mêmes principes, le manuscrit aurait pu en présenter en de nombreux autres endroits), notre analyse permet au moins de l'expliquer par l'importance toute particulière des articulations textuelles auxquelles elles se rapportent. Il semble en tout cas qu'il n'ait pas paru nécessaire au glosateur du manuscrit *A<sup>1</sup>* de prolonger l'effort de balisage du texte vernaculaire au-delà de ces trois premières charnières; les quelques autres citations des *Métamorphoses* qu'il donne entrent toutes dans une relation signifiante avec le texte de l'*Ovide moralisé*.

Le manuscrit *A<sup>1</sup>* paraît ainsi refléter un état du corpus des gloses dans lequel la possibilité de l'accès à l'hypotexte ovidien est ressentie comme moins importante que d'autres enjeux herméneutiques. À l'inverse, les pages des manuscrits *F*, *G<sup>1</sup>* et *G<sup>3</sup>* sont marquées par la présence forte du texte latin en marge de sa traduction vernaculaire, à travers les nombreuses citations qui en sont données et qui y autorisent un accès direct et immédiat. Avec les rubriques françaises auxquelles elles se trouvent souvent jointes, les citations des *Métamorphoses* contribuent à la mise en valeur de la fable mythologique, par contraste avec les passages d'exposition qui, par définition, sont dépourvus de telles gloses. Elles facilitent en outre la circulation du lecteur dans l'*Ovide moralisé* et la lecture sélective de passages précis. Remplissant peut-être aussi une fonction similaire à celle des florilèges<sup>141</sup>, ces citations suggèrent par ailleurs la présence possible des *Métamorphoses* dans l'acte de lecture de l'*Ovide moralisé*, soit sous la forme d'une consultation ponctuelle, soit sous celle d'une lecture en parallèle des deux textes – la glose permettant, le cas échéant, un repérage aisé des passages traduits depuis le texte antique<sup>142</sup>. Signalons enfin que les citations des *Métamorphoses* ont

<sup>141</sup> Au sujet des florilèges de citations des *Métamorphoses*, voir: Mattia Cavagna, «Ovide compilé, entre florilège et encyclopédie. Une approche analytique», dans *Traire de latin et espondre*, éd. Craig Baker, Mattia Cavagna et Elisa Guadagnini, *op. cit.*, p. 257-289.

<sup>142</sup> Marc-René Jung estime ainsi que la présence des citations des *Métamorphoses* en marge du manuscrit *G<sup>1</sup>* suggère la possibilité d'«une éventuelle comparaison du

visiblement fait, de la part des copistes, l'objet d'un soin particulier, qui se traduit dans le souci de correction linguistique et philologique des passages cités: à plusieurs reprises, les gloses des manuscrits *F*, *G<sup>1</sup>* et *G<sup>3</sup>* portent la trace de biffures et de corrections (voir le tableau ci-dessous), qui révèlent l'attention – révélatrice peut-être d'une forme d'esprit pré-humaniste – que les copistes, ou les lecteurs de nos manuscrits, ont prêtée à l'exactitude des citations empruntées au texte latin. En définitive, l'intérêt du glosateur pour l'hypotexte de l'*Ovide moralisé* est beaucoup plus appuyé dans la version *x* que dans la version du manuscrit *A<sup>1</sup>*.

Tableau n° 11 – Correction des citations des *Métamorphoses*  
dans les manuscrits *F*, *G<sup>1</sup>* et *G<sup>3</sup>*

Glose	<i>Métamorphoses</i>	Manuscrit <i>F</i>	Manuscrit <i>G<sup>1</sup></i>	Manuscrit <i>G<sup>3</sup></i>
147	dixere	/	dicerere	<del>dicere</del> dicere
295	neu	nam	nam	<del>nam</del> neu
1229	nondum	nundum	nundum	<del>nundum</del> nondum
*1336	longa	longa	<del>longua</del> longa	longua
3019	perde	perde	<del>perdere</del> perde	perde

#### d) Citations de vies de saints

Le corpus comprend au total cinq citations de vies de saints, qui se répartissent néanmoins inéquitablement entre les deux versions de la glose. Les manuscrits *F*, *G<sup>1</sup>* et *G<sup>3</sup>* présentent quatre gloses absentes du manuscrit *A<sup>1</sup>*. La glose \*823, citant la vie de saint Vincent, s'inscrit dans le contexte de l'exposition christianisante du mythe de l'Âge d'or; elle examine, dans une perspective tropologique, l'image du serpent tentateur conduisant l'humanité à la mort éternelle. La glose 913, également tirée de la vie de saint Vincent, évoque l'idolâtrie, le diable et le Pêché originel; elle prépare l'exposition christianisante qui suit dans l'*Ovide moralisé* (v. 923-936), où la fin de l'Âge d'or est assimilée à la sortie d'Adam et Ève du Paradis. La glose 918, renvoi bibliographique à la vie de saint Barthélemy, concerne l'exposition évhémériste de la figure de Jupiter, qui fournit le prétexte à une vive condamnation de l'idolâtrie. Enfin, la glose 976, long extrait de la vie

texte français avec son modèle latin.» Marc-René Jung, «Ovide, texte, traducteur et gloses», *op. cit.*, p. 84.

de saint Sébastien, porte sur un passage consacré à l'Âge de fer et explique la naissance de la cupidité et des crimes dans une perspective historique, tropologique et eschatologique. Le manuscrit *A<sup>1</sup>* ne présente, en commun avec les manuscrits *F*, *G<sup>1</sup>* et *G<sup>3</sup>*, qu'une seule brève citation de la vie de saint Matthieu (glose 884), dont le but n'est pas d'enrichir le texte d'un récit édifiant, mais simplement de sourcer une formule sentencieuse délivrée dans le texte français<sup>143</sup>.

Ainsi, parmi les cinq gloses faisant référence à des vies de saints, seule une brève citation sans valeur herméneutique est présente dans le manuscrit *A<sup>1</sup>*; les quatre autres gloses, conservées dans les manuscrits *F*, *G<sup>1</sup>* et *G<sup>3</sup>*, représentent un bref renvoi bibliographique et trois citations extensives. Une telle répartition, purement quantitative en apparence, révèle en réalité une différence qualitative entre le manuscrit *A<sup>1</sup>* et les manuscrits *F*, *G<sup>1</sup>* et *G<sup>3</sup>*. En effet, la nature des trois citations extensives démontre sans équivoque la valeur tropologique de l'emploi de la littérature hagiographique dans la version *x* de la glose. Par ailleurs, le recours répété aux vies de saints traduit le souci du glosateur de la version *x* de développer un discours de pédagogie chrétienne plus simple et plus concret que celui du manuscrit *A<sup>1</sup>*. En convoquant abondamment une littérature narrative très éloignée de l'aspect analytique de la littérature savante, le glosateur déploie, dans la marge des manuscrits *F*, *G<sup>1</sup>* et *G<sup>3</sup>*, une parole d'édification qui, étant à la fois attrayante et convaincante, est davantage orientée vers la pratique dévotionnelle du lecteur.

### e) Commentaires allégoriques

Le corpus recèle plusieurs gloses prenant la forme de commentaires allégoriques à valeur moralisante, qui proposent des allégorèses nouvelles, indépendantes de celles de l'*Ovide moralisé*. Ici encore, une différence quantitative se marque très nettement entre les deux versions de la glose. Nous ne trouvons qu'une seule glose commune à tous les manuscrits, mettant en garde contre le temps qui détruit tout: «Per Saturnum qui pueros suos deuorauit et destruxit intelligitur tempus [...]» (glose 597). La version *x* de la glose ne présente quant à elle pas moins de onze gloses allégoriques supplémentaires, dont quatre en latin (gloses 2878, 2917, 3785 et 4118) et sept en français (gloses 1908, 1934, 1944, \*1947, \*2737,

<sup>143</sup> Nous résumons ici de façon succincte l'analyse des cinq gloses que nous avons développée aux p. 592-595.

\*2746 et 2990). Ces commentaires portent sur la doctrine du *contemptus mundi* (gloses 1908, 1934, 1944, \*1947, 2917), sur les notions de chasteté (glose \*2737) et de charité (glose \*2746), sur les qualités de l'âme sainte (glose 2878), sur la crainte de Dieu (glose 2990), sur la condamnation de la vanité mondaine (glose 4118) ou encore sur la différence entre les vies active et contemplative (glose 3785). Bref, ces commentaires allégoriques témoignent d'une véritable explosion du discours tropologique dans la version *x* de la glose : développant les principaux thèmes du discours édifiant de l'*Ovide moralisé*, ils révèlent l'inflexion moralisante très nette du corpus dans les manuscrits *F*, *G<sup>1</sup>* et *G<sup>3</sup>*. Plus accessibles (parce qu'écrits partiellement en langue vernaculaire), didactiques, d'interprétation aisée, ces commentaires – qui facilitent parfois la lecture du texte glosé en « corrigé » ses incohérences, comme dans la fable de Phébus et Daphné<sup>144</sup> – réactualisent puissamment, au sein de la glose, le projet primordial de l'*Ovide moralisé* : l'édification des laïcs.

#### f) Rubriques françaises

La présence de rubriques françaises dans la marge des manuscrits *F*, *G<sup>1</sup>* et *G<sup>3</sup>* constitue une spécificité très remarquable de la version *x* de la glose. C'est là une différence massive en termes de volume textuel, puisque nous ne comptons pas moins de 106 rubriques au total dans nos trois manuscrits (72 dans *F*, *G<sup>1</sup>* et *G<sup>3</sup>*; 30 dans *F* et *G<sup>1</sup>*; 4 dans *G<sup>3</sup>*), soit, au regard des 4300 vers du premier livre de l'*Ovide moralisé*, une rubrique tous les 40 vers en moyenne, contre zéro rubrique dans le manuscrit *A<sup>1</sup>*. Le long passage consacré aux figures d'Io, Argus, Pan et Syrinx dans l'*Ovide moralisé* (v. 3408-3796) fournit un exemple paroxystique de la façon dont la glose des manuscrits *F*, *G<sup>1</sup>* et *G<sup>3</sup>* multiplie les rubriques marginales, tendant à accompagner la fable dans ses mouvements narratifs les plus détaillés. Ainsi, tout au long des 389 vers de cette fable, expositions exclues donc, ce ne sont pas moins de 45 gloses ou grappes de gloses – rubriques françaises et citations des *Métamorphoses* mêlées –, soit une glose tous les neuf vers en moyenne, qui marquent un balisage très précis du récit mythologique.

L'emploi d'un riche système de rubriques françaises nous semble constituer l'indice d'une triple intention propre au glosateur de la version *x* :

<sup>144</sup> Cf. p. 645-647.

la volonté, d'abord, de vernaculariser la glose afin de la rendre plus accessible au lecteur non latiniste<sup>145</sup>; le souhait, ensuite, de porter une attention toute particulière au texte, et plus spécialement au contenu diégétique de la fable, en mettant cette dernière en valeur par rapport aux expositions, qui représentent pourtant un volume textuel plus important dans l'*Ovide moralisé*; l'ambition, enfin, de rendre le manuscrit plus facile à consulter, à parcourir et à manipuler. En effet, à l'instar des tables conservées dans certains manuscrits de l'*Ovide moralisé* et d'autres systèmes d'organisation paratextuelle volontiers considérés comme caractéristiques des livres-outils<sup>146</sup>, la présence de ces rubriques suggère la possibilité d'une pratique de lecture fragmentaire et sélective du texte, en dépit du fait que ce dernier forme une œuvre suivie conçue pour une lecture continue<sup>147</sup>. Ce phénomène, qui témoigne d'un intérêt aigu pour la fable, est totalement absent du manuscrit A<sup>1</sup>.

### g) Renvois bibliographiques

La version *x* de la glose présente une série d'annotations qui, absentes du manuscrit A<sup>1</sup>, ne constituent pas des citations textuelles proprement dites, mais bien des renvois bibliographiques (signalés par des mots tels que *vide*, *iuxta*, *idem ad*; voir le tableau ci-dessous). Mis à part le cas des textes hautement canoniques (dont on peut supposer que la mémoire du

<sup>145</sup> Signalons, de manière anecdotique, que cette tendance à la vernacularisation des rubriques s'accroît encore à mesure que l'on progresse chronologiquement dans la tradition manuscrite. Ainsi, la glose 515 présente la rubrique suivante dans la version *x*: « La fable de Saturne qui fu roys de Crete et de sa femme Cibelle qui ot filz .s. Jupiter, Neptune et Pluton, et une fille, Juno. » L'abréviation *.s.* pour *scilicet* dans les manuscrits *F* (fol. 4va) et *G*<sup>1</sup> devient « c'est assavoir » dans le manuscrit *G*<sup>3</sup>, plus tardif.

<sup>146</sup> Sur la distinction entre livres-objets et livres-outils, voir: Céline Van Hoorebeeck, « Du livre au lire. Lectures et lecteurs à l'épreuve des catégorisations sociales », *op. cit.*, p. 129.

<sup>147</sup> Marylène Possamaï-Pérez l'a prouvé de deux façons: d'une part, elle a montré que la progression entre les différents types de lecture allégorique, oscillant entre « relais sensibles » (lectures historiques et naturalistes) très graduels et « sauts herméneutiques » plus abrupts, avait été savamment dosée par l'auteur de l'*Ovide moralisé*; d'autre part, elle a souligné le fait que les relais sensibles et les formules de transition tendaient à se raréfier au fil des livres, ce qui suggère que l'auteur de l'*Ovide moralisé*, considérant son lecteur comme désormais aguerris, s'autorisait un passage plus rapide au sens spirituel vers la fin de son ouvrage. Cf. Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé*, *op. cit.*, p. 365-379 et 639-648.

lecteur puisse suffire à en mobiliser le souvenir), ces annotations tendent à impliquer la possibilité d'un accès, plus ou moins aisé, aux textes auxquels elles font référence – sans quoi la glose ne présenterait guère d'intérêt pour son utilisateur. La présence de ces renvois semble donc témoigner du fait que la version *x* de la glose a été conçue en vue de la consultation au sein d'une bibliothèque ou d'un cabinet de lecture.

Tableau n° 12 – Renvois bibliographiques dans la version *x* de la glose

Glose	Manuscrits	Renvoi bibliographique
918	<i>F, G<sup>1</sup>, G<sup>3</sup></i>	Vide etiam in legenda beati Bartholomei de Astaroth
1519	<i>G<sup>3</sup></i>	Id. ad Philippen. 11°
1568	<i>F, G<sup>1</sup>, G<sup>3</sup></i>	Esopus de lupo et agno
1756	<i>F</i> (fol. 11ra)	Gen. xx°
1765	<i>G<sup>3</sup></i>	Iuuenalis Satira
1851	<i>F, G<sup>1</sup>, G<sup>3</sup></i>	Iuxta illud Iob
2139	<i>F, G<sup>1</sup>, G<sup>3</sup></i>	Gen. vii°
3372	<i>F, G<sup>1</sup>, G<sup>3</sup></i>	Tullius in libro de uera amicitia

Les manuscrits *F*, *G<sup>1</sup>* et *G<sup>3</sup>* pourraient ainsi avoir fait l'objet d'un mode de consommation spécifique, c'est-à-dire un accès direct, oculaire et individuel du lecteur au texte, en lieu et place de l'accès oral et collectif, réalisé par l'intermédiaire du *clerc lisant*, dont nous avons précédemment formulé l'hypothèse. Michèle Perret a montré que, dès la fin du XIII<sup>e</sup> et surtout à partir du début du XIV<sup>e</sup> siècle, dans les romans et les chroniques en prose, un « système de localisation spatiale » (*ici*) se substituait progressivement, dans la voix du narrateur, à l'ancien « système de localisation temporelle » (*or*), à mesure que les pratiques de lecture oculaire se répandaient et que le livre s'imposait donc comme « un nouvel espace où établir la relation de communication entre l'auteur et son public »<sup>148</sup>. Florence Bouchet résume ainsi :

Alors que la lecture à haute voix installait l'auditeur dans la durée de la performance, le lecteur oculaire s'assimile plutôt à un voyageur qui explore l'espace de la page. [...] La page manuscrite se présente

<sup>148</sup> Michèle Perret, « De l'espace romanesque à la matérialité du livre. L'espace énonciatif des premiers romans en prose », *Poétique*, 50 (1982), p. 173-182, ici p. 179.

comme un espace de mieux en mieux balisé pour l'exploration visuelle du lecteur, qu'il s'agit de faciliter, à mesure que grossit le lectorat oculaire<sup>149</sup>.

Il semble que le résultat de cette évolution soit comparable à l'emploi des mots *uide* et *iuxta* dans les renvois bibliographiques de la version *x* de la glose. De même que les rubriques françaises servent de table des matières au fil du texte et permettent non seulement le repérage aisé d'un passage précis de l'*Ovide moralisé*, mais aussi la lecture rapide de l'œuvre dans son intégralité, les citations des *Métamorphoses* et les renvois bibliographiques, puisqu'ils supposent la consultation en parallèle d'autres ouvrages, suggèrent l'émergence de pratiques de lecture, voire d'étude, personnelle. Ce n'est là, bien entendu, qu'une hypothèse qu'il s'agit de considérer avec la plus grande prudence, mais il se pourrait bien que, entre la version de la glose conservée dans le manuscrit *A<sup>1</sup>* et la version *x* conservée dans les manuscrits *F*, *G<sup>1</sup>* et *G<sup>3</sup>*, il existe une différence relative au rapport physique du lecteur au livre : dans la première version, la glose servirait essentiellement de support à l'oralisation, alors que dans la seconde, elle fournirait un balisage visuel destiné à la lecture silencieuse du texte.

#### h) Citations d'Ovide

La version *x* de la glose présente trois références à l'œuvre d'Ovide, *Métamorphoses* exclues, qui n'apparaissent pas dans le manuscrit *A<sup>1</sup>* : une citation des *Remedia amoris* (glose 839) et une citation, donnée deux fois à une centaine de vers d'intervalle, de l'*Ars amatoria* (gloses 3889, \*4012). La première citation fait écho au passage de l'*Ovide moralisé* dans lequel est décrite la naissance des saisons ; quant à la seconde, elle fournit, en regard des expositions évhémériste et morale d'Io, un éclairage sur un point de mythologie comparée. La différence entre ces citations, propres aux manuscrits *F*, *G<sup>1</sup>* et *G<sup>3</sup>*, et la référence au *De vetula* du pseudo-Ovide, commune à tout le corpus, est claire : alors que celle-ci porte sur une question proprement théologique (à savoir l'affirmation de l'unicité divine, contre le polythéisme païen) et s'inscrit donc parfaitement dans l'inspiration originelle de la glose, celles-là traduisent l'attrait du

<sup>149</sup> Florence Bouchet, « Les cinq sens du lecteur médiéval », dans *L'Univers du livre médiéval. Substance, lettre, signe*, éd. Karin Ueltschi, Paris, Champion, 2014, p. 289-305, ici p. 291-292.

glosateur de la version *x* pour les questions de cosmogonie et de mythologie païennes. À l'instar de l'attention portée à l'hypotexte de l'*Ovide moralisé* et à son intégrité, la présence de ces trois citations, destinées à placer le texte français – et donc, à travers lui, les *Métamorphoses* – dans un réseau d'échos intertextuels, démontre un intérêt remarquable du glosateur pour Ovide en tant qu'*auctoritas*, considéré comme le concepteur d'une œuvre à la fois cohérente et complète.

### *i) Annotations explicatives et commentaires mythologiques*

L'attention du glosateur de la version *x* pour la fable ovidienne se double donc, on l'a dit, d'une curiosité marquée pour la mythologie antique. Outre les citations des *Remedia amoris* et de l'*Ars amatoria* que nous venons d'évoquer, citons les gloses 3700 «Pan estoit dieu aux pastours» et 4039 «Quidam dicunt quod Ladon fit lupa», qui fournissent au lecteur des éléments d'information mythologique complémentaires, en français et en latin. La glose \*3450 donne la citation d'une source mythographique (que l'éditeur n'a pas pu identifier) concordant avec le texte de l'*Ovide moralisé*. Quant à la glose 705 citant Macrobe, nous avons rappelé plus haut qu'elle portait sur les figures mythologiques de Jupiter et Junon. L'attention au savoir mythologique est donc manifestement plus forte dans les manuscrits *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> que dans le manuscrit *A*<sup>1</sup>.

Signalons encore, pour terminer, la glose 2622 «C'est assavoir pechié contre nature», destinée à expliciter la tournure «filz de desfiance» employée dans le texte français, dont nous avons précédemment rappelé qu'il s'agissait du calque vernaculaire d'une formulation technique utilisée par le troisième concile du Latran (1179) pour désigner les homosexuels, en référence à l'épisode biblique de la destruction de Sodome. La présence d'une telle glose explicative démontre une intention didactique plus affirmée dans les manuscrits *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup>, qui concorde avec l'emploi abondant de la langue vernaculaire dans la version *x* de la glose.

### **La glose et la réception médiévale de l'*Ovide moralisé***

Dans les pages précédentes, nous avons formulé l'hypothèse d'une réception double de l'*Ovide moralisé* pour décrire le fait que ce texte était, dans sa version glosée, lu selon toute vraisemblance par deux publics distincts de lecteurs, cléricaux et laïques – une hypothèse permettant d'expliquer la présence d'une glose latine dans des manuscrits princiers. Il

s'agissait donc de décrire une double réception considérée en synchronie. Il semble pourtant qu'on puisse également observer deux réceptions distinctes dans la diachronie, dont l'état des gloses conservées dans le manuscrit *A<sup>1</sup>* d'une part et dans les manuscrits *F*, *G<sup>1</sup>* et *G<sup>3</sup>* d'autre part porterait la trace. Ainsi, l'évolution du corpus des gloses offrirait le témoignage d'une évolution dans la réception de l'*Ovide moralisé* au cours du xiv<sup>e</sup> siècle: alors que, dans le manuscrit *A<sup>1</sup>*, l'espace marginal appartient en propre au clerc, il commence, dans les manuscrits de la version *x*, à être investi également par le lecteur laïque. La marge de l'*Ovide moralisé* devient dès lors une zone de partage – à mi-chemin entre la cohabitation et la négociation – entre le monde clérical et le monde laïque.

### *Les deux versions de la glose, entre lecture savante et vulgarisation*

Dans l'ensemble des manuscrits, la glose constitue manifestement un exercice savant témoignant de l'intérêt clérical pour une œuvre vernaculaire. Cependant, au terme d'un examen exhaustif du corpus par type de glose, nous devons constater que la glose conservée dans les manuscrits *F*, *G<sup>1</sup>* et *G<sup>3</sup>* est, pour le dire en un mot, généralement plus «simple» que la glose conservée dans le manuscrit *A<sup>1</sup>*. Résumons les critères sur lesquels nous fondons notre appréciation: moins de gloses pour les lieux glosés communs, et des gloses généralement plus courtes; des gloses en langue française; des gloses moins techniques, dans lesquelles la théologie et les sciences naturelles sont moins représentées; une attention quasiment hégémonique pour la dimension tropologique et la valeur édifiante du texte glosé; un intérêt particulier pour l'aspect narratif du texte et pour la matière mythologique. Ce sont là autant d'éléments qui nous autorisent à caractériser la version *x* comme un état de la glose moins complexe que celui qui nous a été transmis par le manuscrit *A<sup>1</sup>*. De l'une à l'autre des deux branches de la tradition manuscrite, le centre de gravité de la glose glisse donc du pôle clérical vers le pôle laïque: alors que le corpus du manuscrit *A<sup>1</sup>*, mâtiné d'influences scolastiques, semble destiné en propre à un public clérical et parfaitement inaccessible aux *illitterati*, la version des manuscrits *F*, *G<sup>1</sup>* et *G<sup>3</sup>*, manifestement conçue avec l'intention de rendre le propos plus explicite, se révèle orientée davantage vers un public aristocratique d'expression vernaculaire.

En effet, le manuscrit *A<sup>1</sup>* présente une glose savante, rédigée exclusivement en latin, faisant un usage abondant des sources universitaires et

apportant un éclairage technique sur le texte vernaculaire. La glose du manuscrit *A*<sup>1</sup> témoigne donc d'une forme d'inclination « scientifique » chez les lecteurs de l'*Ovide moralisé*, que Bernard Ribémont a utilement mise en lumière par ailleurs, mais dont nous estimons que, influencé sans doute par son domaine d'expertise, il a trop restrictivement défini le champ en cherchant à l'assimiler à l'intérêt pour la littérature encyclopédique<sup>150</sup>. En effet, l'inclination « scientifique » du glosateur se traduit non seulement par un intérêt pour les « sciences naturelles » (comme en témoignent les gloses portant sur la cosmogonie, sur les quatre éléments, sur les planètes, etc.), mais aussi par un intérêt technique, fondé sur la compétence d'un spécialiste, pour les questions de théologie et d'histoire biblique (comme en témoignent les gloses portant sur l'Incarnation, la nature des anges ou la figure de Tubal-Caïn, etc.). Théologie et « choses de la nature » : tels sont donc les deux domaines d'intérêt privilégiés par l'inclination « scientifique » que nous observons dans le chef du glosateur de la version conservée par le manuscrit *A*<sup>1</sup>. Cette attention particulière aux données techniques abordées dans l'*Ovide moralisé* n'empêche pas, pour autant, que la glose s'inscrive en même temps dans une perspective tropologique claire et exploite pleinement le potentiel édifiant du texte vernaculaire. Il convient en effet d'observer – nous y reviendrons plus loin – qu'au sein du manuscrit *A*<sup>1</sup>, les gloses « scientifiques » ou théologiques côtoient les commentaires moralisants, et que l'inclination « scientifique » n'est pas incompatible avec l'intention édifiante du glosateur.

Les manuscrits *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> présentent, quant à eux, une glose « vulgarisée », au sens moderne du terme, de rédaction bilingue, qui puise dans des traités universitaires aussi bien que dans des sources plus générales, qui privilégie un éclairage tropologique et édifiant sur le texte vernaculaire, et témoigne d'un intérêt particulier du glosateur pour la fable mythologique. Ceci n'empêche pas le glosateur de la version *x* d'avoir pris en considération un certain nombre de questions théologiques – en limitant,

<sup>150</sup> Cf. Bernard Ribémont, « L'*Ovide moralisé* et la tradition encyclopédique médiévale », *op. cit.* Voir aussi : *Id.*, « La "cosmogonie" de l'*Ovide moralisé* », *op. cit.*, p. 180, où il nous semble que l'auteur donne une vision plus riche de l'aspect « scientifique » de l'*Ovide moralisé*, en soulignant la dualité scientifique – théologique : « Mais notre poète va de fait au-delà de l'*integumentum* en proposant aussi, en même temps que l'actualisation d'une vérité scientifique et théologique, l'*exemplum* et l'image poétique en puissance, dont la réception de l'*Ovide moralisé* montre qu'elle a pu s'actualiser. »

le cas échéant, l'abondance des références données dans le manuscrit *A'* –, ni de s'être ponctuellement intéressé aux « choses naturelles » ; il faut néanmoins remarquer que la curiosité du glosateur porte alors strictement sur des figures mythologiques, et que cela doit sans doute être expliqué par l'attrait global du public – des lecteurs de l'*Ovide moralisé* en particulier – pour la mythologie, qui ne cesse de croître en France dans le courant du xiv<sup>e</sup> siècle. De la génération de Guillaume de Machaut à celle de Jean Froissart, la place de la mythologie a en effet considérablement changé dans la poésie française :

Les deux auteurs sont séparés par une génération [...] La différence la plus visible est l'importance que prend chez ce dernier [Froissart] la mythologie. Elle n'est plus un simple répertoire d'*exempla* ; ses figures – dont Vénus constitue depuis longtemps le précurseur – concurrencent efficacement les personnifications<sup>151</sup>.

Cet état de fait se manifeste, au sein de nos manuscrits, par la forme particulière qu'y revêt la glose, en particulier par la présence abondante d'un système de rubriques françaises autorisant la lecture fragmentaire, qui indiquent que les lecteurs tendent à considérer l'*Ovide moralisé* comme un recueil mythologique. On sait en effet que les poètes français ont lu et employé l'*Ovide moralisé* comme un « réservoir [...] de fables »<sup>152</sup>, une « somme mythologique »<sup>153</sup>, dans laquelle ils ont abondamment puisé des exemples, et par laquelle ils ont connu les mythes ovidiens plutôt que par les *Métamorphoses*<sup>154</sup>. Qu'il suffise de citer les noms de Guillaume de Machaut<sup>155</sup>,

<sup>151</sup> Armand Strubel, « *Grant senefiance a* », *op. cit.*, p. 268.

<sup>152</sup> Marc-René Jung, « Ovide, texte, traducteur et gloses », *op. cit.*, p. 76.

<sup>153</sup> Cf. Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé*, *op. cit.*, p. 256-262.

<sup>154</sup> « Tous les poètes des xiv<sup>e</sup> et xv<sup>e</sup> siècles le connaissaient bien, et l'ont utilisé comme une véritable traduction des *Métamorphoses* d'Ovide. » Francine Mora, Marylène Possamaï-Pérez, Thomas Städtler, *et al.*, « *Ab ovo* », *op. cit.*, p. 122.

<sup>155</sup> Antoine Thomas, « Guillaume de Machaut et l'*Ovide moralisé* », *Romania*, 41 (1912), p. 382-400 ; Cornelis De Boer, « Guillaume de Machaut et l'*Ovide moralisé* », *Romania*, 43 (1914), p. 335-352 ; « *Ovide moralisé* », éd. Cornelis De Boer, *op. cit.*, t. 1, p. 28-43 ; Richard Trachsler, « Cent sénateurs, neuf soleils et un songe. Encore sur Machaut, la Sibylle et le chaînon manquant », *Romania*, 116 (1998), p. 188-214.

Jean Froissart, Eustache Deschamps<sup>156</sup>, Christine de Pizan<sup>157</sup>, mais aussi Geoffrey Chaucer en Angleterre<sup>158</sup>, pour mesurer le rôle joué par l'*Ovide moralisé* dans la vogue mythologique qui fait florès au xiv<sup>e</sup> siècle. La consultation du texte à des fins informatives justifie à la fois la volonté de le doter d'un système efficace d'organisation paratextuelle et celle de le gloser et de le commenter, afin d'en faire une véritable encyclopédie mythologique vernaculaire<sup>159</sup>. Dès lors, l'intérêt soutenu pour les *Métamorphoses* et pour la fable mythologique dont fait preuve le glosateur de la version x – qui se traduit également dans le programme iconographique<sup>160</sup> des manuscrits *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> – doit être considéré à la lumière des évolutions historiquement attestées dans la réception de l'*Ovide moralisé*.

### *La version x de la glose, témoignage de l'évolution des goûts des lecteurs de l'Ovide moralisé*

Il est généralement admis que l'étude de la tradition manuscrite de l'*Ovide moralisé* et de ses mises en prose, considérée dans la diachronie,

<sup>156</sup> « *Ovide moralisé* », éd. Cornelis De Boer, *op. cit.*, t. I, p. 42, n. 2.

<sup>157</sup> Judith L. Kellogg, « Transforming Ovid. The Metamorphosis of Female Authority », dans *Christine de Pizan and the Categories of Difference*, éd. Marilyn Desmond, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998, p. 181-194.

<sup>158</sup> John L. Lowes, « Chaucer and the *Ovide moralisé* », *Publications of the Modern Language Association*, 33 (1918), p. 302-335; Sanford B. Meech, « Chaucer and the *Ovide moralisé*. A further study », *Publications of the Modern Language Association*, 46 (1931), p. 182-204; Bernard L. Witlieb, « Chaucer and the *Ovide moralisé* », *Notes and Queries*, 215 (1970), p. 202-207; Alastair J. Minnis, « A note on Chaucer and the *Ovide moralisé* », *Medium Ævum*, 48 (1979), p. 254-257.

<sup>159</sup> Cf. Bernard Ribémont, « L'*Ovide moralisé* et la tradition encyclopédique médiévale », *op. cit.*, § 9-11.

<sup>160</sup> L'illustration des manuscrits *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> subit en effet l'influence du *De formis figurisque deorum*, introduction mythographique de l'*Ovidius moralizatus* de Pierre Bersuire, dans laquelle on trouve « la description détaillée de dix-sept dieux antiques, suivie d'un commentaire moralisateur affublant chacun d'attributs divers. Elle génère spontanément une iconographie assez caricaturale, mais pérenne, du Panthéon païen, sous la forme d'une galerie de "portraits" qui furent progressivement absorbés par les copies illustrées de l'*Ovide moralisé*, jusqu'à en constituer parfois au xv<sup>e</sup> siècle la totalité du programme illustré. » Marianne Besseyre et Véronique Rouchon Mouilleron, « Présentation codicologique et iconologique des manuscrits », *op. cit.*, p. 94. Rappelons que, dans le manuscrit *G*<sup>3</sup>, l'*Ovide moralisé* est précédé de l'adaptation française du *De formis figurisque deorum*.

permet d'observer deux tendances contradictoires dans la réception de l'œuvre au long des deux derniers siècles du Moyen Âge : une inclination spirituelle – qui voit l'attention des lecteurs se porter sur la valeur religieuse du texte –, et une inclination fictionnelle – dans laquelle l'attention des lecteurs se trouve concentrée sur son contenu mythologique. Marc-René Jung écrit :

Nous possédons ainsi, dès le *xiv<sup>e</sup>* siècle, deux types de textes : des *Ovides moralisés* proprement dits, avec des allégories, et des *Fables d'Ovide*, avec des commentaires de type historique et moral, mais sans allégories chrétiennes<sup>161</sup>.

Parmi les représentants de l'inclination fictionnelle, la critique compte d'abord les manuscrits *B*, *Z<sup>3</sup>* et *Z<sup>4</sup>*, respectivement composés autour de 1390, 1400 et 1390-1410, qui conservent des versions de l'*Ovide moralisé* dont les allégories spirituelles ont été supprimées<sup>162</sup>. Marc-René Jung écrit, au sujet de la version du texte conservée dans les manuscrits *Z<sup>3</sup>* et *Z<sup>4</sup>* :

Cette édition a été faite dans un esprit parfaitement laïque, aux deux sens du terme : elle élimine, d'un côté, toutes les allégories chrétiennes, et, de l'autre côté, elle ne doit rien à la *clergie*. Si le rédacteur a retenu les faits humains, il n'a rien d'un humaniste qui serait aller (*sic*) voir les textes latins, d'Ovide ou d'autres auteurs<sup>163</sup>.

<sup>161</sup> Marc-René Jung, « Ovide, texte, traducteur et gloses », *op. cit.*, p. 79.

<sup>162</sup> Les études sur la tradition textuelle ont démontré que ces témoins enregistraient deux projets rédactionnels distincts : alors que le manuscrit *B* présente une version simplement abrégée de l'*Ovide moralisé*, les manuscrits *Z<sup>3</sup>* et *Z<sup>4</sup>* en conservent une version plus profondément remaniée, caractérisée entre autres par l'interversion et l'interpolation de segments textuels. Sur ces manuscrits, voir : Mattia Cavagna, Massimiliano Gaggero et Yan Greub, « La tradition manuscrite de l'*Ovide moralisé*. Prolégomènes à une nouvelle édition », *Romania*, 132 (2014), p. 176-213 ; Laura Endress et Richard Trachsler, « Économie et allégorie. Notule à propos des manuscrits *Z* de l'*Ovide moralisé* », *Medioevo Romano*, 39 (2015), p. 350-366 ; Craig Baker et Massimiliano Gaggero, « Tradition textuelle et choix du manuscrit de base », dans *L'Ovide moralisé. Livre 1, op. cit.*, t. 1, p. 132-159 ; Prunelle Deleville, « Une réécriture de l'*Ovide moralisé*. Les copies de la famille *Z* », dans *Ovidius explanatus, op. cit.*, p. 205-218 ; Irene Reginato, « Notes sur les modèles de la rédaction *Z* de l'*Ovide moralisé* », *op. cit.* ; Prunelle Deleville, *Métamorphose des Métamorphoses. Édition critique et étude littéraire des manuscrits *Z* de l'Ovide moralisé*, thèse de doctorat, Université Lumière-Lyon 2 et Université de Genève, 2019.

<sup>163</sup> Marc-René Jung, « Les éditions manuscrites de l'*Ovide moralisé* », *op. cit.*, p. 274.

Signalons également la seconde mise en prose de l'*Ovide moralisé*, dite « mise en prose bourguignonne », composée vers 1470 à l'instigation probable de Louis de Bruges et largement expurgée, elle aussi, des allégories spirituelles de la version vulgate<sup>164</sup> :

La prose brugeoise de l'*Ovide moralisé* [...] offre une version profane des *Métamorphoses*, un recueil de fables destiné à un public laïc, dans lequel le commentaire allégorique a presque entièrement disparu. [...] Le manuscrit BnF français 137, composé pour Louis de Bruges, renforce, par son illustration, cette lecture du texte. Rien n'est fait pour gommer le paganisme. Les métamorphoses sont abondamment illustrées, la violence et l'érotisme du texte sont renforcés par l'image. Malgré le cadre chrétien, peu d'éléments subsistent, dans cette mythologie illustrée, d'une lecture chrétienne d'Ovide<sup>165</sup>.

Ainsi, les représentants de l'inclination fictionnelle dans la réception de l'*Ovide moralisé* tendent à la « démoralisation » du texte et à la mise en valeur de la fable et de son contenu mythologique. À l'inverse, les témoins de l'inclination spirituelle se caractérisent par une attention à la valeur chrétienne du texte, c'est-à-dire au discours allégorique. Outre l'ensemble des manuscrits de la version vulgate de l'*Ovide moralisé* – dans lesquels les allégories spirituelles ont simplement été conservées –, il faut mentionner les diverses versions « remoralisées » de l'*Ovide moralisé*, à savoir les manuscrits Z<sup>1</sup> et Z<sup>2</sup> d'une part<sup>166</sup>, et l'*editio princeps* de Colard Mansion d'autre

<sup>164</sup> Cf. *Id.*, « *Ovide Metamorphose* en prose (Bruges, vers 1475) », dans *A l'heure encore de mon écrire. Aspects de la littérature de Bourgogne sous Philippe le Bon et Charles le Téméraire*, numéro thématique dirigé par Claude Thiry, *Lettres romanes*, n° hors-série (1997), p. 99-115; Stefania Cerrito, « L'*Ovide moralisé* mis en prose à la cour de Bourgogne », dans *Mettre en prose aux XIV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles*, éd. Maria Colombo Timelli, Barbara Ferrari et Anne Schoysman, Turnhout, Brepols, 2010, p. 109-117; *Id.*, « La réception du texte. Les mises en prose », dans *L'Ovide moralisé. Livre 1, op. cit.*, 2018, t. 1, p. 236-266, ici p. 246-252.

<sup>165</sup> Laurence Harf-Lancner et Maud Pérez-Simon, « Une lecture profane de l'*Ovide moralisé*. Le manuscrit BnF français 137 : une mythologie illustrée », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 30 (2015), p. 167-196, ici p. 196.

<sup>166</sup> Réfutant la solution la plus économique selon laquelle les manuscrits Z<sup>3</sup> et Z<sup>4</sup> représenteraient un état postérieur par rapport aux manuscrits Z<sup>1</sup> et Z<sup>2</sup>, Laura Endress et Richard Trachsler ont récemment démontré que l'absence des moralisations était une spécificité originaire de la famille Z et que les moralisations avaient donc été réintroduites dans les manuscrits Z<sup>1-2</sup>. Cf. Laura Endress et Richard Trachsler, « Économie et allégorie », *op. cit.*

part<sup>167</sup>, dans lesquelles les allégories spirituelles ont été réintroduites, voire de nouvelles allégories ont été ajoutées.

La glose des manuscrits *F*, *G<sup>1</sup>* et *G<sup>3</sup>* ne trouve guère sa place dans le modèle fictionnel *vs* spirituel de la réception de l'*Ovide moralisé*. Certes, par l'attention qu'elle porte à la fable, à la matière mythologique, à l'hypotexte et à l'intertexte ovidiens, la version *x* de la glose s'inscrit clairement dans le pôle de l'inclination fictionnelle. Elle témoigne ainsi d'une forme de respect accru pour l'œuvre antique<sup>168</sup>, semblable à celui qui se manifeste dans les versions remaniées de l'*Ovide moralisé* conservées dans les manuscrits *B*, *Z<sup>3</sup>* et *Z<sup>4</sup>*. Le remanieur de la version du manuscrit *Z<sup>3</sup>* revendique en effet de concentrer le propos du texte sur la fable mythologique :

La fable ai pris tant seulement.  
 Ou je prens tel entendement  
 Comme il me plaist, ce me souffist.  
 Ovide mesmes, qui les fist,  
 N'i entendi pas tel sens, sans dombte,  
 Com la legorie nous note<sup>169</sup>.

Le remanieur écarte donc l'allégorèse chrétienne de la fable sous prétexte qu'elle trahit l'*intentio* de l'auteur antique : il tranche ainsi radicalement avec l'esprit de l'*Ovide moralisé*, qui s'inscrit dans la grande tradition, héritée du XII<sup>e</sup> siècle, du commentaire scolastique et des *accessus* aux

<sup>167</sup> Publiée à Bruges en mai 1484, l'*editio princeps* de l'*Ovide moralisé* fournit le texte de la mise en prose bourguignonne (lu dans le témoin de Paris, Bibliothèque nationale de France, français 137), enrichi de nouvelles allégories chrétiennes que Mansion écrit en puisant essentiellement dans la première rédaction avignonnaise de l'*Ovidius moralizatus* de Pierre Bersuire. Pour une étude des modalités de traduction et d'insertion des gloses bersuiriennes dans le texte en prose pour les fables d'Io et de Pasiphaé, voir : Stefania Cerrito, « Les gloses aux fables d'Ovide dans les *Métamorphoses* en français de Colard Mansion (Bruges, 1484) », *Le français préclassique 1500-1650*, 19 (2017), p. 69-84.

<sup>168</sup> Les manuscrits *G<sup>1</sup>* et *G<sup>3</sup>* comportent, au-delà du premier livre que nous étudions, des annotations marginales destinées à signaler les interpolations de l'auteur de l'*Ovide moralisé* par rapport aux *Métamorphoses* : « Note cy que la narration de ceste fable n'est pas proprement selon Ovide » (à côté de iv, v. 1149, dans le manuscrit *G<sup>3</sup>*), « Ovide se passe brièvement de ceste fable et en fait po de mention » (à côté de ix, v. 1455, dans le manuscrit *G<sup>1</sup>*). Cité dans : Marc-René Jung, « Ovide, texte, traducteur et gloses », *op. cit.*, p. 83-87.

<sup>169</sup> xv, v. 5-10, ajoutés après le v. 2556 dans le manuscrit *Z<sup>3</sup>*. Cité dans : *Ibid.*, p. 92.

auteurs païens<sup>170</sup>. En inscrivant sa lecture dans la tendance à l'inclination fictionnelle, le glosateur de la version *x* paraît répondre – au moins partiellement – aux mêmes désirs de lecture que ceux que le remanieur de la version du manuscrit *Z*<sup>3</sup> prétend satisfaire :

Aus rudes mesmes, qui le sans  
N'entendent pas, sont il plaisans,  
Car la matiere est delitable  
Et plaisant a oïr la fable<sup>171</sup>.

Ainsi, le plaisir de la fable est désormais assumé, et le *délict* que procure la lecture est revendiqué :

Sans renier la valeur de la glose, l'auteur souligne que la fable a une valeur en soi, qui est dans sa fonction poétique et esthétique. Si le sens caché est trop difficile à découvrir, le lecteur peut profiter de la beauté de ce chef-d'œuvre de la poésie de tous les temps. L'allégorie n'étant pas d'ailleurs dans l'*intentio* d'Ovide, la *delectatio* est réaffirmée comme fonction primaire de l'œuvre ovidienne<sup>172</sup>.

<sup>170</sup> « Ovide, Virgile, Horace, appartenaient à ces hommes comme leur bien propre; ils n'étaient pas un bien étranger auquel on se réfère, que l'on cite avec révérence, – et avec référence. On se reconnaissait le droit de les plier aux usages, aux besoins réels d'une culture vivante. On citait librement chacun de ces auteurs, même à peu près, même de mémoire, même sans référence; l'important n'était pas ce qu'il avait dit et avait voulu dire, ce qu'il avait pu dire en son temps et dans son milieu, mais ce qu'on trouvait en lui quand on était un chrétien du x<sup>e</sup> ou du xii<sup>e</sup> siècle. À ces textes païens, on demandait une sagesse qu'on y découvrait parce qu'on la possédait en soi, et qu'ils illustraient: ils continuaient de vivre en leurs lecteurs, d'alimenter leur désir de sagesse, leurs aspirations morales. Par la méthode de l'*accessus*, on avait mis les auteurs de l'antiquité à la portée et au service d'hommes qui vivaient dans un milieu entièrement différent du leur, mais qui ne se résignaient pas à n'en posséder qu'une connaissance livresque et érudite. On les avait réellement, selon le mot de Rhaban Maur, "convertis" au christianisme. » Dom Jean Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge* [1957], 2<sup>e</sup> éd., Paris, Cerf, 1975, p. 116.

<sup>171</sup> xv, v. 21-24, ajoutés après le v. 2556 dans le manuscrit *Z*<sup>3</sup>. Cité dans: Marc-René Jung, « Ovide, texte, traducteur et gloses », *op. cit.*, p. 92.

<sup>172</sup> Stefania Cerrito, « Entre Ovide et *Ovide moralisé*: la variance des traductions des *Métamorphoses* au Moyen Âge et à la Renaissance », dans *Le texte médiéval. De la variante à la récréation*, éd. Anne Salamon, Anne Rochebouet et Cécile Le Cornec Rochelois, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2012, p. 159-172, ici p. 167. Au sujet de la réécriture des manuscrits *Z*<sup>3</sup> et *Z*<sup>4</sup>, Prunelle Deleville écrit encore: « Les *Métamorphoses* ne sont plus un réservoir d'exemples illustrant le

Caractérisée par un attrait plus marqué pour la fable ovidienne, l'intention du glosateur de la version *x* est, de ce point de vue, semblable à l'esprit des versions «démoralisées» de l'*Ovide moralisé* conservées dans les manuscrits *B*, *Z*<sup>3</sup> et *Z*<sup>4</sup>.

Cependant, la version *x* de la glose correspond très exactement aussi au pôle de l'inclination spirituelle: ajoutant à la version vulgate de l'*Ovide moralisé*, riche de toutes ses allégories, une importante quantité de nouvelles allégories historiques, morales et spirituelles, elle témoigne en effet d'un esprit religieux radicalement opposé à l'esprit «laïque» des manuscrits *Z*<sup>3</sup> et *Z*<sup>4</sup> comme à l'esprit «profane» de la mise en prose bourguignonne<sup>173</sup>. À l'encontre des tentatives d'expurgation mythologique conduites par les auteurs de ces textes, qui entendent débarrasser la fable de son commentaire chrétien afin de la lire pour elle-même – entreprise que, du reste et à son corps défendant sans aucun doute, l'auteur de l'*Ovide moralisé* tendait à favoriser par le principe même de l'alternance des sections narratives et exégétiques<sup>174</sup> –, la glose introduit le commentaire allégorique au cœur du récit, directement face à celui-ci dans la marge, lisible en synchronie avec la fable, et impose ainsi au lecteur un lien très fort entre le mythe païen et la vérité chrétienne. À ce titre, les manuscrits glosés constituent la trace d'une réception à la fois fictionnelle et spirituelle de l'*Ovide moralisé*: l'étude de la glose prouve non seulement que ces deux pôles ne s'excluent pas l'un l'autre, mais encore qu'il convient de cesser même de les considérer en termes d'opposition<sup>175</sup>. En d'autres mots,

---

dogme et la morale chrétienne. Par cette adaptation du xv<sup>e</sup> siècle, l'*Ovide moralisé* s'éloigne d'une œuvre spirituelle pour se rapprocher d'un conte exemplaire, illustrant une morale sociale.» Prunelle Deleville, «Une réécriture de l'*Ovide moralisé*», *op. cit.*, p. 213-214.

<sup>173</sup> Remarquons que la glose de la version *x* témoigne par ailleurs d'une forme d'esprit «humaniste» qui s'oppose aussi au second sens du terme *laïque* que Marc-René Jung emploie pour décrire l'esprit des manuscrits *Z*<sup>3</sup> et *Z*<sup>4</sup>.

<sup>174</sup> «Les moralisations forment chacune une unité, faisant suite à l'énoncé de la fable, unité qui peut fonctionner de manière indépendante.» Bernard Ribémont, «L'*Ovide moralisé* et la tradition encyclopédique médiévale», *op. cit.*, § 38. Ce principe est appliqué tout au long de l'*Ovide moralisé*, sauf au quinzième et dernier livre, où la traduction de l'intégralité du livre des *Métamorphoses* (v. 1-2308) est suivie des moralisations (v. 2309-7428) et d'un épilogue (v. 7429-7548).

<sup>175</sup> C'est contre l'opposition excessive des réceptions fictionnelle et spirituelle que Stefania Cerrito s'inscrit déjà en faux, écrivant au sujet de la mise en prose bourguignonne: «À partir de Fausto Ghisalberti, l'élimination des commentaires

l'examen des manuscrits *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> impose de nuancer la fracture que Marc-René Jung suggérait entre les *Ovides moralisés* et les *Fables d'Ovide* : par l'interaction spécifique du texte vernaculaire et de la glose bilingue, nos manuscrits conservent une version essentiellement hybride du texte, à la fois pleinement spirituelle et fortement fictionnelle, que nous pourrions appeler, en paraphrasant le critique, des *Fables d'Ovide moralisées*.

Notre enquête fournit un indice important pour la datation de la version *x* de la glose. Par l'attention pour la fable mythologique qu'elle partage avec la version « démoralisée » de l'*Ovide moralisé*, la version *x* peut en effet être raisonnablement considérée comme à peu près contemporaine des manuscrits *B*, *Z*<sup>3</sup> et *Z*<sup>4</sup> (datés de 1390 à 1410). Ces deux remaniements témoignent de l'émergence d'un goût nouveau pour les livres et les « belles-lettres » chez certains *illitterati* des cours princières de la seconde moitié du xiv<sup>e</sup> siècle, caractérisé par un respect plus marqué pour l'œuvre originale, une inclination plus assumée vers le plaisir de la lecture et le souci d'un accès plus aisé et immédiat du lectorat laïque au texte. Ceci nous autorise donc à situer approximativement la composition de la version *x* dans les dernières années du xiv<sup>e</sup> siècle – cette hypothèse étant par ailleurs parfaitement cohérente avec la datation de son plus ancien témoin, à savoir le manuscrit *G*<sup>1</sup>, situé aux alentours de 1400 par les éditeurs de l'*Ovide moralisé*<sup>176</sup>.

Une telle datation, basse dans le siècle, se trouve par ailleurs consolidée à la lumière des différences que nous avons relevées entre la glose du manuscrit *A*<sup>1</sup>, largement perméable aux savoirs et interrogations philosophico-théologiques, et la version *x*, davantage orientée vers des considérations d'ordre pastoral tenant à la valeur catéchétique du texte.

---

typologiques et anagogiques a été interprétée comme la volonté du prosateur de relire l'*Ovide moralisé* dans une perspective laïque, ce qui serait en contradiction aussi bien avec l'iconographie du manuscrit – surtout le magnifique frontispice qui pose la prose sous l'égide de Dieu créateur – qu'avec le profil de Louis qui fut un homme vivement attaché au christianisme. Je crois avoir montré ailleurs que l'interprétation évhémériste du mythe antique qu'on lit dans la prose en est une lecture de matrice chrétienne, car elle le dépouille de toute valeur théologique.» Stefania Cerrito, «La réception du texte. Les mises en prose», *op. cit.*, p. 250, n. 413.

<sup>176</sup> Rappelons que le manuscrit *F*, récemment découvert par Laura Endress (Université de Zurich), n'a pas encore fait l'objet d'une tentative de datation précise.

En effet, le corpus témoigne du glissement d'une glose technique et scolastique à une glose moralisante et édifiante, qui semble cohérent avec l'esprit général du temps et nous invite donc à considérer la version  $x$  de la glose comme plus tardive que la version du manuscrit  $A^1$  : il correspond d'une part à l'évolution des études de théologie à l'Université de Paris dans le courant du XIV<sup>e</sup> siècle, où la théologie spéculative cède le pas à une théologie morale et pratique<sup>177</sup>, et répond d'autre part à l'aspiration première d'une génération de lecteurs qui, troublés par la Guerre de Cent Ans, le Grand Schisme, le souvenir de la Grande Peste, et inquiets de leur salut, tendent à rechercher dans les livres les voies qui les y mèneront<sup>178</sup>.

### *Vers un raffinement du modèle de la réception médiévale de l'Ovide moralisé*

La conclusion de notre étude est double : le remaniement de la version  $x$  de la glose correspond aux tendances historiques de la réception de l'*Ovide moralisé*, mais, en même temps, le modèle fictionnel *vs* spirituel se trouve démenti par notre corpus et doit donc être raffiné. En effet, la cohabitation des inclinations fictionnelle et spirituelle dans la glose des manuscrits  $F$ ,  $G^1$  et  $G^3$  prouve le fait que l'attention portée à la fable mythologique ne doit pas être nécessairement interprétée comme un désintéret pour la dimension spirituelle du texte, et donc comme une laïcisation de sa réception.

Nous proposons dès lors d'abandonner le modèle binaire fictionnel *vs* spirituel de la réception médiévale de l'*Ovide moralisé*, et de situer les deux versions de la glose dans un système triangulaire, où les trois pôles scientifique – spirituel – fictionnel, sans s'exclure mutuellement, tendent à se joindre deux à deux : la glose du manuscrit  $A^1$  est caractérisée par l'association des inclinations scientifique et spirituelle, alors que la glose des manuscrits  $F$ ,  $G^1$  et  $G^3$  se définit par l'union des inclinations fictionnelle et spirituelle. Dans ce système ternaire, le pôle spirituel est donc commun à tous les témoins de notre corpus : contrairement à la

<sup>177</sup> Cf. p. 53-65.

<sup>178</sup> Le remaniement des gloses s'inscrirait dès lors dans la logique d'un texte tel que le *Songe de Pestilence* (1379), au sujet duquel Armand Strubel note : « L'œuvre participe de la morosité d'une génération que l'épidémie et la guerre incitent à la mélancolie. » Armand Strubel, « *Grant senefiance a* », *op. cit.*, p. 214.

proposition formulée par Marc-René Jung, la distinction ne se joue pas entre les inclinations spirituelle et fictionnelle, mais entre les inclinations scientifique et fictionnelle, c'est-à-dire entre une glose destinée à un public clérical, latiniste et savant, et une glose destinée à un public laïque, non ou peu latiniste, et intéressé à des matières vulgarisées. Ainsi, les deux publics de la glose partagent un intérêt commun pour les questions édifiantes et morales – ce qui concorde évidemment avec l'intention fondamentale de l'auteur de l'*Ovide moralisé*, dont l'ouvrage, en prenant prétexte de la lecture allégorique des *Métamorphoses*, constitue un texte d'édification chrétienne. Le public clérical semble quant à lui également intéressé, dans la lecture du texte vernaculaire, par une série de questions techniques – ce qui est conforme à la qualité sociale et culturelle des milieux dans lesquels l'*Ovide moralisé* a été écrit et dans lesquels l'existence de la glose prouve qu'il a été lu, à savoir des milieux cléricaux, scolastiques et universitaires, familiers de la lecture d'éditions glosées et commentées des *Métamorphoses*. Enfin, le public laïque paraît intéressé par une série de questions relatives à la matière mythologique – ce qui correspond à l'évolution des goûts de certains lecteurs de l'*Ovide moralisé* dans le courant du xiv<sup>e</sup> siècle, qui trouvent dans le texte une excellente source de connaissance de la mythologie romaine.

Il semble donc, au vu de la relation entre le degré de complexité conceptuelle des gloses et leur répartition linguistique, que l'importance de l'inclination scientifique soit inversement proportionnelle à l'implication de première main des laïcs dans le processus de réception de l'*Ovide moralisé*, et qu'à l'inverse, le poids de l'inclination fictionnelle soit directement proportionnel à leur implication. En d'autres mots, si les clercs sont bien entendu toujours à l'œuvre dans la tâche de confection de la glose, on peut supposer qu'ils sont les seuls utilisateurs de la glose à inclination scientifique (intégralement rédigée en latin), à l'exclusion des laïcs – qui ne se trouvent intégrés qu'en seconde main à sa réception, par le truchement de la phase d'oralisation réalisée par le *clerc lisant*. En revanche, il est possible que les clercs partagent avec les laïcs l'usage de la glose à inclination fictionnelle, comme paraît en témoigner la vernacularisation à laquelle a été soumise la glose des manuscrits *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup>. Ainsi, plus la glose s'intéresse à la fable, plus l'hypothèse de sa double destination – à la fois laïque et cléricale – est crédible, et plus la marge de l'*Ovide moralisé* devient potentiellement une zone de partage entre les lecteurs laïques et cléricaux. En résumé, le corpus évolue d'une glose strictement cléricale

dans le manuscrit *A*<sup>1</sup> – composée par des clercs, pour des clercs (satire contre les clercs et correction du clergé) ou, par l'intermédiaire du *clerc lisant*, pour des laïcs (édification religieuse) – à une glose toujours soumise au contrôle clérical dans les manuscrits *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup>, mais davantage orientée vers les goûts, intérêts, aspirations et exigences de l'aristocratie laïque.

Nos conclusions méritent toutefois d'être considérées avec prudence : la frontière entre les publics, entre les usages propres à des lecteurs particuliers a pu n'être pas aussi étanche que notre propos le laisserait à penser. Il est d'ailleurs légitime de nous demander si l'aristocratie ne pourrait pas finir par accéder seule au texte de l'*Ovide moralisé* et à ses gloses, sans l'intermédiaire du *clerc lisant* : à mesure que les pratiques de lecture individuelle entrent dans les mœurs et que les compétences en latin des lecteurs *illitterati* semblent augmenter<sup>179</sup>, l'hypothèse d'un accès direct et autonome du lecteur laïque au texte *et* à sa glose gagne en crédibilité dans le courant du xiv<sup>e</sup> et surtout au xv<sup>e</sup> siècle. En effet, les princes avides de livres et de lettres auxquels s'adressent les textes français des deux derniers siècles du Moyen Âge à partir de l'avènement des Valois – Louis d'Orléans, Philippe le Bon<sup>180</sup>, René d'Anjou parmi d'autres – sont des lecteurs avertis, sans doute peu ou prou latinistes, qui sont possiblement en mesure de tirer seuls profit d'une glose latine simplifiée et largement vernacularisée, au cœur de manuscrits marqués par la volonté de rendre l'approche du texte plus aisée pour les laïcs. S'ils le font, c'est peut-être silencieusement, dans une relation intime au manuscrit, au sein de leur librairie ou de

<sup>179</sup> Cf. p. 71-75. Il faut rappeler que les données au sujet de la *litteratio* laïque sont non seulement rares, mais surtout délicates à interpréter, et que les historiens et sociolinguistes ne sont donc pas unanimes à reconnaître un accès croissant des laïcs à la langue latine.

<sup>180</sup> Étudiant la traduction française de la *Vie de Christine l'Admirable* de Thomas de Cantimpré, Anne-Françoise Leurquin-Labie constate un décalage entre la servilité de la traduction et la copie soignée du texte dans un manuscrit de luxe. Elle en déduit que son commanditaire, le duc de Bourgogne Philippe le Bon, connaissait sans doute suffisamment de latin pour goûter le caractère hybride, « latinisant » de cette *translation*, sur le plan lexical aussi bien que syntaxique. Cf. Anne-Françoise Leurquin-Labie, « “Voy doncques o liseur a quans mault nous sommes obligiez.” La traduction de la *Vie de Christine l'Admirable* de Thomas de Cantimpré », dans *Approches du bilinguisme latin-français au Moyen Âge*, éd. Stéphanie Le Briz et Géraldine Veysseyre, *op. cit.*, p. 99-166.

leur cabinet de lecture<sup>181</sup>, dans une perspective de lecture critique, voire d'étude digne d'un esprit proprement humaniste – de là les marqueurs du type *vide* et les renvois bibliographiques présents dans la glose, qui supposent l'accès à d'autres livres; de là également les innombrables citations des *Métamorphoses* résonnant comme autant d'invitations adressées au lecteur à s'aventurer dans le texte d'Ovide, guidé par la translation de l'*Ovide moralisé*, sorte de traduction juxtalinéaire facilitant la navigation à vue dans le texte latin. Le cas de Jean de Berry est très éclairant à cet égard. On sait en effet que le duc a possédé trois copies de l'*Ovide moralisé* dans sa bibliothèque<sup>182</sup>. Or, deux de ces exemplaires sont les manuscrits *B* (version «démoralisée») et *G<sup>1</sup>* (version vulgate glosée), et Marianne Beyeysse et Véronique Rouchon Mouilleron estiment que la troisième copie pourrait être le manuscrit *E<sup>2</sup>* (version vulgate)<sup>183</sup>. En d'autres mots, Jean de Berry apparaît comme un lecteur polyvalent, dont la bibliothèque, conservant l'*Ovide moralisé* dans des versions plus ou moins savantes, tend à prouver que différents types de lecture (récréative, spirituelle, scientifique, etc.) peuvent cohabiter chez le même individu. Ce fait, fascinant en soi, contribue à rappeler combien l'*Ovide moralisé* et ses gloses fournissent un cas d'étude particulièrement intéressant, à travers lequel observer, dans toute sa complexité, le laboratoire d'écriture, de transmission et de réception d'un texte médiéval du xiv<sup>e</sup> au xvi<sup>e</sup> siècle.

\*  
\* \*

La glose à l'*Ovide moralisé* constitue un corpus polymorphe, destiné à des publics distincts. Elle est d'abord adressée – de façon indiscutable – aux

<sup>181</sup> Sur l'apparition, dès la fin du xiv<sup>e</sup> siècle dans les milieux princiers, à partir du milieu du xv<sup>e</sup> siècle dans les milieux nobiliaires, de pièces dédiées à la conservation des livres, à la lecture et à l'écriture dans les résidences aristocratiques, voir: Sarah Fourcade, «Lire et écrire au château à la fin du Moyen Âge: les espaces de l'étude dans les résidences de la noblesse laïque», dans *Lire, danser et chanter au château. La culture châtelaine, XIII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, éd. Jean-Marie Cauchies, Marie Henrion et Philippe Bragard, Turnhout, Brepols, 2016, p. 75-90.

<sup>182</sup> Jules Guiffrey, *Inventaire de Jean, duc de Berry: 1401-1416*, Paris, Leroux, 1894-1896, vol. 1, n° 859, 873 et 914.

<sup>183</sup> Cf. Marianne Besseyre et Véronique Rouchon Mouilleron, «Description des manuscrits», *op. cit.*, p. 25, 47 et 50.

clercs : à usage interne, elle appuie peut-être un programme de réforme des frères mineurs, dans le contexte des dissensions hérétiques que connaît l'ordre franciscain ; à usage externe, elle soutient la satire contre les clercs et la correction du clergé séculier, à la suite des attaques répétées dont l'ordre fait l'objet depuis le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle ; à usage polémique enfin, elle fournit un répertoire d'arguments exploitables dans le cadre des controverses ayant opposé les franciscains à leurs adversaires doctrinaux. La glose est également adressée – de même que le texte qu'elle accompagne – aux laïcs, dont nous avons supposé qu'ils n'y accèdent pas directement, mais par l'intermédiaire de l'activité d'oralisation du *clerc lisant*, lequel fait usage du texte et de ses *marginalia* pour instruire et édifier son auditoire aristocratique. Enfin, la glose est remaniée à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle : désormais moins intéressée aux données « scientifiques » du texte, orientée davantage vers le plaisir de la fable tout en continuant à mettre en exergue sa valeur morale et spirituelle, elle semble témoigner de l'évolution du goût de certains lecteurs de l'*Ovide moralisé*, désireux d'un accès plus immédiat à la matière mythologique qu'il recèle. De manière générale, les gloses à l'*Ovide moralisé*, en ce qu'elles constituent des annotations savantes consignées dans des manuscrits d'apparat, traduisent le caractère hybride d'un texte en transition, partagé entre les clercs, travaillant dans les bibliothèques au service de l'édification du prince, et le prince lui-même, soucieux d'affirmer sa domination sur le savoir et nourrissant le dessein politique de s'afficher en consommateur culturel de premier plan.

## CONCLUSION

### DES LIVRES ENTRE LES MAINS DES ILLETTRÉS?

La résistance des clercs à la réception laïque des textes  
au début du XIV<sup>e</sup> siècle

Le remaniement du *Roman de Fauvel* et les gloses à l'*Ovide moralisé* ont pour point commun de traduire non seulement l'ancrage de leurs auteurs respectifs dans l'actualité de la société française du début du XIV<sup>e</sup> siècle, mais aussi leur attention très marquée à l'influence favorable de la vertu individuelle et collective dans le corps social. Les deux textes déploient en effet une triple intention, satirique, didactique et édifiante, à destination de la haute aristocratie laïque, détentrice des rênes du pouvoir : les auteurs de notre corpus partagent la volonté de corriger, instruire et édifier leurs lecteurs afin de les guider sur la voie du bien, dans le sillage du *flectere ad bonum* de la rhétorique antique.

Ces trois intentions trouvent chacune une motivation précise : d'abord, le sentiment que le royaume de France est en crise et que les mœurs contemporaines sont corrompues provoque le déploiement du registre satirique dans les textes du corpus ; ensuite, alors que la montée d'un nouveau souverain sur le trône fournit à l'auteur du *Roman de Fauvel* le prétexte à une *admonitio* royale, les menaces pesant sur l'ordre franciscain expliquent la rédaction de l'*Ovide moralisé*, ouvrage de vulgarisation et de promotion de la doctrine des frères mineurs ; enfin, la piété de nos auteurs et leur conviction que la foi offre une échappatoire aux tourments du temps justifient la dimension édifiante de leurs textes. Ainsi, le salut politique et spirituel du peuple chrétien passe à la fois par la correction des mœurs dévoyées, l'acquisition du savoir et la vivification de la foi.

Pourtant, l'ambition éducative des clercs n'est pas inconditionnelle. Au contraire, une réticence paraît se faire jour chez eux – à l'instar de celle dont témoignent les discours de Richard de Bury ou Raoul de Presles<sup>1</sup>. Le *Roman de Fauvel* et l'*Ovide moralisé* sont en effet tous deux marqués par une contradiction forte entre la destination laïque du texte français et l'inaccessibilité aux illettrés des éléments en latin qui y ont été introduits, gloses et pièces musicales : une part du texte adressé au destinataire laïque lui échappe *ipso facto*, parce qu'il ne maîtrise pas la langue dans laquelle elle est rédigée. Tout en désirant instruire leurs lecteurs, les auteurs de notre corpus semblent ainsi paradoxalement s'opposer à la propagation non contrôlée de leurs textes dans les cercles nobiliaires et vouloir réserver pour eux-mêmes la prérogative d'un accès libre à l'écrit. Ce faisant, ils prétendent conserver la maîtrise de la diffusion du savoir clérical auprès du public aristocratique.

## LE BILINGUISME ET LA RÉSISTANCE CULTURELLE DES CLERCS

Pourquoi un clerc voudrait-il empêcher, au début du xiv<sup>e</sup> siècle, l'accès autonome d'un laïc au texte qu'il a écrit ? Cette question s'inscrit au cœur de la problématique du bilinguisme – la maîtrise du latin constituant par excellence la signature sociologique du clerc lettré par opposition au laïc illettré. Or, dans le contexte d'une situation de bilinguisme mature dans la société française de la fin du Moyen Âge – où le prestige politique, intellectuel et culturel de la langue vernaculaire s'est très amplement accru, jusqu'à rivaliser avec le latin pour de nombreux emplois nobles du langage<sup>2</sup> –, la sélection de la langue latine ou française pour parler ou écrire obéit à des enjeux culturels et idéologiques qu'il est possible d'analyser<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Cf. p. 109-125.

<sup>2</sup> Ouvrant ainsi la voie à ce que Christiane Deluz a appelé la « nouvelle clergie », caractérisée par la maîtrise d'un savoir livresque en langue vernaculaire, et invalidant donc, au moins partiellement, la correspondance traditionnelle entre les oppositions lettré *vs* illettré et latinophone *vs* non latinophone. Cf. Christiane Deluz, « Quelques aspects de la nouvelle clergie dans la société des xiv<sup>e</sup> et xv<sup>e</sup> siècles », *Senefiance*, 37 (1995), p. 133-148.

<sup>3</sup> « Le choix de la langue, pour des individus maîtrisant de mieux en mieux le double registre vernaculaire et latin (pour ne pas parler ici de la renaissance encore timide et essentiellement italienne du grec), relevait désormais de

Nous proposons donc d'interpréter la réticence des auteurs de notre corpus comme l'expression d'une forme de malaise que les clercs, impuissants à y occuper la position qu'ils estiment mériter, ressentent au sein de la société française sous le règne des derniers Capétiens. Tout au long du *xiv<sup>e</sup>* siècle, le pouvoir royal et la haute aristocratie s'efforcent en effet de mettre les clercs sous tutelle : sous l'impulsion pionnière de Philippe le Bel – premier roi autour duquel commence à s'articuler un système d'administration centralisée destiné à succéder à l'organisation féodale du Moyen Âge central –, la mainmise des détenteurs du pouvoir sur les gens de savoir ne cesse de s'accroître. Désireux de s'ériger en « roi de langues »<sup>4</sup> afin de légitimer son gouvernement, le monarque s'entoure de lettrés, professionnalise son administration, entreprend une politique active en faveur des lettres et nourrit ainsi le projet de mettre la science des clercs au service de la monstration d'un pouvoir éclairé. À l'aube du *xv<sup>e</sup>* siècle, cette situation débouchera sur une forme d'asservissement des clercs, qui, mis en position de dépendance symbolique, financière et culturelle, se trouveront réduits à la fonction de serviteurs et de sujets du prince<sup>5</sup>.

### Éduquer et duper

Certains clercs paraissent pourtant vouloir résister à cette ambition aristocratique nouvelle. Gravitant, en qualité de notaires ou de confesseurs, dans les orbites du pouvoir politique, animés par la conviction très forte de leur supériorité intellectuelle et de l'utilité de la science au bon gouvernement du royaume, ils nourrissent un double dessein : d'une part, jouer un rôle dans la conduite des affaires publiques – quoiqu'ils n'y aient nul titre et ne détiennent aucun pouvoir effectif – en écrivant pour conseiller

---

stratégies de plus en plus fines : au souci de l'efficacité politique et de l'affirmation linguistique du sentiment national continuaient à s'opposer l'attachement à l'universalisme chrétien et culturel dont le latin était le garant, en même temps que la revendication identitaire de ceux que leurs études et leurs goûts poussaient à se constituer en castes professionnelles. À mesure qu'il perdait de sa légitimité culturelle, le latin, toujours très puissamment soutenu par l'Église et l'école, voyait croître sa valeur comme signe de reconnaissance sociale et élément constitutif de l'ordre établi. Le latin restait la langue de la mémoire.» Jacques Verger, *Les gens de savoir dans l'Europe de la fin du Moyen Âge*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, PUF, 1997, p. 17.

<sup>4</sup> Benoît Grévin, *Le parchemin des cieux. Essai sur le Moyen Âge du langage*, Paris, Seuil, 2012, p. 105-111.

<sup>5</sup> Cf. p. 101-109.

et influencer le prince; d'autre part, négocier les modalités de la relation qu'ils entretiennent avec les autorités laïques en s'efforçant de préserver un espace d'indépendance du savoir par rapport au pouvoir. Dans cette perspective, nous formulons donc l'hypothèse que le bilinguisme de notre corpus symbolise la réaction des clercs aux modifications du rapport de force entre *chevalerie* et *clergie* observables dans la société française à partir du début du xiv<sup>e</sup> siècle: au sein d'une cour où le pouvoir, incarné dans le corps monarchique, prétend s'offrir aux regards, les clercs refusent d'être réduits à la fonction de simples faire-valoir du roi et affirment non seulement leur primauté culturelle sur l'aristocratie, mais aussi l'importance de leur rôle pour éclairer et guider le prince.

En effet, face à l'aspiration hégémonique des détenteurs du pouvoir, les clercs semblent adopter deux attitudes distinctes: *éduquer* et *duper*, c'est-à-dire soit épouser l'ambition du prince en saisissant l'occasion de cette promiscuité nouvelle pour l'instruire, le conseiller et tenter de guider son action par l'intermédiaire du texte conçu comme un support d'enseignement, soit, au contraire, refuser l'ambition du prince en déniaut à ce dernier, par la mise en exergue intentionnelle de son infériorité intellectuelle, la capacité à assimiler profitablement le savoir possédé en propre par les clercs et utile au bon gouvernement. Ces deux attitudes s'actualisent par excellence dans la rédaction d'ouvrages linguistiquement hybrides. En effet, l'emploi du bilinguisme remplit deux fonctions principales: d'une part, grâce au prestige culturel attaché à la langue latine, il vise à renforcer l'autorité de l'écrivain et concourt ainsi à légitimer sa voix, soit afin d'*éduquer* le lecteur laïque en secondant l'ambition didactique du texte, soit afin de le *duper* en soulignant la supériorité intellectuelle des clercs lettrés; d'autre part, du fait du caractère exclusif de la langue latine, l'emploi du bilinguisme sert à construire l'hermétisme du texte et permet ainsi de conserver l'écrit sous le contrôle des clercs, soit afin de *duper* le lecteur laïque en introduisant délibérément dans le texte des discours qu'il ne comprend pas, soit afin de *éduquer* en garantissant, par l'imposition du clerc comme médiateur de l'information livresque, la bonne interprétation du texte et donc sa pleine utilité.

Dans le *Roman de Fauvel* remanié, les sections latines introduites dans le texte français concourent d'abord à la construction de l'autorité intellectuelle du narrateur, clerc de chancellerie soumis au pouvoir du roi de France, et légitiment donc sa prétention à délivrer une leçon de bon gouvernement au monarque. Par ailleurs, en tant qu'indices d'une

réécriture subtile du texte original, ces interpolations confèrent au *Fauvel* une plus grande densité herméneutique et constituent les traces symboliques de la volonté de contrôle clérical sur la circulation du livre, accentuées par la mise en scène rhétorique et iconographique des pratiques de l'enseignement universitaire. En effet, le remanieur du *Fauvel* exploite le potentiel hermétique du latin dans un triple but : garantir l'utilité et la profitabilité de son enseignement ; masquer ponctuellement ses critiques les plus virulentes contre le pouvoir ; enfin et surtout, trouver, dans le sentiment de supériorité que nourrit sa maîtrise d'une langue réservée à un petit nombre d'initiés, une compensation égotique à sa situation d'assujettissement social.

Dans l'*Ovide moralisé*, les gloses latines disposées autour du texte français contribuent d'abord à augmenter l'autorité de celui-ci en l'assimilant symboliquement aux *auctoritates* latines glosées. Par ailleurs, en tant que marques de lecture laissées par un lecteur professionnel travaillant peut-être au service du prince, ces annotations constituent les traces matérielles de la volonté de contrôle clérical sur la réception du texte : employées – nous en avons formulé l'hypothèse – dans le cadre de séances de lecture commentée conduites par un *clerc lisant*, elles sont censées orienter, voire diriger l'interprétation de l'*Ovide moralisé*. En effet, en sa qualité de conseiller spirituel et politique du prince, le glosateur exploite le prestige symbolique du commentaire marginal latin dans un triple but : imposer la figure du clerc-prédicateur comme gardien et détenteur du sens, seul habilité à le décrypter, et donc proclamer sa supériorité intellectuelle ; garantir la bonne compréhension du texte par le lectorat laïque, et donc favoriser une lecture utile et profitable de l'ouvrage – en particulier à destination du prince, censé tirer profit dans sa pratique de gouvernement des enseignements moraux et spirituels qui y sont délivrés ; enfin, faire en sorte que la diffusion de l'*Ovide moralisé*, interprété conformément à la doctrine franciscaine orthodoxe, contribue à la réhabilitation de l'ordre des Frères mineurs.

Le remaniement du *Roman de Fauvel* et l'*Ovide moralisé* glosé sont ainsi marqués par une contradiction fondamentale : l'aspiration simultanée du clerc au repli sur soi et à l'ouverture au monde, l'hésitation irrésolue entre l'exclusion du laïc et son inclusion. La tentation d'ouverture se traduit dans l'intention didactique du clerc, dans son engagement pour le bien commun et sa volonté d'agir sur les esprits, qui nécessitent l'accessibilité au plus grand nombre de son texte et expliquent donc l'emploi de la

langue française: parce qu'il est intelligible par les *illitterati* et qu'il est la langue des aristocrates et des gouvernants, entre les mains desquels se trouve le sort du royaume, le choix du français, langue de la cour, s'impose comme une évidence à celui qui prétend faire entendre sa voix à la cour. À l'inverse, la séduction du repli sur soi se traduit dans la mise en exergue de la *litteratio* des clercs et dans l'affirmation péremptoire de leur supériorité intellectuelle, qui s'accomplissent par l'usage de la langue latine et par la complexification intentionnelle du texte. Le corpus peut donc être lu à deux niveaux: le niveau vernaculaire, librement et largement accessible, et le niveau latin, crypté et inaccessible aux illettrés. En même temps, cette forme d'illisibilité concorde, paradoxalement, avec l'intention didactique du clerc: elle renforce en effet l'autorité de sa voix, contribue à la légitimation de son rôle de guidance et garantit ainsi l'intégrité du savoir transmis au prince. On voit donc que, si elles sont manifestement contradictoires, les deux attitudes, *éduquer* et *duper*, n'en sont pas moins compatibles et se trouvent mêlées à des degrés divers dans chacun des textes de notre corpus.

### Des livres pour les laïcs ?

Les manuscrits conservant nos textes ont-ils été conçus, sur le plan matériel, pour être aisément et directement accessibles au lecteur laïque? Pour répondre à cette question, il est nécessaire d'examiner les éléments matériels qui tendent à inscrire le lecteur laïque dans un rapport immédiat au codex – ou, au contraire, à l'en exclure. Rappelant la coexistence, dans la Librairie de Charles V, de pratiques de lecture individuelle et collective<sup>6</sup>, Marie-Hélène Tesnière nuance l'idée selon laquelle la seule traduction en langue vernaculaire d'un texte suffirait à en permettre l'accès autonome au lecteur laïque:

Il ne suffit pas en effet que des textes écrits en latin soient traduits en français pour qu'ils soient accessibles au public aristocratique,

<sup>6</sup> «Les documents d'archives, les *Chroniques*, les textes littéraires semblent porter témoignage de deux types habituels de lecture: une lecture de consultation ou d'étude et une lecture "magistrale" en public.» Marie-Hélène Tesnière, «Les manuscrits de la Librairie de Charles V ont-ils été lus? L'enseignement des tables», dans *Les manuscrits médiévaux témoins de lectures*, éd. Catherine Croizy-Naquet, Laurence Harf-Lancner et Michelle Szkilnik, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2015, p. 47-63, ici p. 47.

selon le mode de lecture scolastique ou universitaire, c'est-à-dire de consultation et d'étude, en vue duquel ils ont été écrits. Une lecture de consultation suppose en effet que l'écriture même du manuscrit ait été envisagée pour la lecture<sup>7</sup>.

Malcolm B. Parkes souligne en effet la facilitation de l'accès des laïcs aux livres qu'a représentée l'introduction de la cursive comme écriture livresque à partir de la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, puis sa généralisation aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles :

The advantages of these developments for the pragmatic reader are obvious. Instead of having to master the difficult alphabets of the several varieties of the text hand, he could read a book in the alphabet with which he had become familiar in the course of reading and drafting documents<sup>8</sup>.

Examinant les caractéristiques matérielles d'un livre conçu spécialement pour la lecture privée des laïcs, Marie-Hélène Tesnière met en lumière le manuscrit Besançon, Bibliothèque municipale, ms. 434 : doté d'une foliation rubriquée, de titres courants et de miniatures destinées à souligner les articulations textuelles, le manuscrit est accompagné d'une « Table generale » détaillant les œuvres contenues dans le volume, ainsi que les chapitres des différentes œuvres, et renvoyant à chaque fois au numéro de folio correspondant<sup>9</sup>. Une telle table autorise à l'évidence la consultation sélective du volume, dans une approche du livre qui s'apparente à la lecture personnelle d'étude<sup>10</sup>. Dans le prologue du *Bertrand du Guesclin* en prose (version A, composée en 1387), l'auteur souligne l'utilité de la table des

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>8</sup> Malcolm B. Parkes, « The Literacy of the Laity », dans *id.*, *Scribes, Scripts and Readers. Studies in the Communication, Presentation and Dissemination of Medieval Texts*, London, Hambledon Press, 1991, p. 275-297, ici p. 285. Rappelons la définition que l'auteur donne de la *litteratio* du « pragmatic reader » : « the literacy of one who has to read or write in the course of transacting any kind of business » (p. 275).

<sup>9</sup> Marie-Hélène Tesnière, « Les manuscrits de la Librairie de Charles V ont-ils été lus? », *op. cit.*, p. 60-62.

<sup>10</sup> Cf. Géraldine Veyseyre, « Lecture linéaire ou consultation ponctuelle? Structuration du texte et apparats dans les manuscrits des *Pèlerinages* », dans *Guillaume de Digulleville. Les pèlerinages allégoriques*, éd. Frédéric Duval et Fabienne Pomel, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 315-330.

titres accompagnant le texte dans chacun des manuscrits : « Et qui voudra trouver legierement et aysiement les chapitres dudit livre sans lire tout, si regarde cy devant en la table, laquelle on trouvera comptee par nombre, et relative ou refferende auxdis chapitres »<sup>11</sup>. De manière générale, la clarté de l'organisation textuelle et la facilité d'accès à la matière font du manuscrit de Besançon un véritable « livre d'étude » à destination du roi :

Un tel manuscrit permet de comprendre que ce qu'on a appelé la « politique de traductions » du sage roi ne visait pas seulement à donner à la langue française le statut de langue savante. Associée à la recherche d'une « mise en manuscrits » particulière des textes français, elle proposait en même temps à l'aristocratie habituée à la lecture « magistrale » un mode de lecture nouveau pour elle, la lecture savante de consultation<sup>12</sup>.

Qu'en est-il donc des manuscrits de notre corpus ? Quoiqu'ils soient d'une confection luxueuse caractéristique des livres-objets, les manuscrits *A*<sup>1</sup>, *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>3</sup> de l'*Ovide moralisé* comportent pourtant des annotations marginales, c'est-à-dire des traces de lecture typiquement laissées par un lecteur professionnel dans des livres-outils<sup>13</sup> – dont l'emploi abondant des abréviations confirme d'ailleurs la destination cléricale. Une véritable fracture se dessine donc entre le texte français et les gloses latines, qui contribuent à éloigner le livre du laïc et à le rapprocher du clerc. Par

<sup>11</sup> Cité dans : Maria Colombo Timelli, « Les prologues des mises en prose, lieu d'une réflexion sur les formes entre xv<sup>e</sup> et xvi<sup>e</sup> siècle », dans *Rencontres du vers et de la prose : conscience théorique et mise en page*, éd. Catherine Croizy-Naquet et Michelle Szkilnik, Turnhout, Brepols, 2015, p. 35-48, ici p. 45.

<sup>12</sup> Marie-Hélène Tesnière, « Les manuscrits de la Librairie de Charles V ont-ils été lus ? », *op. cit.*, p. 62.

<sup>13</sup> Rappels que nous employons ici la nomenclature proposée par : Céline Van Hoorebeeck, « Du livre au lire. Lectures et lecteurs à l'épreuve des catégorisations sociales », dans *Lecteurs, lectures et groupes sociaux au Moyen Âge*, éd. Xavier Hermand, Étienne Renard et Céline Van Hoorebeeck, Turnhout, Brepols, 2014, p. 123-131, ici p. 128-129. Voir également la remarque de Marie-Hélène Tesnière : « Que les 130 manuscrits à ce jour répertoriés comme provenant de la Librairie de Charles V ne portent pas trace de ces lectures, rien d'étonnant à cela : un manuscrit français (de luxe) n'a pas le même statut que ces traités d'étude en latin, ces livres de savoir, que des clercs corrigent, annotent et commentent, pour écrire à leur tour ensuite. » Marie-Hélène Tesnière, « Les manuscrits de la Librairie de Charles V ont-ils été lus ? », *op. cit.*, p. 49.

ailleurs, les manuscrits de l'*Ovide moralisé* ne sont pas dotés de tables des matières – à l'exception notable du manuscrit A<sup>1</sup>, où la table n'a cependant été ajoutée que vers 1325, soit cinq à dix ans après la composition du codex (1315-1320) –, ce qui tend à indiquer que ces manuscrits étaient destinés à une lecture continue plutôt que ponctuelle, non d'étude mais de loisir, et donc probablement à une lecture orale et collective, conduite sous la houlette du *clerc lisant*<sup>14</sup>. Pour ce qui concerne le *Roman de Fauvel*, la caractéristique la plus remarquable du manuscrit français 146 est son format monumental :

The manuscript is large, the folios measuring 330 by 460 mm. It was once larger still, having been trimmed somewhat during binding. It is the largest by far of any of the *Fauvel* sources, and it is considerably larger than any other polyphonic musical manuscript of the thirteenth and fourteenth centuries (at least, those in codex format)<sup>15</sup>.

Les dimensions du manuscrit français 146 sont en effet très imposantes, comme le prouve la comparaison avec celles, par exemple, du manuscrit Paris, Bibl. Sainte-Geneviève, ms. 777 contenant les *Décades* de Tite-Live, haut de 455 mm, large de 310 mm, comportant 435 feuillets et désigné dans les inventaires comme le « très grant Tite-Live »<sup>16</sup>. Prenant acte de la taille exceptionnelle du manuscrit français 146, Richard et Mary Rouse formulent l'hypothèse d'un mode de conservation et de consultation particulier : « The large size of the manuscript suggests that it may thereafter have rested open on a lectern, perhaps in someone's (Gérard de Montaigu's?) hall or study, to be seen – or recited and sung from, on occasion – by the others who had been involved in its creation, when they

<sup>14</sup> Rappelons néanmoins que la version *x* de la glose à l'*Ovide moralisé*, conservée dans les manuscrits *F*, *G*<sup>1</sup> et *G*<sup>2</sup>, semble davantage orientée vers le lecteur laïque et suggère peut-être l'existence de pratiques de lecture individuelle et segmentée du texte, cf. p. 755-787.

<sup>15</sup> *Le Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chaillou de Pesstain. A Reproduction in Facsimile of the Complete Manuscript Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds français 146*, éd. Edward H. Roesner, François Avril et Nancy F. Regalado, New York, Broude, 1990, p. 5.

<sup>16</sup> Cf. Marie-Hélène Tesnière, « Les “deux livres du roi” Charles V », dans *Une histoire pour un royaume (XIV-XV siècle)*, éd. Anne-Hélène Alliro, Murielle Gaude-Ferragu, Gilles Lecuppre, et al., Paris, Perrin, 2010, p. 281-298, ici p. 287.

visited him.»<sup>17</sup> Par ailleurs, le manuscrit français 146 n'offre pas de table des matières, mais un index des pièces musicales, c'est-à-dire un outil de renvoi aux éléments qui, au sein du manuscrit, sont précisément les moins accessibles au lecteur illettré. Enfin, la graphie employée pour la copie du *Roman de Fauvel* est l'écriture de la Chancellerie, qui induit, par sa nature même, l'exclusion des laïcs<sup>18</sup>. Notons d'ailleurs que le manuscrit français 146 porte peu de traces de doigt et est conservé dans un état de grande propreté, concordant avec l'hypothèse d'un manuscrit rarement manipulé. D'un point de vue strictement codicologique, les manuscrits composant notre corpus apparaissent donc comme des livres difficilement accessibles aux laïcs et suggèrent, plutôt qu'une lecture individuelle de consultation, une lecture orale et collective, pour laquelle s'impose la figure du clerc comme intermédiaire.

### Le contrôle de l'accès au savoir

Au-delà des différences qui les distinguent manifestement, une volonté commune paraît donc unir les auteurs du *Roman de Fauvel* remanié et de l'*Ovide moralisé* glosé : filtrer l'accès du laïc au manuscrit, garder le contrôle sur l'écrit et médiatiser l'information livresque, dont la transmission est accomplie par l'intermédiaire, et donc sous la surveillance, du *clerc lisant*, ou se trouve entravée au contraire par l'obstacle sémantique

<sup>17</sup> Richard H. Rouse et Mary A. Rouse, *Manuscripts and their Makers. Commercial Book Producers in Medieval Paris, 1200-1500*, London / Turnhout, Harvey Miller, 2000, vol. 1, p. 233. Rappelons que Richard et Mary Rouse envisagent le manuscrit français 146 dans la perspective d'une double hypothèse : le manuscrit du *Roman de Fauvel* décrit dans le testament de Gérard de Montaigu est le manuscrit français 146, et le manuscrit français 146 a été composé par un groupe d'écrivains et d'intellectuels proches de la Chancellerie pour un usage interne au groupe. Cf. p. 137-143.

<sup>18</sup> «L'écriture cursive n'existe pas. Seule la cursivité, les caractéristiques qui la composent, sont une réalité qui s'impose plus ou moins au scribe, selon son entraînement, ses besoins, ses contraintes, les traits identitaires que lui (ou l'institution pour laquelle il œuvre) veut donner à ce travail de copie. C'est ainsi que naît, au tournant du XIII<sup>e</sup> et du XIV<sup>e</sup> siècle, une écriture aux origines identitaires, issue d'un cadre institutionnel, au sein de la chancellerie royale française. Créée par des clercs de Philippe le Bel dans le grand basculement "1300", elle représente à coup sûr un souci identitaire.» Paul Bertrand, *Les écritures ordinaires. Sociologie d'un temps de révolution documentaire (entre royaume de France et empire, 1250-1350)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015, p. 229.

que constitue l'hermétisme du texte. Derrière ces deux démarches, nous devinons la même ambition de mettre le livre à distance du lecteur laïque, soit qu'il s'agisse d'*éduquer* celui-ci en garantissant que le texte, lu à bon escient et correctement interprété, lui soit pleinement profitable, soit qu'il s'agisse de le *duper* en mettant en exergue son infériorité et sa dépendance intellectuelles ou, dans le cas particulier du *Roman de Fauvel*, en circonscrivant la circulation du texte à l'entre-soi exclusif et plaisant d'un cercle de lettrés.

Ainsi s'exprime la réticence des clercs à la diffusion en langue française, sans entrave ni contrôle, d'un savoir dont la possession exclusive a fondé jusque-là leur primauté culturelle, et qui, s'il se trouvait émancipé de la prérogative cléricale, ne saurait plus constituer le socle de la distinction sociale des lettrés. Le bilinguisme de notre corpus paraît traduire une forme de gêne, voire d'hostilité face aux progrès de la diffusion de la culture livresque vernaculaire dans les derniers siècles du Moyen Âge. À rebours de la généralisation de l'accès des laïcs aux manuscrits, le *Roman de Fauvel* interpolé et l'*Ovide moralisé* glosé constituent les traces d'une résistance cléricale à la mainmise croissante du prince sur l'écrit et le savoir. Révélant la nostalgie d'un entre-soi perdu où l'usage des livres était réservé au petit nombre des clercs dotés du bagage culturel nécessaire à leur décryptage consciencieux, le bilinguisme du corpus inscrit, par l'intermédiaire de la «glose» musicale ou des gloses textuelles, le discours des textes originaux dans un réseau sémantique extrêmement complexe, et célèbre ainsi la mémoire d'une pratique savante et particulièrement discriminante de la lecture.

Ces deux foyers de résistance, quoique distincts dans leur forme, leur intention et leur ancrage idéologique, partagent une même conviction de la supériorité du clerc et de l'utilité de son rôle au service du royaume et du peuple chrétien. Dans l'évolution d'une littérature cléricale qui passe du giron de l'Université au XIII<sup>e</sup> siècle à celui de la cour dans le courant du XIV<sup>e</sup> siècle – c'est-à-dire d'une situation de relatif affranchissement par rapport aux autorités extérieures à une condition d'assujettissement au pouvoir civil –, les clercs poursuivent l'ambition de protéger l'autonomie du savoir par rapport au pouvoir et de négocier un espace d'indépendance afin de soustraire leur activité intellectuelle au contrôle de ceux qui sont appelés à devenir leurs nouveaux maîtres. Sous la surface d'œuvres linguistiquement hybrides, se révèlent les champs de force d'une dynamique sociale et culturelle de négociation entre les prérogatives du clerc et les ambitions du prince.

## LE ROMAN DE LA ROSE ET L'ORIGINE UNIVERSITAIRE DES CLERCS

Les ambitions d'autonomie culturelle et d'influence politique des auteurs de notre corpus, respectivement fondées sur la conviction de leur supériorité intellectuelle et la conscience de l'utilité du savoir dans l'exercice du pouvoir, semblent représenter un héritage direct de leur formation universitaire, qui les unit et les singularise tout à la fois. De ce point de vue, leurs attitudes distinctes par rapport au *Roman de la Rose* sont emblématiques de ce qui les sépare idéologiquement, et fournissent donc un terrain d'analyse précieux.

### Le clerc, lecteur du *Roman de la Rose*

Les liens du *Roman de Fauvel* au *Roman de la Rose* sont connus. Outre une référence explicite à la figure de Faux-Semblant<sup>19</sup>, de nombreux échos au chef-d'œuvre de Jean de Meun émaillent la fable allégorique du cheval roux. Pierre-Yves Badel a exploré ces liens intertextuels du point de vue du fond essentiellement, s'intéressant à la question de l'influence idéologique de la *Rose* sur le *Fauvel*<sup>20</sup>. Il a ainsi noté que le *Roman de la Rose* sert d'autorité générale : Hypocrisie et Faux-Semblant symbolisent l'hypocrisie religieuse, tandis que les Mendians sont attaqués dans le *Fauvel* sans représenter, comme dans la *Rose*, une cible spécifique. C'est d'ailleurs, souligne le critique, à propos des seigneurs laïques que la figure de Faux-Semblant est citée au premier livre : « Manifestement, ce que Gervais a retenu du *Roman de la Rose*, c'est moins les accusations précises portées contre les Mendians qu'une rhétorique. C'est la *frequentatio* de Jean de Meun qu'il imite dans son portrait d'Ypocrisie. »<sup>21</sup> Pierre-Yves Badel remarque que

<sup>19</sup> « Faus Semblant se sist pres de li / Mais de ceste ne de celi / Ne vous veil faire greigneur prose / Car en eus nul bien ne repose. / Et qui en veult savoir la glose / Si voist au romans de la rose. » (v. 1629-1634)

<sup>20</sup> Pierre-Yves Badel, *Le Roman de la Rose au XIV<sup>e</sup> siècle. Étude de la réception de l'œuvre*, Genève, Droz, 1980, p. 212-220.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 213. Nous serions enclin à nuancer l'analyse de Pierre-Yves Badel puisqu'aux vers 1611-1628, la description d'Hypocrisie est spécifiquement associée à une attaque contre les Mendians, considérés comme les plus éminents représentants de l'hypocrisie. Le *Roman de Fauvel* exploite donc bien les mêmes griefs contre les Mendians que ceux du *Roman de la Rose*.

l'imitation du *Roman de la Rose* est plus marquée dans le second livre du *Fauvel* que dans le premier, et que les deux textes partagent une série de conceptions philosophiques et idéologiques – assez répandues, à vrai dire – sur Fortune, la richesse ou l'influence des astres sur les destinées humaines et la question du libre-arbitre. L'auteur conclut donc :

S'il n'y a pas d'expressions littérales communes à Jean de Meun et à Gervais, il est incontestable que le *Roman de la Rose* a été présent à la pensée de l'auteur de *Fauvel*, qu'il a voulu rivaliser avec lui et opposer à la longue confession de Nature le discours de Fortune. Gervais du Bus apparaît comme un exemple de ces lecteurs du *Roman de la Rose* qui n'en ont pas subi servilement l'influence<sup>22</sup>.

Kevin Brownlee a quant à lui étudié les liens formels unissant le *Roman de Fauvel* et le *Roman de la Rose*<sup>23</sup>. Mettant en valeur cinq passages-clés du *Fauvel* remanié (la présentation des auteurs au f. 23v, le « prologue » à l'interpolation des Noces de Fauvel au f. 30v, les rubriques « Ci retourne l'auteur a sa matire [...] » et « Ci parle l'auteur » au f. 36v, l'ouverture du récit des Joutes en « clerjais » au f. 38r, et l'épilogue du texte au f. 45r), le critique considère que la réécriture du *Roman de Fauvel* subit l'influence de la continuation du *Roman de la Rose* par Jean de Meun :

In this context, Chaillou's project involves a privileged status for the *Roman de la Rose* as model text, with regard to Chaillou's highly self-conscious deployment of the literary processes that both generate and structure Jean de Meun's transformative rewriting of Guillaume de Lorris<sup>24</sup>.

La filiation du *Roman de Fauvel* remanié avec la continuation de Jean de Meun dépasse largement, à notre avis, la question de la forme et l'élaboration de la figure de l'auteur<sup>25</sup>. Il nous semble qu'il y a une véri-

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>23</sup> Kevin Brownlee, « Authorial Self-Representation and Literary Models in the Roman de Fauvel », dans *Fauvel Studies. Allegory, Chronicle, Music, and Image in Paris, Bibliothèque Nationale de France, MS Français 146*, éd. Margaret Bent et Andrew Wathey, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 73-103.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>25</sup> Sur l'influence de la figure du dieu Amour élaborée dans le *Roman de la Rose*, voir : Margherita Lecco, *Les lais du Roman de Fauvel. Lyrisme d'amour, lyrisme carnavalesque*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 82-85.

table parenté idéologique entre, d'une part, la façon dont Jean de Meun s'est emparé du *Roman de la Rose* original et l'a détourné pour offrir une réflexion critique sur la courtoisie et, d'autre part, la méthode du remanieur du *Fauvel* consistant à intégrer à son texte des pièces musicales de la lyrique courtoise pour en alimenter la mise en question critique<sup>26</sup>. Ainsi, la condamnation de la lyrique courtoise et de l'éthique de la *fin'amor* portée par le remanieur du manuscrit français 146 ne paraît pas étrangère au travail de Jean de Meun, remanieur ou glosateur, en même temps que continuateur, du texte de Guillaume de Lorris et qui porte, lui aussi, un regard critique sur l'amour courtois. Cette parfaite compatibilité idéologique entre le *Roman de Fauvel* et le *Roman de la Rose* ne saurait manquer de retenir notre attention : elle nous conduit – de même que la célébration allègre des plaisirs du vin au f. 45r du manuscrit français 146 – à confirmer l'inscription du remanieur du *Fauvel* dans l'héritage de la littérature « universitaire » et, en particulier, dans celui de Jean de Meun, « le représentant le plus exemplaire d'une longue lignée de clercs [...] pour qui le savoir est impensable sans l'acquiescement aux joies les plus "terrestres" de l'existence. »<sup>27</sup>

Les liens de l'*Ovide moralisé* au *Roman de la Rose* sont plus ambigus. Ayant détaillé un certain nombre de références à Faux-Semblant dans l'*Ovide moralisé*, Pierre-Yves Badel conclut :

De ces brèves mentions que conclure, sinon qu'en tout état de cause Faux Semblant n'est pas le moins du monde associé aux Mendiants ? Au reste, la lecture de l'*Ovide moralisé*, ouvrage peut-être d'un frère mineur, nous a convaincu qu'il n'y a guère de points communs entre cette œuvre et le *Roman de la Rose*. L'adaptation que Jean de Meun avait faite d'épisodes ovidiens n'a pas influencé le moralisateur. Ses gloses touchent à des sujets abordés aussi dans le *Roman* : création du

<sup>26</sup> Kevin Brownlee a d'ailleurs souligné une opposition remarquable (l'auteur souligne) : « Guillaume's (positively marked) *courtly* personifications are opposed to Chaillou's (positively marked) *spiritual* personifications (which involve a number of courtly virtues, but within a Christian spiritual register, and in particular, with a key reversal in terms of Virginité/Chasteté: the basic enemy figure in Guillaume's courtly context becomes the basic hero figure in the spiritual/moral terms of Chaillou). » Kevin Brownlee, « Authorial Self-Representation », *op. cit.*, p. 94.

<sup>27</sup> Alain Corbellari, *La voix des clercs. Littérature et savoir universitaire autour des dits du XIII<sup>e</sup> siècle*, Genève, Droz, 2005, p. 135.

monde, définition de la Trinité, âge d'or, amour naturel et « delit » ; mais l'expression est indépendante. L'esprit des deux auteurs est tout différent, leur talent aussi<sup>28</sup>.

L'analyse de Pierre-Yves Badel a depuis été largement invalidée par les travaux de Renate Blumenfeld-Kosinski, Marylène Possamaï-Pérez ou encore Sylvia Huot. Sur la base de notre examen des gloses à l'*Ovide moralisé*, il nous semble qu'il faut distinguer entre, d'une part, un *Roman de la Rose* compatible avec la doctrine franciscaine – celui de Guillaume de Lorris, essentiellement –, utilisé comme une autorité par l'auteur et le glosateur de l'*Ovide moralisé*, et, d'autre part, un *Roman de la Rose* hostile à la doctrine franciscaine – dû à la plume acérée de Jean de Meun –, qui, faisant l'objet d'un traitement de défiance dans l'*Ovide moralisé*, ne peut être lu et exploité qu'à la condition que ses passages les plus polémiques soient écartés et que ses aspects les plus immoraux soient corrigés<sup>29</sup>. Ces deux formes contradictoires de relation au *Roman de la Rose* sont parfaitement exemplifiées par l'opposition entre la glose \*2746 – glose sur les flèches d'Amour, où la référence directe à la *Rose* de Guillaume de Lorris sert, à la façon d'un *exemplum* dans un sermon, à appuyer le propos topologique développé dans l'*Ovide moralisé* – et le passage satirique consacré, au sein de l'exposition de la fable de Lycaon, à la dénonciation de la rapacité des loups dévorant le menu peuple – où l'autorité de Jean de Meun est manipulée pour déjouer la force de frappe anti-Mendiants du *Roman de la Rose* et défendre l'ordre franciscain contre ses détracteurs<sup>30</sup>.

## Deux portraits sociologiques de clercs

Les auteurs, remanieurs et glosateurs du *Roman de Fauvel* et de l'*Ovide moralisé* sont donc des lecteurs du *Roman de la Rose*. Pour chacun d'eux, en effet, le poids de la *Rose* est écrasant et, qu'on l'aime ou la déteste,

<sup>28</sup> Pierre-Yves Badel, *Le Roman de la Rose au XIV<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 212.

<sup>29</sup> Une défiance semblable à l'égard du nom de Jean de Meun anime le compilateur dominicain du *Rosarius*, qui, intégrant le *Testament maistre Jehan de Meun* à son ouvrage, prend soin d'exclure les passages hostiles aux ordres mendiants. Cf. Marie-Laure Savoye, « Semis, transplantation et greffe: les techniques de la compilation dans le *Rosarius* », dans *Le recueil au Moyen Âge. Le Moyen Âge central*, éd. Yasmina Foehr-Janssens et Olivier Collet, Turnhout, Brepols, 2010, p. 199-221, ici p. 216.

<sup>30</sup> Voir notre analyse aux p. 635-637 et 693-700.

son emploi paraît incontournable au début du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>31</sup>. Leur façon de lire le *Roman de la Rose* est radicalement différente cependant. Alors que l'auteur du *Roman de Fauvel* fait une lecture « au premier degré » de la *Rose* et s'inscrit volontiers dans l'héritage de Jean de Meun, de ses modes d'écriture, de sa topique satirique anti-Mendiants et de sa mise en question de la courtoisie, l'auteur de l'*Ovide moralisé* en fait une lecture critique, détournant la *Rose* de son sens initial afin de la soumettre à l'intention idéologique de son propre projet d'écriture<sup>32</sup>. La relation au *Roman de la Rose* constitue une cheville, un point-pivot dans le corpus, qu'il est possible d'articuler avec la question de la fracture universitaire : la différence entre les deux modes de réception de la *Rose* s'explique par la position respective de nos auteurs dans l'Université du XIV<sup>e</sup> siècle. À la manière dont le bain chimique dans lequel est trempé le cliché photographique révèle l'image jusque-là invisible, le *Roman de la Rose* agit comme

<sup>31</sup> Sur l'influence du *Roman de la Rose* à la fin du Moyen Âge, outre l'étude fondamentale de Pierre-Yves Badel, voir : Sylvia Huot, *The Romance of the Rose and its Medieval Readers. Interpretation, Reception, Manuscript Transmission*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

<sup>32</sup> Quelques années plus tard, Guillaume de Digulleville se servira également de la notoriété du texte de Jean de Meun en en dévoyant le sens dans le *Pèlerinage de la vie humaine* (les auteurs soulignent) : « Les 74 vers suivants sont une addition de la seconde rédaction. Deguileville y règle ses comptes avec le *Roman de la Rose* dont il revendiquait l'influence dans la première rédaction. L'accusation est double : 1° Deguileville accuse le « clerc escrivain » (Jean de Meun) de n'être que le « notaire » (le secrétaire) de Vénus : le *Roman* est vénérien, proprement obscène. 2° Jean de Meun est un plagiaire, qui a glané « en autrui champ ». La *compilation* était pourtant l'une des pratiques fondamentales de l'écriture médiévale. En réalité, c'est le caractère *mêlé* du roman que dénonce Deguileville : certes, tout ne provient pas du champ de Vénus et il y a aussi de bonnes choses dans le *Roman* moissonnées « en autrui champ », qui ont longtemps justifié qu'on le lise comme une somme de sentences utiles et profitables... Mais c'est ce mélange même qui est dangereux, puisqu'il amalgame le bien et le mal et rend leur distinction problématique. » Guillaume de Deguileville, *Le livre du pèlerin de vie humaine (1355)*, éd. Graham R. Edwards et Philippe Maupeu, Paris, LGF, 2015, p. 653, n. 1 [note aux v. 8717 *sqq.*]. Voir aussi : Philippe Maupeu, « *Bivium* : l'écrivain nattier et le *Roman de la Rose* », dans *Guillaume de Digulleville. Les pèlerinages allégoriques*, éd. Frédéric Duval et Fabienne Pomel, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 21-39. Notons que cette condamnation du caractère *mêlé* du *Roman de la Rose* correspond bien à l'esprit de l'usage contrasté qu'en font l'auteur et le glosateur de l'*Ovide moralisé*, cueillant le bon grain (principalement chez Guillaume de Lorris) et rejetant l'ivraie (chez Jean de Meun).

un révélateur social : la façon dont un auteur le reçoit et le (mal)traite fournit des informations précieuses sur son origine sociale, son inscription institutionnelle et ses sympathies idéologiques. Ainsi, alors que le *Roman de Fauvel* est représentatif de l'attachement des clercs de la Chancellerie royale à la littérature vernaculaire de tradition « universitaire », l'*Ovide moralisé* témoigne d'une hostilité caractéristique des Mendians à l'égard de cette littérature, qui y voient un ennemi redoutable et le moteur principal des polémiques anti-Mendians en langue française. L'analyse peut sans doute être encore affinée. L'auteur de l'*Ovide moralisé* est un franciscain, universitaire formé à la faculté de théologie ; hostile à Jean de Meun à la fois en tant que théologien (contre Jean, le *philosophe* et artien) et en tant que franciscain (contre Jean, le polémiste anti-Mendiant), il cite le *Roman de la Rose* mais en altère le propos, détournant ainsi les reproches traditionnellement formulés à l'encontre de l'ordre des Frères mineurs. L'auteur du *Roman de Fauvel* est, quant à lui, un « clerc laïcisé », universitaire formé à la faculté de droit ; aimant Jean de Meun « par nature », il s'inscrit dans une tradition de littérature cléricale située à mi-chemin entre une matière d'inspiration universitaire et une forme vernaculaire (romans et dits de langue française) ; sans l'imiter servilement, il voit dans le *Roman de la Rose* une autorité indispensable<sup>33</sup>.

Ainsi, notre corpus d'étude est constitué de deux textes bilingues, produits dans des univers intellectuels différents, par des auteurs issus de milieux socio-professionnels à la fois proches et lointains. Les gloses à l'*Ovide moralisé* sont composées par un franciscain, théologien de formation, qui, selon l'hypothèse du *clerc lisant*, enrichit un ouvrage d'édification religieuse à destination du public aristocratique laïque en ajoutant dans la marge du texte des annotations partiellement inspirées par des questions de doctrine et de dogme, ainsi que par des débats philosophiques, théologiques, voire politiques, contemporains. Le remaniement du *Roman de Fauvel* est réalisé par un notaire du roi, juriste de formation, dans le contexte de la Chancellerie, à l'instigation probable de princes du sang insatisfaits de la conduite du pouvoir et souhaitant influencer le roi Philippe V nouvellement monté sur le trône. Deux portraits-robots sociologiques se dessinent donc – dont il est inutile de redire qu'ils constituent la projection de types d'auteurs, et non la description des hypothétiques

<sup>33</sup> Cf. p. 66-70.

auteurs réels de nos textes – : le théologien mendiant et le juriste laïcisé<sup>34</sup>. Héritiers d'un même savoir d'origine universitaire, tous deux se montrent désireux d'instruire le lecteur laïque pour le guider sur la voie de la vertu et du bien commun. Cette ambition d'enseignement se traduit par le pastiche des codes esthétiques et rhétoriques de la prédication pour l'*Ovide moralisé* – éventuellement actualisés par la lecture publique du *clerc lisant* –, et par la mise en scène symbolique des attitudes du maître d'université pour le *Roman de Fauvel* – visuellement manifestées par les gestes du clerc représenté dans le programme iconographique du manuscrit français 146. Telles sont en effet les deux postures de narrateur que nous avons dégagées au cours de notre étude, inspirées du parcours intellectuel et de l'identité sociale respectifs de chacun des auteurs du corpus.

Tableau n° 1 – Portraits-robots sociologiques d'auteurs universitaires au début du xiv<sup>e</sup> siècle

<i>Roman de Fauvel</i>	<i>Ovide moralisé</i>
Revendication du <i>Roman de la Rose</i>	Détournement du <i>Roman de la Rose</i>
Juriste de l'Université	Théologien de l'Université
Clerc laïcisé (notaire royal)	Clerc ecclésiastique (prédicateur franciscain)

## LE CLERC, LE PRINCE ET LE LIVRE

La mission d'enseignement que prétendent assumer les auteurs du *Roman de Fauvel* et de l'*Ovide moralisé* doit s'entendre dans la perspective de la dichotomie fondamentale divisant le corps social médiéval entre les clercs lettrés et les laïcs illettrés. Individus liés de près ou de loin au monde universitaire et maîtrisant un même bagage intellectuel d'origine livresque,

<sup>34</sup> À ce titre, l'auteur du *Roman de Fauvel* mériterait pleinement de figurer dans le dictionnaire suivant : *Écrivains juristes et juristes écrivains du Moyen Âge au siècle des Lumières*, éd. Bruno Méniel, Paris, Classiques Garnier, 2015. Dans l'avant-propos, l'auteur affirme entendre le terme *juriste* « dans son acception la plus large, considérant comme juriste celui qui, justicier ou justiciable, théoricien ou praticien, professionnel ou usager, tient le discours du droit ou un discours sur le droit : le juriste se définit moins par une condition que par une attitude d'esprit » (p. 7). L'auteur du *Roman de Fauvel* serait d'autant plus légitime à compter parmi les « écrivains juristes » qu'il est, lui, probablement juriste *stricto sensu*.

nos auteurs partagent une conviction commune : celle de la supériorité des clercs sur les laïcs et de la nécessité de leur rôle actif – par la conservation et la diffusion contrôlée du savoir – dans la société nouvelle émergeant au xiv<sup>e</sup> siècle. Ils ont en effet l'ambition de mettre ce savoir au service du bien commun, en exhortant leurs lecteurs à la correction morale, en éclairant les détenteurs du pouvoir et en édifiant le peuple chrétien.

### L'engagement du clerc et la promotion d'une littérature du sens

Considérant la question de l'engagement direct de la littérature, Dominique Boutet et Armand Strubel proposent de distinguer deux modalités d'implication sociétale pour les auteurs : la voie didactique, représentée par les traités, et la voie polémique, incarnée par les pamphlets et la satire<sup>35</sup>. C'est là une clé de lecture essentielle pour notre corpus – l'*Ovide moralisé* et le *Roman de Fauvel* étant tous deux des textes « engagés »<sup>36</sup>. L'*Ovide moralisé* emprunte principalement la voie didactique en répondant à la vocation de la théologie mendicante à l'Université : prêcher l'orthodoxie, lutter contre l'hétérodoxie et édifier le peuple chrétien, y compris – dans une perspective politique – le prince. Le *Roman de Fauvel* arpenté quant à lui surtout la voie polémique : héritier de la nouvelle « voix des clercs »<sup>37</sup> et inscrit au cœur de l'administration monarchique, son auteur affirme sa légitimité à porter un jugement sur la conduite des affaires publiques et considère qu'il a le devoir de défendre la grandeur du royaume de France en se donnant comme le porte-parole de la communauté nationale et en vitupérant ceux qui avilissent l'exercice

<sup>35</sup> Dominique Boutet et Armand Strubel, *Littérature, politique et société dans la France du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1979, p. 20. Sur l'engagement littéraire, voir aussi : Joël Blanchard et Jean-Claude Mühlethaler, *Écriture et pouvoir à l'aube des Temps modernes*, Paris, PUF, 2002.

<sup>36</sup> Il ne s'agit pas ici de considérer l'engagement littéraire au sens strict du terme – qui constitue, pour diverses raisons, un phénomène propre au xx<sup>e</sup> siècle, principalement représenté par Jean-Paul Sartre et le courant philosophique de l'existentialisme –, mais bien au sens large et transhistorique, comme un sentiment de responsabilité de l'intellectuel, qui le conduit à porter sa voix singulière en défense des valeurs auxquelles il croit, dans la perspective de la poursuite du bien commun. Cf. Benoît Denis, *Littérature et engagement. De Pascal à Sartre*, Paris, Seuil, 2000, p. 17-29.

<sup>37</sup> Cf. Alain Corbellari, *La voix des clercs*, op. cit.

du pouvoir spirituel ou temporel. Les textes de notre corpus ne peuvent cependant être réduits à une seule des deux voies de l'engagement littéraire. Quoique l'ancrage dans l'actualité y soit moins nettement marqué, l'*Ovide moralisé* présente également une dimension polémique, représentée par la « tentation satirique » contre la corruption des laïcs et du clergé, par la réponse aux attaques des polémistes anti-Mendiants et la lutte contre les adversaires doctrinaux des frères mineurs, ainsi que par le projet de correction et de diffusion de l'orthodoxie à l'intérieur de l'ordre franciscain, dans le contexte des troubles opposant Conventuels et Spirituels. Quant au *Roman de Fauvel*, l'engagement didactique de son auteur se traduit d'une part par la fonction admonitoire du texte, anti-miroir au prince adressé au roi Philippe V à sa montée sur le trône, et d'autre part, par la volonté d'édifier le peuple chrétien en mettant au jour la volonté divine à l'œuvre derrière les vicissitudes de l'Histoire. C'est en ce double sens – dans une perspective à la fois didactique et polémique – que nous pouvons parler, au sujet du *Roman de Fauvel* comme de l'*Ovide moralisé*, de l'engagement des clercs qui en sont les auteurs : bien qu'ils la poursuivent différemment, tous deux partagent en effet l'ambition d'avoir, par le truchement de leur œuvre, une influence directe sur le monde contemporain.

Les *Avisemens pour le roy Loys*, dit composé par Geoffroi de Paris, clerc à la Chancellerie, et intégré au manuscrit français 146, constitue un texte-clé pour théoriser l'engagement politique du clerc à la cour<sup>38</sup>. On y lit les vers suivants :

Bien y pert dont par ceste chose,  
Que li sage sunt tieste et glose,  
Et li pur lai sont parchemin<sup>39</sup>.

La métaphore employée par Geoffroi de Paris est capitale parce qu'elle dit, bien entendu, que les sages ont pour mission de fixer le savoir dans l'esprit des laïcs, à la manière dont on couche un texte sur le parchemin. C'est là une description très exacte du projet des clercs responsables du

<sup>38</sup> Sur ce dit, voir l'analyse fondamentale de : Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir. Lire la satire médiévale*, Paris, Champion, 1994, p. 217-228.

<sup>39</sup> *Six Historical Poems of Geoffroi de Paris, Written in 1314-1318*, éd. Walter H. Storer et Charles A. Rochedieu, Chapel Hill, University of North Carolina, 1950, v. 786-788. Cité dans : Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir, op. cit.*, p. 222-223.

*Roman de Fauvel* – qui ont certainement introduit à dessein ce dit dans la compilation du manuscrit français 146 –, mais aussi de l'*Ovide moralisé* et de ses gloses: l'édification et l'enseignement des laïcs par le texte. Il nous semble cependant que cette métaphore peut également être entendue dans un sens qui fait écho à la problématique que nous avons souhaité mettre en lumière: sans le clerc, le parchemin reste vierge de toute écriture significative; les laïcs ont beau commanditer, acheter, collectionner des livres, ceux-ci restent lettres mortes si un clerc n'en expose pas le sens. Ce sont les clercs qui vivifient le parchemin des livres et transforment le support matériel d'écriture en texte vivant. Enfin, on ne saurait trop insister sur la tournure utilisée par Geoffroi de Paris: «tieste et glose»<sup>40</sup>. Il s'agit de transmettre non seulement un texte, mais aussi sa glose – non la fable seule, mais sa *sententia* –, car la tâche des sages est d'offrir au lecteur laïque une littérature porteuse de sens.

Le corollaire à la conviction de l'utilité du savoir au bien-être collectif réside en effet dans le rejet commun de la poésie purement fictionnelle et dans la promotion partagée d'une poésie philosophique ayant la vertu pour objet. Les auteurs de notre corpus ont conscience du rôle double de la littérature – plaire et profiter, séduire *pour* être utile<sup>41</sup> –, et donc de la nécessité pour le lecteur de dépasser l'attrait de la fable, de s'en détourner pour explorer le message de vérité caché sous le voile allégorique. La transmission du savoir à l'aristocratie laïque passe d'abord par le rejet d'une poésie de fiction futile et vaine. À ce titre, la dénonciation de la poésie courtoise et celle de l'amour courtois ne font qu'un: l'amour absolu que l'amant porte à la dame<sup>42</sup> est, comme l'amour du texte pour le texte, l'adoration du livre comme objet et source de plaisir, du chant comme pure jouissance lyrique, une forme d'idolâtrie aveuglément prati-

<sup>40</sup> L'auteur de l'*Ovide moralisé* insiste semblablement, à propos de la figure d'Atlas, sur la dualité de la matière livresque: «C'est li maitres de bone escole, / Qui a toute science enclose / En soi seul: le texte et la glose.» (rv, v. 6431-6433)

<sup>41</sup> Cf. Tony Hunt, «*Prodesse et delectare*. Metaphors of Pleasure and Instruction in Old French», *Neuphilologische Mitteilungen*, 80 (1975), p. 17-35.

<sup>42</sup> On se souviendra que Lancelot adore Guenièvre comme une relique durant leur nuit d'union: «Si l'aore et se li ancline, / Car an nul cors saint ne croit tant»; «Au departir a soploïé / A la chanbre et fet tot autel / Con s'il fust devant un autel». Chrétien de Troyes, *Lancelot ou le Chevalier de la Charrette*, éd. Daniel Poirion, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1994, p. 621-623: v. 4660-4661 et 4724-4726.

quée par les laïcs – un péché que, à l’instar du culte du cheval roux ou du roi de Crète Jupiter, les auteurs du *Roman de Fauvel* et de l’*Ovide moralisé* fustigent d’une même voix. La transmission du savoir passe ensuite par la promotion d’une poésie philosophique, dont le sens profitable est révélé par la glose, c’est-à-dire par le travail d’allégorèse que seul le clerc est en mesure d’accomplir, en sa qualité d’intermédiaire entre le prince et le livre. Adrian Armstrong et Sarah Kay considèrent qu’à la fin du Moyen Âge, malgré l’expansion de la prose, le vers continue d’entretenir avec le savoir et son expression littéraire des liens tout particuliers :

[...] une fois que la prose est implantée et que le vers n’est plus le moyen de composition par défaut, mais représente ce que les linguistes appellent une forme « marquée », il met ses lecteurs en quête d’un sens supplémentaire qui, à cette époque, est perçu comme se rapportant au savoir, même s’il ne se laisse pas toujours expliciter en forme de « connaissance » ou de « science »<sup>43</sup>.

Ainsi, à partir des années 1260-1270, la poésie se révèle être – aux yeux de la génération d’auteurs entourant Jean de Meun – le véhicule privilégié de la transmission du savoir<sup>44</sup>. Parce qu’ils affirment, contre le plaisir vain des fables, que la poésie peut et doit prouver son utilité – et justifier ainsi son existence – en s’imposant de devenir un outil de transformation positive de la société, les auteurs de notre corpus s’inscrivent pleinement dans ce mouvement de redéfinition des rapports entre la forme versifiée et la connaissance. À leur suite ainsi qu’à celle de Jean Maillart, Raymond de Béziers<sup>45</sup> ou l’auteur

<sup>43</sup> Adrian Armstrong et Sarah Kay, *Une Muse savante? Poésie et savoir, du Roman de la Rose jusqu’aux grands rhétoriciens*, trad. Roxane Feunette, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 255.

<sup>44</sup> L’époque coïncide en effet « avec le développement de nouvelles institutions qui assurèrent la production et l’appréciation d’un large éventail de genres en vers, souvent également nouveaux », ainsi qu’« avec la disparition de l’encyclopédie vernaculaire versifiée qui se voit remplacée par la composition de poèmes encyclopédiques ». *Ibid.*, p. 263 et 264.

<sup>45</sup> À propos de la traduction latine du recueil de fables animalières *Kalila et Dimna* que Raymond de Béziers présente à Philippe le Bel en 1313, Serge Lusignan note : « La dédicace au roi ne manque pas de souligner que cette lecture lui sera beaucoup plus profitable que celle de Lancelot ou de Gauvain. » Serge Lusignan, « Culture écrite et langue française à la cour de Philippe le Bel », dans *La moisson des lettres. L’invention littéraire autour de 1300*, éd. Hélène Bellon-Méguelle, Olivier Collet, Yasmina Foehr-Janssens, *et al.*, Turnhout, Brepols, 2011, p. 31-47, ici p. 38.

du *Conte du Papegau*<sup>46</sup>, Philippe de Mézières ne recommandera-t-il pas au jeune Charles VI, par l'entremise de l'allégorie Vérité dans le *Songe du Viel Pelerin*, de se détourner des attraits de la fable et de leur préférer la fréquentation d'une littérature utile à l'éducation politique et morale du prince?

Et pour ce est il expedient, biau filz, pour ton bon gouvernement, que tu te doies garder de toy trop deliter es livres qui sont appelé apocrifés, et par especial des livres et des romans qui sont remplis de bourdes et qui atraient le lisant souvent a impossibilité, a folie, vanité et pechié, si come le livre des bourdes de Lancelot et semblables, comme les bourdes des Veus du Paan qui nagueres furent composees par un legier compaignon, dicteur de chansons et de virelais, qui estoit de la ville d'Araines. Et combien que lesdictes estoyres et bourdes atraient les lisans a vaillance de chevalerie, toutefois elles atraient, que pis est, a amer par amours, qui mal se peut fere sans grant pechié qui atraient au pechié de luxure, comme il fu largement touchié par le Povre Pelerin en son livre ou chapitre de vaillance et d'amer par amours<sup>47</sup>.

Les clercs de l'*Ovide moralisé* et du *Roman de Fauvel* sont chacun des « parasites » littéraires. Celui-là se sert des charmes de la fable mythologique, celui-ci des séductions de la littérature courtoise – et même de la *delectatio* des pièces musicales – pour attirer et retenir l'attention de leur lectorat, mais tous deux dénoncent en réalité la futilité de cette littérature de pure fiction et en font le véhicule d'un supplément de sens: la fable ovidienne est christianisée, les scènes courtoises sont allégoriques. Jean-Yves Tilliette observe ainsi que l'allégorèse des fables dans l'*Ovide moralisé* n'a pas le statut d'une glose marginale – comme le lecteur médiéval habitué à consulter les manuscrits des *Métamorphoses* pourrait s'y attendre –, mais

<sup>46</sup> « De par son caractère intertextuel, le discours parodique véhicule des enjeux méta-poétiques: sous le voile de la *delectatio*, *Le Conte du Papegau* invite la cour à réfléchir à la légitimité d'une écriture vouée à la célébration de l'exploit individuel, peu compatible avec l'exercice du pouvoir royal. » Jean-Claude Mühlethaler, « Renversement, déplacement et irradiation parodiques. Réflexions autour du *Conte du Papegau* », *Poétique*, 157, 1 (2009), p. 3-17, ici p. 14.

<sup>47</sup> Philippe de Mézières, *Songe du Viel Pelerin*, éd. Joël Blanchard, avec la collaboration d'Antoine Calvet et Didier Kahn, Genève, Droz, 2015, t. II, p. 948, lignes 17-33: chap. LI. Sur les lectures recommandées au prince, 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, Picard, 1981, p. 100-105.

est intégrée au texte et mise sur un pied d'égalité avec la fable. Il résume cet état de fait curieux par une formule frappante :

Il y a là véritablement forçage brutal du texte antique, qui se voit piraté, pour ne pas dire vampirisé, par son interprétation. Entre les deux éléments du texte, qui recouvrent d'ailleurs un nombre de vers sensiblement équivalent, c'est même le discours second qui au bout du compte a la préséance, puisqu'il tend à énoncer la vérité cachée de l'autre<sup>48</sup>.

C'est bien de cela qu'il s'agit, en effet, dans le corpus que nous avons étudié. Le clerc « vampirise » les genres, la matière et les codes esthétiques de la littérature de cour afin de satisfaire son lecteur aristocratique, mais il l'oriente – en particulier par l'emploi du bilinguisme latin-français comme marqueur destiné à signaler que le texte ne se résume pas à sa lettre – vers le but véritable de la fable : condamner le vice, exhorter à la vertu, instruire et édifier, guider sur la voie du bon gouvernement de soi-même et du royaume, en un mot, travailler au salut des hommes.

### Le dilemme des clercs

L'usage du bilinguisme est, en dernière instance, emblématique de textes qui s'écrivent à la lisière de deux univers sociaux, celui du savoir et celui du pouvoir, réunis dans les institutions hybrides – à la fois cléricales et politiques – que sont la Chancellerie et, de plus en plus au cours du xiv<sup>e</sup> siècle, la Cour. En effet, composé entre les règnes de Philippe le Bel et de Philippe le Long, notre corpus s'inscrit dans une époque intermédiaire et floue de l'histoire de la littérature française médiévale, située quelque part entre la continuation du *Roman de la Rose* par Jean de Meun et les premières œuvres de Guillaume de Machaut<sup>49</sup>. Or, cette période correspond à l'affirmation progressive du roi de France comme prince des lettres

<sup>48</sup> Jean-Yves Tilliette, « Adapter, transposer, exposer. Aspects de la réception de la poésie ovidienne », dans *La moisson des lettres*, *op. cit.*, p. 165-179, ici p. 177.

<sup>49</sup> Injustement négligée par la critique, la période des années 1270-1340 « souffrit d'être perçue en quelque sorte comme le Moyen Âge du Moyen Âge, une période de transition au cours de laquelle la littérature à bout de souffle aurait survécu tant bien que mal dans des formes périmées sans pouvoir encore se prévaloir des talents qui viendront au milieu du xiv<sup>e</sup> siècle, comme Guillaume de Machaut, Christine de Pizan ou Eustache Deschamps. » Hélène Bellon-Méguelle, « Introduction », dans *La moisson des lettres*, *op. cit.*, p. 7-30, ici p. 23.

vernaculaires – depuis la figure de Louis IX, consommateur modeste de littérature latine à vocation essentiellement religieuse, jusqu'à celle de Charles V, figure par excellence du roi lettré mettant la sagesse des *auctoritates* traduites en français au service de son règne. Ainsi, notre corpus témoigne à double titre du caractère mobile et changeant d'une ère de transition socio-littéraire et socio-linguistique; il révèle plus particulièrement la gêne provoquée par ces évolutions, et la résistance que des clercs proches des milieux curiaux entendent y opposer. Il inscrit le bouleversement des premières décennies du XIV<sup>e</sup> siècle dans la matérialité du livre, dans la chair de la page manuscrite: tout en restant profondément liée à l'oralité par ses codes rhétoriques – à défaut peut-être de le demeurer dans ses modes de composition, l'auteur étant devenu avant tout un lecteur<sup>50</sup> –, la littérature du XIV<sup>e</sup> siècle se fait *écritures*, actualisation signifiante de l'objet-livre. En effet, c'est peut-être la cohabitation du latin et du français sur la page, répartis dans des espaces clairement délimités et hiérarchisés (les annotations marginales, les partitions musicales), qui fait la littérature de la fin des Capétiens et la révèle dans sa spécificité historique.

Tel est le paradoxe des *intentiones auctoris* contradictoires définissant notre corpus: *éduquer* le prince, c'est-à-dire lui donner accès aux trésors de la culture cléricale en langue vernaculaire (fût-ce sous le contrôle du clerc imposé comme intermédiaire entre le livre et son propriétaire), et en même temps, *duper* le prince, en jetant une lumière crue, par le truchement de l'hermétisme du texte, sur son infériorité intellectuelle et sur la supériorité culturelle des clercs. Tel est le dilemme occupant les auteurs de nos textes, qui sont partagés entre le désir d'instruire utilement les laïcs et l'ambition de préserver leur privilège sur la *clergie*: marqué par la volonté de filtrer, voire empêcher l'accès du laïc au texte et par l'intention contradictoire d'employer le texte comme support d'enseignement, le corpus oscille en effet entre ouverture et fermeture, entre inclusion et exclusion.

La tentation autistique du texte exprime la nostalgie d'un privilège perdu sur les livres, mais aussi celle d'une autonomie évanouie des clercs:

<sup>50</sup> Paul Zumthor propose le concept d'«oralité *seconde*» pour désigner une oralité qui «se recompose à partir de l'écriture au sein d'un milieu où celle-ci tend à exténuier les valeurs de la voix dans l'usage et dans l'imaginaire.» Ce type d'oralité procède ainsi «d'une culture "lettrée" (où toute expression est marquée plus ou moins par la présence de l'écrit).» Paul Zumthor, *La poésie et la voix dans la civilisation médiévale*, Paris, PUF, 1984, p. 49.

mise au service du monarque, la *clergie* est appelée à se soumettre au pouvoir temporel dans une relation de pleine dépendance. Au moment où le roi de France prétend s'affirmer en roi lettré et accomplir l'union de la *clergie* et de la *chevalerie* à la cour pour assurer le salut du royaume, les *litterati* sentent s'échapper progressivement d'entre leurs doigts le monopole dont ils jouissaient sur le savoir et qui assurait, par la maîtrise de la langue référentielle, leur immense prestige intellectuel. Rendues attrayantes par l'insupportable état de corruption du monde, désirables par la nostalgie d'une autonomie révolue et nécessaires par la virulence du discours satirique, la claustration volontaire du *Roman de Fauvel* interpolé, l'exposition arrogante de gloses savantes en marge de l'*Ovide moralisé*, résultant d'un bilinguisme contradictoirement conçu comme le moyen de la diffusion d'un message universel et comme celui de la préservation d'un patrimoine exclusif, constituent l'expression syncrétique d'une mélancolie polymorphe caractéristique de l'esprit médiéval, pour lequel tout changement, perçu à la lumière de l'approche des temps derniers, est ressenti d'abord comme la menace de l'éloignement d'un Âge d'or perdu et inégalement recherché.

### Vers le triomphe du prince ?

À l'issue d'une négociation entre les cercles du savoir et du pouvoir pour le contrôle symbolique du livre – concurrence inégale s'il en est, tant il est vrai qu'à celui qui possède l'argent et la force, la primauté revient toujours –, le prince semble finalement triompher du clerc. La résistance des lettrés et les velléités de préservation de leur pré carré, de leurs acquis de caste sont – temporairement du moins – déjouées par Charles V le Sage. Il suffit pour s'en convaincre de rappeler que les manuscrits conservant les textes pour *happy few* que sont le *Roman de Fauvel* remanié et les gloses à l'*Ovide moralisé* sont produits pour et conservés par des bibliothèques royales et princières – le corps littéraire étranger finissant tôt ou tard par être intégré, « digéré » par le lecteur laïque. Il se peut d'ailleurs que ce dernier trouve dans la possession d'œuvres bilingues une source de prestige supplémentaire : la langue courtoise, sa langue, y joue en effet à armes égales avec la langue des clercs ; désormais, les textes français jouissent d'une légitimité suffisante pour qu'on daigne les gloser ou les interpoler en latin. Quel symbole plus fort de la sujétion des clercs peut-il exister que l'acquisition par le prince de livres où les deux langues

cohabitent et rivalisent? De même, l'évolution diachronique que nous avons suggérée dans les modalités de réception des gloses à l'*Ovide moralisé* témoigne possiblement de la victoire ultime du prince: à la fin du xiv<sup>e</sup> siècle, peut-être, celui-ci se passe dorénavant de la médiation du *clerc lisant* et accède seul à ses livres. Ayant contrecarré la résistance des lettrés, les princes de la génération de Charles le Sage s'emparent avec gourmandise d'un savoir qui, jusque-là, leur avait été jalousement défendu. Leur victoire n'est cependant ni totale, ni définitive, tant s'en faut: dès le règne de Charles VI, face aux périls menaçant le royaume, une génération d'écrivains – Jean Gerson, Christine de Pizan, Jean de Montreuil entre autres – réinvestissent avec détermination le champ politique et, endossant leur rôle de conseiller, réaffirment puissamment l'utilité des clercs dans le corps social ainsi que leur souveraine indomptabilité.

La victoire du prince n'est pas définitive, mais elle s'inscrit tout de même clairement dans un mouvement historique – celui de l'assujettissement progressif des poètes et des philosophes de cour, eux qui, à l'ère de la monarchie absolue, entoureront le roi et célébreront son pouvoir comme autant de panégyristes. Au terme de son parcours sur les traces de l'intellectuel à travers les siècles du bas Moyen Âge, Jacques Le Goff présentait la figure de «l'humaniste aristocrate», retiré du monde, coupé de la masse qu'il ne souhaite plus éduquer ni instruire, protégé dans l'entre-soi des gens de savoir<sup>51</sup>. Ne faut-il pas voir, dans l'émergence à la fin du xv<sup>e</sup> siècle de cette figure s'inscrivant en rupture avec l'esprit médiéval de l'*utilitas* cléricale, le signe avant-coureur de la victoire hégémonique du prince à l'époque moderne – l'isolement du savant constituant une réponse au joug totalitaire du politique? En tout cas, les prémices de cette relation tumultueuse entre le savoir et le pouvoir semblent se jouer au cœur de nos textes, dans le dialogue qui s'y noue entre les langues latine et française. Ils nous disent en effet que, d'un roi à l'autre, les préoccupations changent au long du xiv<sup>e</sup> siècle: alors que Philippe le Bel s'est emparé du trésor des Templiers, Charles le Sage prétend mettre la main, lui, sur le trésor des clercs.

<sup>51</sup> Jacques Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Âge* [1957], Paris, Seuil, 1985, p. 180-188.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution - No commercial use.

## ANNEXES

Est nul qui mes ne vult greuer  
 Quant auant par sui bien achauer  
 Respire me uient auolente  
 Quant sui nekos et bien rente  
 Par mon sens sur ma fallace  
 A bien de femme legace  
 A tout anion uolunt rourme  
 Quant ma dame que sepaue  
 A monde qui est si meson  
 A a fait legiour maigre reson  
 A a se me dire moult d'ame chose  
 A a nul son qui uous dire no se  
 Et uous deuez nestous ueller  
 Pour moi amer et conseller  
 Et voi que femme est mouuable  
 Et t'ame moult esouuable  
 Pour ce que uous uelste estre neue  
 A a que uous moi ne se neue  
 Pour ce que moi de mon degre  
 Quant uous d'ui ie mon sepe  
 Que sa par parfendement  
 Pour estre fonde fermement  
 I que ames nul homs ne deie  
 Excellence de ma hauece  
 Quant uous suiez que nul point de hanc  
 Acheter seroit qu'aucune dame  
 A a bien me plairist espiasse  
 Et que se me mouerisse

A nsi par genemason  
 En p'omanant suacion  
 De A de neuez et de neces  
 De uo cussent et parot pices  
 E mon sens et de ma nature  
 S i que humame croiure  
 F ult toure de mes bests pourpise  
 Pour faire la uure a ma que  
 Quant a se par d'ure part  
 Que fortune qui toure de par  
 L ne puer estre quel ne mamme  
 Quant si qu'uns honours en moi femme  
 Us quele ma fait figant mestre  
 L ne pourroit nullement estre  
 Uelste ne mamme sans fallace  
 Quant omce samon et figace  
 Et elle nest pas marce  
 Ne moi aussi qui alide  
 Et au qui li emparleoir  
 Que moult coust li acorder  
 Et se espouse luore  
 E la se mestre foue  
 Adame en mon deuen seroit  
 Pour a mon plaisir conuoir  
 Quant seroit de bon cur  
 Et me deuenoit a cur  
 Quant or coument que femme suerit  
 A bien amer et qui delire

n'est li d'ors en nulle terre  
 Quant uous deuez premier requere  
 A a uolente qui est legere  
 S n fame mouste tel manere  
 Par qui elle est suent premier  
 Quant esnouoir quan la requere  
 Et quant est semblant en fait  
 Par seigne ou en dire ou en fait  
 Elle n'est atep quant despit  
 C est qui sur ce mor respit  
 Quant uous fortune qui oue mine  
 Et en maos toure femme  
 Et pour ce se le conseiliez  
 Et se uous tost appareilliez  
 Quant li requere suplier  
 Quant moi li uelle maner

Et me hue fauchins qui a  
 mau fere fauchins nofentiers et de  
 legier. Car amie a amie deuenne  
 fauche ne deslaspine ne deigna sei  
 a seuer. A deuen apu que finuel a ancu de prendre a fame femme. Et  
 dit de ion commune pur plus a sou seur  
 p'hole et pur si fiere. D'ier. Coms. Vis. Empereres nous serent sans con  
 trede. N'est plus venie ne de en ure besongne. Ne deun auoir n

A a fait nouuelement ami e  
**MOTE**  
 Cui uel  
**TUS**  
 erenier. Condey que li auouner  
 redire pur la cur noble et uel fo

**TRIPLUM**  
 Comme fortune de uous auoir  
 Or er argent et auoir amie  
 et moult k'le chere. Cur  
 touz porre la l'amee tou  
 chie deuant et deuenre d'ur la  
 gent en tel manere. Et a pur  
 k'ndice q uera la dame la deca f'be  
 tel omnime que solour na k'ndemr

Figures 1 et 2. Manuscrit Paris, Bibliothèque nationale de France, français 146, folios 15v-16r°.

.xvi.

ne fauuel noble emperere  
 ten deues seoir en diuere  
 e gouverner tresouz semine  
 car a vos sens riens ne saine  
 y estre enqin touz surmouue r puse  
 a augre quemar resou la liste  
 e deuant ne uerue  
 our auet bien subydece  
 e vo maistre est summame  
 esus touz ueruz summame  
 onces moers ce son accidit  
 en fouz sui en accidit  
 s illes ou milli nabire  
 our les auet par uie lire  
 hant r uoz desioies  
 r puis en esfil emioies  
 r cis. Les carmains ueruz  
 our fait elais plains de peruz  
 que frans leur auet alesee  
 our ont seu a la messee  
 car nous fauz touz de la quere  
 epier deuez en uoie terre  
 ceuz epier sens quen uous cono  
 ure moult prisonz r dons  
 r moult est noble lapuisse  
 que uous a reoite  
 pour uie fauzse femer  
 a erouer ce q' ce ouue nier

D'oier nous auet desouuer  
 e r le gaur face auouer  
 e comment que sions felons  
 i est il d'ioz que le edons  
 car se uere les auetz faulz homes  
 i sommes nous vos fices homes  
 vos serant r uos amis  
 ourz iours chascun de nous a mis  
 r metuz en uos seuzr parone  
 our domz uous honneur medame  
 ar la chose trop pees nous touche  
 r pour ce ymerous auet r touche  
 uer nous ne queuons foce qu'auou  
 amear ou monde r gaur auou  
 e ne nous chaut de ames perdee  
 pour nous en la puce abeide  
 our nous fenble forme besogne  
 que uous ueruz a sanz poulongue  
 a cez painne audir mariage  
 qua rent no gentz conage  
 a uaquez nous fimes laigeons  
 car trop gaur honneur ydeons

Pour sire fauuel d'ou au  
 Soy conseil maistre ser chop  
 car il est touz iours moult aser  
 ouant on s'oir ce qui si pleit  
 r amost commande a emmalte  
 our son honnois pour son alet  
 Uerz forame laueruente  
 r l'ame sepece r si se heut  
 e r ses esperons pas noublie  
 Loos fema aguirz compaignie  
 de ses gens ce de ses amis  
 e n bien chemmer tant amis  
 e r ale de nuiz r de iours  
 a gurus eslorz ce diez leours  
 P' uil est ueruz a macosseme  
 ne ait de gaur faitz fine  
 ou si iadoz faire pour l'ome  
 Que nulz m'acoseme uanne

Illec fauou sa residence  
 r a d'ame de gaur reuerence  
 Qui toune touz a la d'olde  
 e est fetune la redouee  
 e n son pulz fu sanz seoir  
 pour ce quel uer par touz uoiz  
 r quous ne se fier ne arreste  
 car atouner est touz iours peuse  
 e uehou moult seoir son macon  
 ou pouure bien de sa faon  
 a uerue aplam desoie  
 n pou uois en quel oedme  
 pour sauer en quel comenau  
 e ne fauuel qui moult sauaue  
 pour d'ame forame trouuer  
 oune il li tme l'amez rouier

orgue auoz semblant de hame  
 Qui fist ou forme on que d'ame  
 e r sembloit bien a son uisage  
 Quele eust moult couuait conage  
 e r au gaur auoz r bien fauz  
 e r de membrez lins ce uanis  
 e n si men tme d'uble conome  
 e une perz mall a l'auere hame  
 e r celle on a l'ome aude  
 e l'hoie pas si com sembler uide  
 e r de l'hoie pieres peulies  
 a reguer moult gureuses  
 ou moult en uoies deuz  
 ou neuoient l'omes ne hies  
 a me sembler espe euidomes  
 r omgaurz p'edoms comme esmus  
 r uhuau auet deuz la deuite  
 a sis aparme nul son aude  
 f' ois qui uerent conome  
 ou uerz seime l'ere a d'adome  
 l'auere conome qui perz mall  
 e r est ce nul ce oide r s'ule  
 e r est d'un metal non ueridant  
 ou la na calane quil en edue  
 e r quel p'ust son semblant faire  
 Car tel conome est trop amere

tunc qui me dilect. Que nouis e  
 p'cedit alidre mon uerit pour li  
 gaudes. Que. Ne que tant tout san  
 de las pour ce que uouice lay doue  
 amiable a nouidre

**MOTETUS**

Pour desir ai se lon  
 der a fame a seie l'oum auerz si des esult la hie li moult hant a fu d'ame

**TENOR**

Pour desir ai se lon  
 der a fame a seie l'oum auerz si des esult la hie li moult hant a fu d'ame

Figure 2.



Figures 3 et 4. Manuscrit Paris, Bibliothèque nationale de France, français 146, folios 6v°-7r°.

**CAECITAS**  
 T ouz iours se mouent de pie en pie  
 L nest mes tempo que lau nure  
 E n leur sui pur exemple prendre  
 Et sa fauor deuient a encrendre  
 Et se deu en sui come uaguer  
 Et se deu en sui come uaguer

**PALPATOR**  
 Et pie reuez que nest est  
 L autre ser bien fauuel gouer  
 L autre ser bien fauuel gouer  
 L fauuel qui les reuez domie  
 Et e regate pus la ysonne  
 D eest qui se bien se fer  
 Et as al qui de cocher le fer  
 Et our ce souuent leur painne se fer  
 Qui atez gens reuz faueller  
 Et nos reulas domie dier aus  
 Et ar quoz il dient plus reuz  
 Et atter foi nison a drouaire  
 Et aus dnt il pater laire  
 Et e sante eglise sont le chief  
 Et our ce leur di une derchief  
 Que par leur noone se faue  
 L eglise qui adus si faue  
 Et si adus se deure a deuse  
 Et om la nectre sur la naste  
 Si am ni puer mes nul bien peude  
 Et ar si secheur sont atepende  
 Et les autres estus pueriens  
 De secheur trop pui dous  
 Et e soient fons de leur dnt estre  
 Et honnimes moine est a peche  
 Et es honnimes segeit bent  
 Et e pui puer seos quair il bent  
 Et uagere truisent reuoir  
 Et inf sont il mal leur deoir  
 Et our principal dnt estre entere  
 Et e bien puer dnt se reue  
 Et est ber a auuer  
 Et e dnt segeit honouer  
 Et uaire se geant comme se moide  
 Et deuient pas premier entere

**ULTIMUM**  
 Nos reulas qui sui ante se present  
 Et our les biens qui ont a les reuas  
 Et e hestent nre sui ententes  
 Et e hestent nre sui ententes  
 Et uoir foneus a gons fuis  
 Et gous a en totes gous  
 Et netuz dntz oster  
 Et aut ont domie en touz castes  
 Quul ne seuble est la somme  
 Qu au soient ne de fons a domie  
 Et aus cresteur touz iours leur estus  
 Et ne perseut pas aus reuas  
 Et ul auont au general contes

**NEPOS**  
 Nepons a pauper xpi clamant  
 Nepons uerbo pphete clamant  
 Nepons uerbo pphete clamant  
 Nepons uerbo pphete clamant

**IUDICIUM**  
 Iudicium est quod dicitur  
 Iudicium est quod dicitur  
 Iudicium est quod dicitur  
 Iudicium est quod dicitur

**CAECITAS**  
 Caecitas est quod dicitur  
 Caecitas est quod dicitur  
 Caecitas est quod dicitur  
 Caecitas est quod dicitur

**SURDITAS**  
 Surditas est quod dicitur  
 Surditas est quod dicitur  
 Surditas est quod dicitur  
 Surditas est quod dicitur

**FUR**  
 Fur est quod dicitur  
 Fur est quod dicitur  
 Fur est quod dicitur  
 Fur est quod dicitur

**VICARIUS**  
 Vicarius est quod dicitur  
 Vicarius est quod dicitur  
 Vicarius est quod dicitur  
 Vicarius est quod dicitur

**NEPOS**  
 Nepons est quod dicitur  
 Nepons est quod dicitur  
 Nepons est quod dicitur  
 Nepons est quod dicitur

**PASTOR**  
 Pastor est quod dicitur  
 Pastor est quod dicitur  
 Pastor est quod dicitur  
 Pastor est quod dicitur

**VICARIUS**  
 Vicarius est quod dicitur  
 Vicarius est quod dicitur  
 Vicarius est quod dicitur  
 Vicarius est quod dicitur

**FUR**  
 Fur est quod dicitur  
 Fur est quod dicitur  
 Fur est quod dicitur  
 Fur est quod dicitur

**PASTOR**  
 Pastor est quod dicitur  
 Pastor est quod dicitur  
 Pastor est quod dicitur  
 Pastor est quod dicitur

**VICARIUS**  
 Vicarius est quod dicitur  
 Vicarius est quod dicitur  
 Vicarius est quod dicitur  
 Vicarius est quod dicitur

Figure 4.

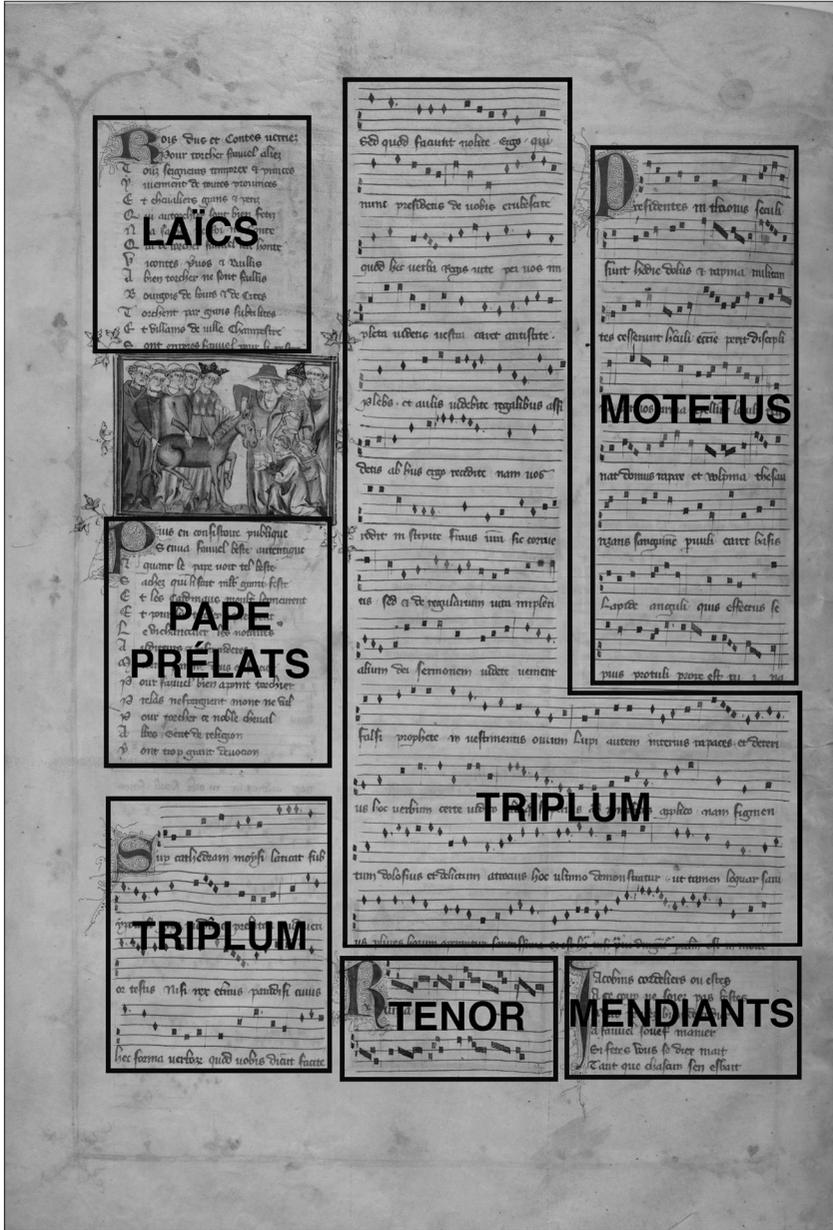


Figure 5. Manuscript Paris, Bibliothèque nationale de France, français 146, folio 1v°.

The image shows a detail of a manuscript page with four musical systems. Each system consists of a staff of musical notation with square neumes on a four-line red staff, and a line of text below it. The text is written in a Gothic script with some decorative initials.

**MOTETUS**  
son. Vm dicit lei ali tuer et le ma  
ues enlis bonat. puis douceur compa  
cques chamec. eis chame ueult bone.

**TRIPLUM**  
tant se le van ou dotre der. w/en  
tues mi ueult auey. et puis chame  
S. aue. der. eis chame ueult bone.

**REFRAIN N°15**  
il me fait en pour de vy. Des ghar le me domes

**MOTETUS**  
ment Ana. Bien deust finer  
fauef qui na agu finer  
na monde car tuer ote  
Se ote nous a tout en l'ouair  
Nem. **5977-5986**  
A. s. yout. pad. a. fait mon faire  
eant. deu enge se reneue  
ai. se. il est temps que ie boiue  
COLOPHON  
C. **REFRAIN N°15**  
il me fait en pour de vy. Des ghar le me domes

**TENOR**  
chame ueult bone

Figure 6. Manuscrit Paris, Bibliothèque nationale de France, français 146, folio 45r° (détail).

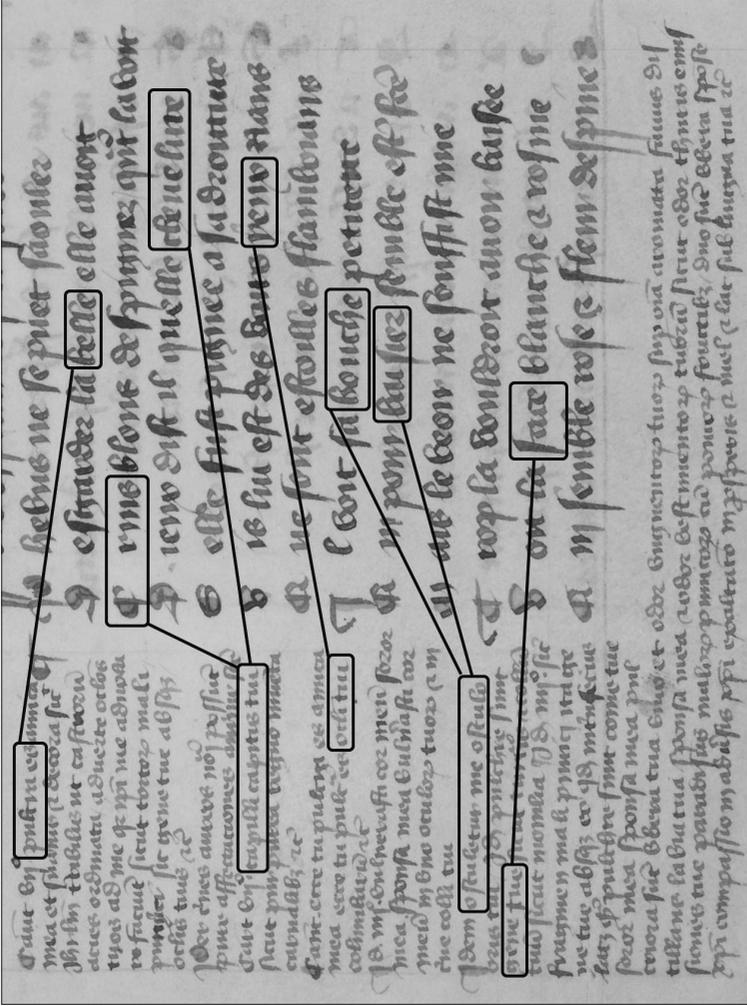


Figure 7. Manuscrit Paris, Bibliothèque nationale de France, français 373, folio 16v° col. a (détail).



This work is licensed under the Creative Commons Attribution - No commercial use.

# BIBLIOGRAPHIE

## TEXTES DU CORPUS

### **Le Roman de Fauvel**

- Dahnk, Emilie, *L'hérésie de Fauvel*, Leipzig, Romanisches Seminar, 1935 (Leipziger romanistische Studien, II. Literaturwissenschaftliche Reihe, 4).
- Gervais du Bus, *Le Roman de Fauvel*, éd. Arthur Långfors, Paris, SATF, 1914-1919.
- Gervais du Bus et Chaillou de Pesstain, *Roman de Fauvel*, éd. Arthur Långfors, trad. italienne Margherita Lecco, Milano, Luni, 1998 (Biblioteca medievale, 13).
- Harrison, Gregory A. Jr., *The Monophonic Music in the «Roman de Fauvel»*, thèse de doctorat, Stanford, Stanford University, 1963.
- The Monophonic Songs in the Roman de Fauvel*, éd. Samuel N. Rosenberg et Hans Tischler, Lincoln, University of Nebraska Press, 1991.
- Polyphonic Music of the Fourteenth Century*, vol. 1, *The Roman de Fauvel. The Works of Philippe de Vitry. French Cycles of the Ordinarium Missae*, éd. Leo Schrade, Monaco, L'Oiseau-lyre, 1956 (réimpr. : 1974).
- Le Roman de Fauvel*, éd. Armand Strubel, Paris, Librairie générale française, 2012 (Le livre de poche. Lettres gothiques, 32370).
- Le Roman de Fauvel in the Edition of Mesire Chaillou de Pesstain. A Reproduction in Facsimile of the Complete Manuscript Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds français 146*, éd. Edward H. Roesner, François Avril et Nancy Freeman Regalado, New York, Broude, 1990.
- Le Roman de Fauvel. Reproduction photographique du manuscrit français 146 de la Bibliothèque nationale de Paris avec un index des interpolations lyriques*, éd. Pierre Aubry, Paris, Geuthner, 1907.

### **L'Ovide moralisé**

- «Édition des gloses», éd. Jean-Baptiste Guillaumin, dans *L'Ovide moralisé. Livre I*, éd. Craig Baker, Marianne Besseyre, Mattia Cavagna, et al., Paris, SATF, 2018, t. II, p. 231-307.
- L'Ovide moralisé. Livre I*, éd. Craig Baker, Marianne Besseyre, Mattia Cavagna, et al., 2 t., Paris, SATF, 2018.

«*Ovide moralisé*», poème du commencement du quatorzième siècle, publié d'après tous les manuscrits connus, éd. Cornelis De Boer, 5 t., Amsterdam, Müller, 1915-1938 (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeling letterkunde. Nieuwe Reeks, 15, 21, 30/3, 37 et 43).

## AUTRES TEXTES ANTIQUES ET MÉDIÉVAUX

*Acta apostolorum apocrypha* [1898], éd. Richard Adelbert Lipsius et Max Bonnet, 2 t. en 3 vol., Hildesheim, Olms, 1972.

*Acta sanctorum quotquot toto orbe coluntur, vel a catholicis scriptoribus celebrantur*, éd. Société des Bollandistes, 66 vol., Anvers / Bruxelles, 1643-1925 (réimpr. 60 vol., Paris / Rome, Palmé, 1863-1867).

Alain Chartier, *Le quadrilogue invectif*, éd. Florence Bouchet, Paris, Champion, 2011 (Les classiques français du Moyen Âge, 168).

Alexandre de Hales, *Glossa in Quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi*, éd. Collegium S. Bonaventurae, Florence, Quaracchi, 1951 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 12).

*Eine altfranzösische Übersetzung der «Consolatio philosophiae» des Boethius (Handschrift Troyes Nr. 898). Edition und Kommentar*, éd. Rolf Schroth, Bern et Frankfurt am Main, Lang, 1976 (Europäische Hochschulschriften, Reihe XIII. Französische Sprache und Literatur, 36).

Antoine de Padoue, *Sermons des dimanches et des fêtes*, trad. Valentin Strappazzon, 5 t., Paris, Cerf, 2005-2013 (Sagesses chrétiennes).

Arnold de Liège, *Alphabetum narrationum*, éd. Colette Ribaucourt et Elisa Brilli, Turnhout, Brepols, 2015 (Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis, 160. Exempla Medii Aevi, 6).

Augustin d'Hippone, *De utilitate credendi*, dans *Sancti Aureli Augustini operum*, 6, 1, éd. Joseph Zycha, Vienne, Tempsky, 1891 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 25).

Augustin d'Hippone, *De Trinitate libri xv (Libri I-XII)*, éd. William John Mountain, Turnhout, Brepols, 1968 (Corpus Christianorum. Series Latina, 50).

Augustin d'Hippone, *Sermo de disciplina christiana*, éd. Roel Vander Plaetse, Turnhout, Brepols, 1969 (Corpus Christianorum. Series Latina, 46), p. 207-224.

Bède le Vénérable, *Homiliae, Patrologia Latina*, t. 94, 1850, réimpr. 1862, col. 9-515.

Benoît de Sainte-Maure, *Le Roman de Troie*, éd. Léopold Constans, 6 vol., Paris, SATF, 1904-1912.

- Bernard Silvestre, *The Commentary on the First Six Books of the Aeneid of Vergil Commonly Attributed to Bernardus Silvestris*, éd. Julian W. Jones et Elizabeth F. Jones, Lincoln / London, University of Nebraska Press, 1977.
- Bernard Silvestre, *Cosmographia*, éd. Peter Dronke, Leiden, Brill, 1978 (Textus minores in usum academicum, 53).
- Bernard Silvestre, *Cosmographie*, trad. Michel Lemoine, Paris, Cerf, 1998 (Sagesses chrétiennes).
- Bible pastorale*, éd. par les moines de Maredsous, Turnhout, Brepols, 1997.
- La Bible: traduction œcuménique* [1988], 9<sup>e</sup> éd., Paris / Villiers-le-Bel, Cerf / Société biblique française, 2000.
- Biblia latina cum glossa ordinaria*, éd. Adolf Rusch, Strasbourg, 1480-1481 (Erfurt-Gotha [Allemagne], Bibliothèque de recherche de l'Université, Inc 83 (1-4), consultable en ligne : <[https://archive.thulb.uni-jena.de/ufb/receive/ufb\\_cbu\\_00000254/255/256/227](https://archive.thulb.uni-jena.de/ufb/receive/ufb_cbu_00000254/255/256/227)>).
- Biblia Sacra cum Glossa Ordinaria*, 6 t., Venise, 1603.
- Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam Versionem ad codicum fidem*, XII, *Sapientia Salomonis Liber Hiesu filii Sirach*, éd. Abbatia pontificia Santi Hieronymi in urbe Ordinis Sancti Benedicti, Rome, Typis polyglottis Vaticanis, 1964.
- Biblia sacra iuxta vulgatam versionem* [1969], éd. Bonifatius Fischer et Robert Weber, 4<sup>e</sup> éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
- Boèce, *De Consolatione Philosophiae. Opuscula theologica*, éd. Claudio Moreschini, Munchen, K. G. Saur, 2005 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).
- Boèce, *La Consolation de Philosophie*, éd. Claudio Moreschini, trad. Éric Vanpeteghem, Paris, Librairie générale française, 2008 (Le livre de poche. Lettres gothiques, 4577).
- Boeces, De consolacion. Édition critique d'après le manuscrit Paris, Bibl. nationale, fr. 1096, avec introduction, variantes, notes et glossaires*, éd. J. Keith Atkinson, Tübingen, Niemeyer, 1996 (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie, 277).
- Pseudo-Boèce, *De Disciplina Sclolarium*, éd. Olga Weijers, Leiden, Brill, 1976.
- Bonaventure, *Breviloquium. Prologue*, éd. Quaracchi, trad. Jacques-Guy Bougerol, Paris, Éditions Franciscaines, 1967.
- Bonaventure, *Breviloquium, 2. Le monde, création de Dieu*, éd. Quaracchi, trad. Trophime Mouiren, Paris, Éditions Franciscaines, 1967.
- Bonaventure, *Les sept dons du Saint-Esprit*, trad. Marc Ozilou, Paris, Cerf, 1997 (Sagesses chrétiennes).
- Les cent nouvelles nouvelles*, éd. Franklin P. Sweetser, Genève / Paris, Droz, 1966 (Textes littéraires français, 127).

- Châtelain de Coucy, *Chansons attribuées au Châtelain de Coucy*, éd. Alain Lerond, Paris, PUF, 1964.
- Chrétien de Troyes, *Cligès*, éd. Alexandre Micha, *Les Romans de Chrétien de Troyes*, Paris, Champion, 1957 (Classiques français du Moyen Âge), t. II.
- Chrétien de Troyes, *Lancelot ou le Chevalier de la Charrette*, éd. Daniel Poirion, *Euvres complètes*, Paris, Gallimard, 1994 (La Pléiade).
- Christine de Pizan, *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, éd. Suzanne Solente, 2 vol., Paris, Champion, 1936-1941 (Publications de la Société de l'Histoire de France, 437 et 444).
- Christine de Pizan, *Le livre du corps de policie*, éd. Angus J. Kennedy, Paris, Champion, 1998 (Études christiniennes, 1).
- Cicéron, *De l'orateur*, t. II, *Livre deuxième*, éd. et trad. Edmond Courbaud, Paris, Les Belles Lettres, 1950.
- Cicéron, *Les devoirs*, t. II, *Livres II et III*, éd. et trad. Maurice Testard, 2<sup>e</sup> tir. rev. et corr., Paris, Les Belles Lettres, 1984.
- Compilatio singularis exemplorum*, manuscrit Tours, Bibliothèque municipale, 468.
- Compilatio singularis exemplorum*: Alfons Hilka, «Neue Beiträge zur Erzählungsliteratur des Mittelalters (die "Compilatio Singularis Exemplorum" der Hs. Tours 468, ergänzt durch eine Schwesterhandschrift Bern 679)», *Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Cultur*, 90 (1912), IV. Abteilung, c. *Sitzungen der Sektion für neuere Philologie*, p. 1-24.
- Compilatio singularis exemplorum*: Carsten Wollin, «Geschichten aus der "Compilatio singularis exemplorum"», *Mittellateinisches Jahrbuch*, 41 (2006), p. 77-92.
- La condamnation parisienne de 1277*, éd. et trad. David Piché, avec la collaboration de Claude Laffleur, Paris, Vrin, 1999 (Sic et Non).
- Corpus de la littérature médiévale des origines au 15<sup>e</sup> siècle*, éd. Claude Blum, Classiques Garnier Numérique, 2001. <<https://www.classiques-garnier-com/numerique-bases/index.php>>
- Le débat sur le Roman de la Rose*, éd. Éric Hicks, Paris, Champion, 1977 (Bibliothèque du xv<sup>e</sup> siècle, 43).
- Denis Foulechat, *Le Policratique de Jean de Salisbury. Livres VI et VII: éthique chrétienne et philosophies antiques*, éd. Charles Brucker, Genève, Droz, 2013 (Publications romanes et françaises, 260).
- Deux recueils de sottes chansons. Bodléienne E, Douce 308 et Bibliothèque nationale fr. 24432*, éd. Arthur Långfors, Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Kirjapaino, 1945 (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, 63, 4).
- Diomède, *Artis grammaticae libri III*, dans: *Grammatici Latini*, éd. Heinrich Keil, Leipzig, Teubner, 1855-1880, rééd. Hildesheim, Olms, 1961.

- Écrits apocryphes chrétiens*, éd. François Bovon et Pierre Geoltrain, 2 vol., Paris, Gallimard, 1997-2005 (Bibliothèque de la Pléiade, 442, 516).
- Les eschéz d'amours. A critical edition of the poem and its Latin glosses*, éd. Gregory Heyworth, Daniel E. O'Sullivan et Frank Coulson, Leiden / Boston, Brill, 2013.
- Étienne de Bourbon, *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, éd. Jacques Berlioz et Jean-Luc Eichenlaub, 3 vol., Turnhout, Brepols, 2002-2015 (Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis, 124. Exempla Medii Aevi, 1, 3, 7).
- Étienne de Fougères, *Le livre des manières*, éd. et trad. Jacques T. E. Thomas, Louvain, Peeters, 2013.
- Eustache Deschamps, *Œuvres complètes*, éd. Marquis de Queux de Saint-Hilaire et Gaston Raynaud, 11 t., Paris, SATF, 1878-1903.
- Florence de Rome*, éd. Axel Wallensköld, 2 t., Paris, SATF, 1907-1909.
- François d'Assise, *Écrits, vies, témoignages*, éd. Jacques Dalarun, 2 t., Paris, Cerf, 2010 (Sources franciscaines).
- François Villon, *Poésies complètes*, éd. Claude Thiry, Paris, Librairie générale française, 1991 (Le livre de poche. Lettres gothiques, 4530).
- Gautier de Châtillon, *Moralisch-satirische Gedichte Walters von Chatillon aus deutschen, englischen, französischen und italienischen Handschriften*, éd. Karl Strecker, Heidelberg, Winter, 1929.
- Gautier de Coinci, *Les miracles de Notre Dame*, éd. Frederic V. Koenig, 4 t., Genève, Droz, 1955-1970 (Textes littéraires français, 64, 95, 131 et 176).
- Gautier de Coinci, *Cinq miracles de Notre-Dame*, trad. Jean-Louis Gabriel Benoit, Paris, Champion, 2007.
- Geoffrey Chaucer, *The Romaunt of the Rose*, éd. Charles Dahlberg, Norman (Oklahoma), University of Oklahoma Press, 1999 (A variorum edition of the works of Geoffrey Chaucer, 7).
- Geoffroi de Paris, *Six Historical Poems of Geffroi de Paris, Written in 1314-1318*, éd. Walter H. Storer et Charles A. Rochedieu, Chapel Hill, University of North Carolina, 1950.
- Geoffroi de Paris, *La chronique métrique attribuée à Geffroy de Paris*, éd. Armel Diverrès, Paris, Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg, 1956 (Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg, 129).
- Gilles de Paris: «The "Karolinus" of Egidius Parisiensis», éd. Marvin L. Colker, *Traditio*, 29 (1973), p. 199-325.
- Les Grandes Chroniques de France*, éd. Jules Viard, 10 t., Paris, Champion, 1920-1953 (Société de l'Histoire de France).
- Gratien, *Decretum magistri Gratiani*, dans *Corpus iuris canonici*, éd. Emil Friedberg, 2 t., Leipzig, Tauchnitz, 1879-1881 (réimpr.: Graz, Akademische Druck- un Verlagsanstalt, 1959).

- Guernes de Pont-Sainte-Maxence, *La vie de saint Thomas de Canterbury*, éd. et trad. Jacques T. E. Thomas, 2 t., Louvain, Peeters, 2002.
- Guibert de Nogent, *Autobiographie*, éd. et trad. Edmond-René Labande, Paris, Les Belles Lettres, 1981.
- Guillaume de Conches, *Glosae in Iuvenalem*, éd. Bradford Wilson, Paris, Vrin, 1980.
- Guillaume de Deguileville, *Le livre du pèlerin de vie humaine (1355)*, éd. Graham R. Edwards et Philippe Maupeu, Paris, Librairie générale française, 2015 (Le livre de poche. Lettres gothiques, 33642).
- Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Roman de la Rose*, éd. Ernest Langlois, 5 vol., Paris, SATF, 1914-1924.
- Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Le Roman de la Rose*, éd. Félix Lecoy, 3 vol., Paris, Champion, 1965-1966 (Les classiques français du Moyen Âge, 92, 95, 98).
- Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Le Roman de la Rose*, éd. Armand Strubel, Paris, Librairie Générale Française, 1992 (Lettres gothiques, 4533).
- Guillaume de Machaut, *Œuvres*, éd. Ernest Hoepffner, 3 vol., Paris, SATF, 1908-1921.
- Guillaume de Rubrouck, *Itinerarium ad partes orientales*, éd. Francisque Michel et Thomas Wright, *Recueil de voyages et de mémoires*, 8 t., Paris, Société de géographie, 1824-1866, t. iv, 1839, p. 205-396.
- Guiot de Provins, *Bible: Les œuvres de Guiot de Provins, poète lyrique et satirique*, éd. John Orr, Manchester, University Press, 1915.
- Henri d'Andeli, *Les dits d'Henri d'Andeli*, éd. Alain Corbellari, Paris, Champion, 2003 (Les classiques français du Moyen Âge, 146).
- Hugues de Saint-Victor, *De scripturis et scriptoribus sacris, Patrologia Latina*, t. 175, 1854, réimpr. 1879, col. 9-28.
- Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon de studio legendi*, éd. Charles H. Buttmer, Washington, Catholic University of America Press, 1939 (Studies in Medieval and Renaissance Latin, 10).
- Hugues de Saint-Victor, *Opera*, t. II, *De tribus diebus*, éd. Dominique Poirel, Turnhout, Brepols, 2002 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 177).
- Huon de Méry, *Li torneiemenz Antecrit von Huon de Mery*, éd. Georg Wimmer, Marburg, Elwert, 1888 (Ausgaben und Abhandlungen aus dem Gebiete der romanischen Philologie, 76).
- Huon le Roi de Cambrai, *Œuvres, I: ABC – Ave Maria – La descriptions des relexions*, éd. Arthur Långfors, Paris, Champion, 1913 (Les classiques français du Moyen Âge, 13).
- Isidore de Séville, *Etymologiarum sive originum libri XX*, éd. Wallace M. Lindsay, 2 t., Oxford, Clarendon Press, 1911.

- Jacquemart Giélee, *Renart le Nouvel*, éd. Henri Roussel, Paris, Picard, 1961.
- Jacques de Vitry, Prologue des *Sermons pour la multitude ou selon la condition des personnes*, trad. Marie-Claire Gasnault, dans *Prêcher d'exemples. Récits de prédicateurs du Moyen Âge*, éd. Jean-Claude Schmitt, Paris, Stock, 1985, p. 41-67.
- Jacques de Voragine, *Legenda aurea*, éd. Giovanni Paolo Maggioni, 2<sup>e</sup> éd., 2 vol., Firenze, SISMEL, 1998.
- Jacques Legrand, *Archiloge Sophie. Livre de bonnes meurs*, éd. Evencio Beltran, Paris, Champion, 1986 (Bibliothèque du xv<sup>e</sup> siècle, 49).
- Jakes d'Amiens, *L'art d'amours*, éd. Deeuwes Talsma, Leiden, Almelo Hilarius, 1925.
- Jean XXII, *Lettres secrètes et curiales du pape Jean XXII (1316-1334) relatives à la France, publiées ou analysées d'après les registres du Vatican*, éd. Auguste Coulon et S. Clémencet, 10<sup>e</sup> fascicule, Paris, De Boccard, 1972 (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome).
- Jean de Grouchy, *Ars musicae: Die Quellenhandschriften zum Musiktraktat des Johannes de Grocheio*, éd. Ernst Rohloff, Leipzig, VEB Deutscher Verlag für Musik, 1967.
- Jean de Joinville, *Histoire de saint Louis, Credo et Lettre à Louis X*, éd. Natalis de Wailly, Paris, Firmin Didot, 1874.
- Jean de Joinville, *Vie de saint Louis* [1995], éd. et trad. Jacques Monfrin, Paris, Garnier, 2002 (Le livre de poche. Lettres gothiques, 4565).
- Jean de Meun: «Boethius' *De Consolatione* by Jean de Meun», éd. Venceslas Louis Dedeck-Héry, *Mediaeval Studies*, 14, 1 (1952), p. 165-275.
- Jean de Salisbury, *Policratici sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, éd. Clement C. J. Webb, 2 t., Oxford, Clarendon Press, 1909, réimpr. Frankfurt, Minerva, 1965.
- Jean de Salisbury, *Entheticus maior and minor*, éd. Jan van Laarhoven, 3 vol., Leiden / New York / Copenhague, Brill, 1987.
- Jean de Vignay, *Le miroir historial, volume 1, tome 1 (livres I-IV)*, éd. Mattia Cavagna, Paris, SATF, 2017.
- Jean Gerson, *Ceuvres complètes*, éd. Palémon Glorieux, 13 vol., Paris, Desclée de Brouwer, 1960-1974.
- Jean Gobi, *La scala coeli de Jean Gobi*, éd. Marie-Anne Polo de Beaulieu, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1991 (Sources d'histoire médiévale).
- Jean Le Fèvre, *La vieille. Traduction du De vetula par Jean Le Fèvre*, éd. Marie-Madeleine Huchet, Paris, SATF, 2018.
- Jehan Maillart, *Le roman du comte d'Anjou*, éd. Mario Roques, Paris, Champion, 1931 (Les classiques français du Moyen Âge, 67).

- Juvénal, *Satires*, éd. et trad. Pierre de Labriolle et François Villeneuve, 12<sup>e</sup> tirage revu, corrigé et augmenté, Paris, Les Belles Lettres, 1983.
- «Liber Hermetis Triplicis de vi rerum principiis», éd. Theodore Silverstein, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 22 (1955), p. 217-302.
- Library of Latin Texts – Series A*, Brepols, 2018. <<http://clt.brepols.net/llta/>>
- Library of Latin Texts – Series B*, Brepols, 2018. <<http://clt.brepols.net/lltb/>>
- Le livre de Boece de consolacion*, éd. Glynnis M. Cropp, Genève, Droz, 2006 (Textes littéraires français, 580).
- Macrobe, *Commentaire au Songe de Scipion, livre 1*, éd. et trad. Mireille Armisen-Marchetti, Paris, Les Belles Lettres, 2001.
- Marguerite de Navarre, *L'Heptaméron*, éd. Renja Salminen, Genève, Droz, 1999 (Textes littéraires français, 516).
- Monumenta Germaniae Historica*, Brepols, 2018. <<http://clt.brepols.net/eMGH/>>
- Nicole Oresme, *Le livre de Éthiques d'Aristote*, éd. Albert D. Menut, New York, Stechert, 1940.
- Orderic Vital, *Historia ecclesiastica, Patrologia Latina*, t. 188, 1855, col. 17-986.
- Ovide, *L'art d'aimer* [1924], éd. et trad. Henri Bornecque, 7<sup>e</sup> tirage, Paris, Les Belles Lettres, 1983.
- Ovide, *Metamorphoses* [1977], éd. William S. Anderson, Leipzig, Teubner, 1993 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).
- Ovide, *Les Métamorphoses. Tome 1 (livres 1-v)* [1928], éd. et trad. Georges Lafaye, 6<sup>e</sup> tirage, Paris, Les Belles Lettres, 1980.
- Pelerinage de vie humaine en prose* (1465): Genève, Bibliothèque de Genève, français 182, fol. 1r-197v.
- Pétrarque, *De l'abondance des livres et De la réputation des écrivains*, trad. Victor Develay, Paris, Librairie des Bibliophiles, 1883.
- Pétrarque, *Des remèdes de l'une et l'autre fortune*, trad. Jean Daudin (avant 1378), dans Léopold Delisle, «Anciennes traductions françaises du traité de Pétrarque sur les remèdes de l'une et l'autre fortune», *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*, 34, 1 (1891), p. 273-304.
- Philippe de Harveng, *De institutione clericorum, Patrologia Latina*, t. 203, 1855, col. 665-1205.
- Philippe de Mézières, *Songe du Viel Pelerin*, éd. Joël Blanchard, avec la collaboration d'Antoine Calvet et Didier Kahn, 2 vol., Genève, Droz, 2015 (Textes littéraires français, 633).
- Philippe le Chancelier, *Philippi Cancellarii Parisiensis Summa de Bono*, éd. Nikolaus Wicki, 2 vol., Bern, Francke, 1985.

- Philippe Mousket, *Chronique rimée*, éd. Baron de Reiffenberg, 3 t., Bruxelles, Hayez, 1836-1845 (Collection de chroniques belges inédites).
- Pierre de Beauvais, *Le Bestiaire, version longue attribuée à Pierre de Beauvais*, éd. Craig Baker, Paris, Champion, 2010 (Les classiques français du Moyen Âge, 163).
- Pierre de Paris: Antoine Thomas, *Notice sur le manuscrit 4788 du Vatican contenant une traduction française avec commentaire par maître Pierre de Paris, de la « Consolatio Philosophiae » de Boèce*, Paris, Imprimerie nationale, 1917.
- Pierre le Mangeur, *Scolastica historia. Liber Genesis*, éd. Agneta Sylwan, Turnhout, Brepols, 2005 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 191).
- Pierre Lombard, *Sentences: Magistri Petri Lombardi, Parisiensis Episcopi, Sententiae in IV libris distinctae*, t. II, *Liber III et IV*, Grottaferrata, Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1981 (Spicilegium Bonaventurianum, 5).
- Poésies du non-sens, XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, éd. Martijn Rus, 2 vol., Orléans, Paradigme, 2005-2010.
- Raoul de Houdenc, *The Songe d'Enfer of Raoul de Houdenc*, éd. Madelyn Timmel Mihm, Tübingen, Niemeyer, 1984 (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie, 190).
- Richard de Bury, *Philobiblon*, éd. Antonio Altamura, Napoli, Fiorentino, 1954.
- Richard de Fournival, *Le « Bestiaire d'Amour » et la « Response du Bestiaire »*, éd. et trad. Gabriel Bianciotto, Paris, Champion, 2009 (Champion Classiques. Moyen Âge, 27).
- Robert de Basevorn, *Forma praedicandi*, dans *Artes praedicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Âge*, éd. Thomas-Marie Charland, Paris, Vrin, 1936 (Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa, 7).
- Robert d'Orbigny, *Le conte de Floire et Blanchefleur*, éd. et trad. Jean-Luc Leclanche, Paris, Champion, 2003 (Champion Classiques. Moyen Âge, 2).
- Le roman de Partonopeu de Blois*, éd. et trad. Olivier Collet et Pierre-Marie Joris, Paris, Librairie générale française, 2005 (Le livre de poche. Lettres gothiques, 4569).
- Le Roman de Renart le Contrefait*, éd. Gaston Raynaud et Henri Lemaître, 2 vol., Paris, Champion, 1914.
- Rutebeuf, *Œuvres complètes*, éd. Edmond Faral et Julia Bastin, 2 vol., Paris, Picard, 1959-1960.
- Rutebeuf, *Œuvres complètes* [1989-1990], éd. et trad. Michel Zink, 3<sup>e</sup> éd., Paris, Librairie générale française, 2005 (Le livre de poche. Lettres gothiques, 4560).
- Simund de Freine, *Les œuvres de Simund de Freine publiées d'après tous les manuscrits connus*, éd. John E. Matzke, Paris, SATF, 1909.
- «*Sottes chansons contre amours*». *Parodie et burlesque au Moyen Âge*, éd. Eglal Doss-Quinby, Marie-Geneviève Grossel et Samuel N. Rosenberg, Paris, Champion, 2010 (Essais sur le Moyen Âge, 46).

- La Tabula Exemplorum secundum ordinem alphabeti. Recueil d'exempla compilé en France à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*, éd. Jean Th. Welter, Paris / Toulouse, Occitania, 1926 (Thesaurus exemplorum, 3).
- Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, 11/1, *Sapientia Salomonis*, éd. Walter Thiele, Freiburg, Herder, 1977.
- Vincent de Beauvais, *Speculum doctrinale*, éd. Adolf Rusch, Strasbourg, 1477-1478 (Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Ink V-198).
- The Vulgate Commentary on Ovid's Metamorphoses. The Creation Myth and the Story of Orpheus*, éd. Frank T. Coulson, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1991.

### TRAVAUX CRITIQUES

- Aarne, Antti et Stith Thompson, *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography* [1928], Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1961.
- Aladjidi, Priscille, *Le roi, père des pauvres (France XIII<sup>e</sup> – XV<sup>e</sup> siècle)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009.
- Amsler, Mark, *Affective Literacies. Writing and Multilingualism in the Late Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2012 (Late Medieval and Early Modern Studies, 19).
- Approches du bilinguisme latin-français au Moyen Âge. Linguistique, codicologie, esthétique*, éd. Stéphanie Le Briz et Géraldine Veyssyre, Turnhout, Brepols, 2010 (Collection d'études médiévales de Nice, 11).
- Armstrong, Adrian et Sarah Kay, *Une Muse savante? Poésie et savoir, du Roman de la Rose jusqu'aux grands rhétoriciens*, trad. Roxane Feunette, Paris, Classiques Garnier, 2014 (Recherches littéraires médiévales, 16. Le lyrisme de la fin du Moyen Âge, 3).
- Attwood, Catherine, *Fortune la contrefaite. L'envers de l'écriture médiévale*, Paris, Champion, 2007 (Études christiniennes, 9).
- Aubry, Pierre, « Un "explicit" en musique du *Roman de Fauvel* », *Mercur musical*, 2 (1906), p. 118-126.
- Aurell, Martin, *Le chevalier lettré. Savoir et conduite de l'aristocratie aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Fayard, 2011 (Nouvelles études historiques).
- Autrand, Françoise, « Culture et mentalité. Les librairies des gens du Parlement au temps de Charles VI », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 28, 5 (1973), p. 1219-1244.
- Autrand, Françoise, *Charles V le Sage*, Paris, Fayard, 1994.
- Badel, Pierre-Yves, *Le Roman de la Rose au XIV<sup>e</sup> siècle. Étude de la réception de l'œuvre*, Genève, Droz, 1980 (Publications romanes et françaises, 153).
- Badel, Pierre-Yves, « Le poème allégorique », dans *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, vol. VIII/1, *La Littérature française aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, éd. Daniel Poirion, Heidelberg, Winter, 1988, p. 139-160.

- Bailly, Anatole, *Abrégé du dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1901.
- Baker, Craig et Massimiliano Gaggero, «Tradition textuelle et choix du manuscrit de base», dans *L'Ovide moralisé. Livre 1*, éd. Craig Baker, Marianne Besseyre, Mattia Cavagna, et al., Paris, SATF, 2018, t. 1, p. 132-159.
- Bakhtine, Mikhaïl, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, trad. Andrée Robel, Paris, Gallimard, 1970.
- Baldwin, John W., *Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and his Circle*, 2 vol., Princeton (N. J.), University Press, 1970.
- Baldwin, John W., «“Studium et Regnum” : the Penetration of University Personnel into French and English Administration at the Turn of the Twelfth and Thirteenth Centuries», *Revue des Études islamiques*, 44 (1976), *Colloques internationaux de La Napoule. Islam et Occident au Moyen Âge, 1, L'enseignement en islam et en Occident au Moyen Âge*, p. 199-215.
- Banniard, Michel, *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle en Occident latin*, Paris, Institut des Études Augustiniennes, 1992 (Collection des Études Augustiniennes. Moyen Âge et Temps Modernes, 25).
- Barbier, Frédéric, *L'Europe de Gutenberg. Le livre et l'invention de la modernité occidentale (XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Belin, 2006 (Histoire & société).
- Batany, Jean, *Approches du «Roman de la Rose». Ensemble de l'œuvre et vers 8227-12456*, Paris, Bordas, 1973 (Bordas Études. Littérature, 363).
- Batany, Jean, «L'image des Franciscains dans les “revues d'états” du XIII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle», *Revue d'histoire de l'Église de France*, 70 (1984), p. 61-74.
- Batany, Jean, *Scène et coulisses du «Roman de Renart»*, Paris, Sedes, 1989 (Moyen Âge).
- Batany, Jean, «Les clercs et la langue romane : une boutade renardienne au XIV<sup>e</sup> siècle», *Médiévales*, 45, 2 (2003), p. 85-98.
- Baumgartner, Emmanuèle, «Sur quelques constantes et variations de l'image de l'écrivain (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)», dans *Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale. Actes du colloque tenu à l'Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines (14-16 juin 1999)*, éd. Michel Zimmermann, Paris, École des chartes, 1999, p. 391-400.
- Beaune, Colette, *Naissance de la nation France*, Paris, Gallimard, 1985 (Bibliothèque des Histoires).
- Beaune, Colette, *Éducation et cultures. Du début du XI<sup>e</sup> siècle au milieu du XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Sedes, 1999.
- Bec, Pierre, *Burlesque et obscénité chez les troubadours. Pour une approche du contre-texte médiéval*, Paris, Stock, 1984 (Moyen Âge).
- Becker, Philipp August, *Fauvel und Fauvelliana*, Leipzig, Hirzel, 1936 (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse, 88.2).

- Becker, Karin, *Eustache Deschamps. L'état actuel de la recherche*, Orléans, Paradigme, 1996 (Medievalia, 21).
- Beer, Jeanette M. A., *Early Prose in France. Contexts of Bilingualism and Authority*, Kalamazoo, Western Michigan University. Medieval Institute Publications, 1992.
- Bellon-Méguelle, Hélène, *Du temple de Mars à la chambre de Vénus. Le beau jeu courtois dans les Vœux du paon*, Paris, Champion, 2008 (Essais sur le Moyen Âge, 38).
- Bellon-Méguelle, Hélène, « Introduction », dans *La moisson des lettres. L'invention littéraire autour de 1300*, éd. Hélène Bellon-Méguelle, Olivier Collet, Yasmina Foehr-Janssens, et al., Turnhout, Brepols, 2011 (Texte, Codex & Contexte, 12), p. 7-30.
- Bellon-Méguelle, Hélène et Géraldine Châtelain, « "Chanter en son latin". Des *Vœux du paon* français à leur traduction latine en prose (Vatican, Archivio di San Pietro, E 36) », dans *Traduire de vernaculaire en latin au Moyen Âge et à la Renaissance. Méthodes et finalités*, éd. Françoise Fery-Hue, Paris, École des chartes, 2013 (Études et rencontres de l'École des chartes, 42), p. 149-182.
- Benoît, Jean-Louis, « Clef du texte, clef du royaume. La lecture de la Bible au Moyen Âge comme paradigme de la littérature », dans *Les clefs des textes médiévaux. Pouvoir, savoir et interprétation*, éd. Fabienne Pomel, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006 (Interférences), p. 303-319.
- Benoît, Jean-Louis, « La dame courtoise et la littérature dans *Les Miracles de Nostre Dame* de Gautier de Coinci », *Le Moyen Âge*, 116, 2 (2010), p. 367-384.
- Bent, Margaret et Andrew Wathey, « Introduction », dans *Fauvel Studies. Allegory, Chronicle, Music, and Image in Paris*, Bibliothèque Nationale de France, MS Français 146, éd. id., Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 1-24.
- Bent, Margaret, « Fauvel and Marigny: which came first? », dans *Fauvel Studies. Allegory, Chronicle, Music, and Image in Paris*, Bibliothèque Nationale de France, MS Français 146, éd. Margaret Bent et Andrew Wathey, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 35-52.
- Bériou, Nicole, « Philippe le Chancelier, † 1236 », dans *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, éd. Marcel Viller, Paris, Beauchesne, 1932-1995, t. xii/1, 1984, col. 1289-1297.
- Bériou, Nicole, « Robert de Sorbon, le prud'homme et le béguin, suivi d'Appendice I et II », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 138, 2 (1994), p. 469-510.
- Bériou, Nicole, *L'avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, 2 vol., Paris, Institut d'études augustiniennes, 1998 (Collection des études augustiniennes. Moyen Âge et Temps modernes, 31-32).
- Bériou, Nicole, « Les sermons latins après 1200 », dans *The Sermon*, éd. Beverly Mayne Kienzle, Turnhout, Brepols, 2000 (Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental, 81-83), p. 363-447.

- Bernazzani, Amélie, « “*Ad imaginem et similitudinem Dei*” ? Les personnages qui entourent le Christ mort à l’épreuve de l’harmonie avec le divin », *Médiévales*, 66 (2014), p. 81-90.
- Bernhard, Bernard, « Recherches sur l’histoire de la corporation des ménétriers ou joueurs d’instruments de la ville de Paris », *Bibliothèque de l’École des chartes*, 3 (1842), p. 377-404.
- Bertrand, Paul, *Les écritures ordinaires. Sociologie d’un temps de révolution documentaire (entre royaume de France et empire, 1250-1350)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015.
- Besseyre, Marianne et Véronique Rouchon Mouilleron, « Description des manuscrits », dans *L’Ovide moralisé. Livre 1*, éd. Craig Baker, Marianne Besseyre, Mattia Cavagna, et al., Paris, SATF, 2018, t. 1, p. 16-91.
- Besseyre, Marianne et Véronique Rouchon Mouilleron, « Présentation codicologique et iconologique des manuscrits », dans *L’Ovide moralisé. Livre 1*, éd. Craig Baker, Marianne Besseyre, Mattia Cavagna, et al., Paris, SATF, 2018, t. 1, p. 92-121.
- Bétérous, Paule V., *Les collections de miracles de la Vierge en gallo et ibéro-roman au XIII<sup>e</sup> siècle*, Dayton, University of Dayton, 1983-1984.
- Bianchi, Luca, *Pour une histoire de la double vérité*, Paris, Vrin, 2008 (Conférences Pierre Abélard).
- Black, Nancy B., « An analysis and transcription of the Latin glosses accompanying Gautier de Coinci’s miracle of *The Empress of Rome* », *Text*, 14 (2002), p. 91-108.
- Blanchard, Joël et Jean-Claude Mühlethaler, *Écriture et pouvoir à l’aube des temps modernes*, Paris, PUF, 2002 (Perspectives littéraires).
- Blumenfeld, Renate, « Remarques sur *songe / mensonge* », *Romania*, 101 (1980), p. 385-390.
- Blumenfeld-Kosinski, Renate, *Reading Myth. Classical Mythology and Its Interpretations in Medieval French Literature*, Stanford, Stanford University Press, 1997 (Figurae. Reading Medieval Culture).
- Blumenfeld-Kosinski, Renate, « Satirical Views of the Beguines in Northern French Literature », dans *New Trends in Feminine Spirituality. The Holy Women of Liège and their Impact*, éd. Juliette Dor, Lesley Johnson et Jocelyn Wogan-Browne, Turnhout, Brepols, 1999 (Medieval Women. Texts & Contexts, 2), p. 237-249.
- Boethius. His Life, Thought and Influence*, éd. Margaret Gibson, Oxford, Blackwell, 1981.
- Bolduc, Michelle, « Musical Multilingualism in *Le Roman de Fauvel* (Paris, Bibliothèque nationale, MS fonds français 146) », dans *Medieval Multilingualism. The Francophone World and Its Neighbours*, éd. Christopher Kleinhenz et Keith Busby, Turnhout, Brepols, 2010, p. 303-323.

- Bordier, Jean-Pierre, *Le jeu de la Passion. Le message chrétien et le théâtre français (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Champion, 1998.
- Bordier, Jean-Pierre, «Deux théâtres, deux bilinguismes», dans *Approches du bilinguisme latin-français au Moyen Âge. Linguistique, codicologie, esthétique*, éd. Stéphanie Le Briz et Géraldine Veysseyre, Turnhout, Brepols, 2010, p. 359-390.
- Bouchet, Florence, *Le discours sur la lecture en France aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles : pratiques, poétique, imaginaire*, Paris, Champion, 2008 (Bibliothèque du XV<sup>e</sup> siècle).
- Bouchet, Florence, «Un *petit traictié* bon à tout faire : réflexions sur la mouvance générique à la fin du Moyen Âge», *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 18 (2009), p. 201-215.
- Bouchet, Florence, «Les cinq sens du lecteur médiéval», dans *L'Univers du livre médiéval. Substance, lettre, signe*, éd. Karin Ueltschi, Paris, Champion, 2014, p. 289-305.
- Bougerol, Jacques-Guy, «Saint Bonaventure et le roi Saint Louis», dans *San Bonaventura (1274-1974)*, éd. *id.*, t. II, Grottaferrata, Collegio S. Bonaventura, 1974, p. 469-493.
- Bouhaïk-Gironès, Marie, *Les clercs de la Basoche et le théâtre comique (Paris, 1420-1550)*, Paris, Champion, 2007 (Bibliothèque du XV<sup>e</sup> siècle, 72).
- Boutet, Dominique et Armand Strubel, *Littérature, politique et société dans la France du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1979 (Collection SUP. Littératures modernes, 18).
- Bozzolo, Carla et Ezio Ornato, «Les lectures des Français aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles. Une approche quantitative», dans *Einsi firent li ancessor. Mélanges de philologie médiévale offerts à Marc-René Jung*, éd. Luciano Rossi, Alessandria, Ed. dell'Orso, 1996, t. II, p. 713-762.
- Braet, Herman, «Les images inaugurales dans les manuscrits enluminés du *Pèlerinage de Vie Humaine* en vers», dans *Guillaume de Digulleville. Les pèlerinages allégoriques*, éd. Frédéric Duval et Fabienne Pomel, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008 (Interférences), p. 43-52.
- Branner, Robert, «Saint Louis et l'enluminure parisienne au XIII<sup>e</sup> siècle», dans *Septième centenaire de la mort de Saint Louis. Actes des colloques de Royaumont et de Paris (21-27 mai 1970)*, éd. Louis Carolus-Barré et Maurice Roche, Paris, Les Belles Lettres, 1976, p. 69-84.
- Bretel, Paul, *Les ermites et les moines dans la littérature française du Moyen Âge (1150-1250)*, Paris, Champion, 1995 (Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge, 32).
- Bretel, Paul, *Littérature et édification au Moyen Âge. «Mult est diverse ma matyre»*, Paris, Champion, 2012 (Essais sur le Moyen Âge, 56).
- Brix, Antoine, «Aux marges des manuscrits. Éléments pour une étude de la réception des *Grandes Chroniques de France*», *Questes*, 36 (2017), p. 59-83.

- Brix, Antoine, *Itinéraires et séjours des rois d'encre. Histoire médiévale de la fortune littéraire des Grandes Chroniques de France XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, thèse de doctorat, Université catholique de Louvain, 2018.
- Broadhurst, Karen M., «Henry II of England and Eleanor of Aquitaine: Patrons of Literature in French?», *Viator*, 27 (1996), p. 53-84.
- Brown, Cynthia J., «Poètes, mécènes et imprimeurs à la fin du Moyen Âge français: une crise d'autorité», dans *Pratiques de la culture écrite en France au XV<sup>e</sup> siècle. Actes du Colloque international du CNRS, Paris, 16-18 mai 1992, organisé en l'honneur de Gilbert Ouy par l'unité de recherche «Culture écrite du Moyen Âge tardif»*, éd. Monique Ornato et Nicole Pons, Turnhout, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 1995 (Textes et études du Moyen Âge, 2), p. 423-440.
- Brown, Elizabeth A. R., «Diplomacy, Adultery, and Domestic Politics at the Court of Philip the Fair: Queen Isabella's Mission to France in 1314», dans *Documenting the Past. Essays in Medieval History Presented to George Peddy Cutino*, éd. Jeffrey S. Hamilton et Patricia J. Bradley, Woodbridge, Boydell Press, 1989, p. 53-83.
- Brown, Elizabeth A. R., «Vincent de Beauvais and the *reditus regni francorum ad stirpem Caroli imperatoris*», dans *Vincent de Beauvais. Intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen-Âge*, éd. Serge Lusignan, Monique Paulmier-Foucart et Alain Nadeau, Saint-Laurent / Paris, Bellarmin / Vrin, 1990, p. 167-196.
- Brown, Elizabeth A. R., «Kings like Semi-Gods: the Case of Louis X of France», *Majestas*, 1 (1993), p. 5-37.
- Brown, Elizabeth A.R. et Nancy F. Regalado, «*La grant feste*: Philip the Fair's Celebration of the Knighting of His Sons in Paris at Pentecost of 1313», dans *City and Spectacle In Medieval Europe*, éd. Barbara A. Hanawalt et Kathryn L. Reyerson, Minneapolis, University of Minnesota, 1994 (Medieval Studies at Minnesota, 6), p. 56-86.
- Brown, Elizabeth A. R., «Représentations de la royauté dans les *Livres de Fauvel*», dans *Représentation, pouvoir et royauté à la fin du Moyen Âge. Actes du colloque organisé par l'Université du Maine les 25 et 26 mars 1994*, éd. Joël Blanchard, Paris, Picard, 1995, p. 215-235.
- Brown, Elizabeth A. R., «*Rex ioians, ionnes, iolis*: Louis X, Philip V, and the *Livres de Fauvel*», dans *Fauvel Studies. Allegory, Chronicle, Music, and Image in Paris, Bibliothèque Nationale de France, MS Français 146*, éd. Margaret Bent et Andrew Wathey, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 53-72.
- Brownlee, Kevin, «Authorial Self-Representation and Literary Models in the *Roman de Fauvel*», dans *Fauvel Studies. Allegory, Chronicle, Music, and Image in Paris, Bibliothèque Nationale de France, MS Français 146*, éd. Margaret Bent et Andrew Wathey, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 73-103.

- Brucker, Charles, *Sage et sagesse au Moyen Âge (XI<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles). Étude historique, sémantique et stylistique*, Genève, Droz, 1987 (Publications romanes et françaises, 175).
- Brucker, Charles, *Anthologie commentée des traductions françaises du XIV<sup>e</sup> siècle. Autour de Charles V. Culture, pouvoir et spiritualité*, 2 t., Paris, Champion, 2020 (Linguistique: Traduction et Terminologie).
- Buc, Philippe, *L'ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 1994.
- Buridant, Claude, « Nature et fonction des proverbes dans les jeux-partis », *Revue des sciences humaines*, 41, 163 (1976), p. 377-418.
- Buridant, Claude, « Les proverbes et la prédication au Moyen Âge. De l'utilisation des proverbes vulgaires dans les sermons », dans *Richesse du proverbe*, éd. François Suard et Claude Buridant, Vol. 1, *Le proverbe au Moyen Âge*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1984, p. 23-54.
- Busby, Keith, *Codex and Context. Reading Old French Verse Narrative in Manuscript*, 2 t., Amsterdam, Rodopi, 2002.
- Busby, Keith, « Le contexte manuscrit du *Songe d'Enfer* de Raoul de Houdenc », dans *Le recueil au Moyen Âge. Le Moyen Âge central*, éd. Yasmina Foehr-Janssens et Olivier Collet, Turnhout, Brepols, 2010, p. 47-61.
- Butterfield, Ardis, « The Refrain and the Transformation of Genre in the *Roman de Fauvel* », dans *Fauvel Studies. Allegory, Chronicle, Music, and Image in Paris, Bibliothèque Nationale de France, MS Français 146*, éd. Margaret Bent et Andrew Wathey, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 105-159.
- Butterfield, Ardis, *Poetry and Music in Medieval France from Jean Renart to Guillaume de Machaut*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002 (Cambridge Studies in Medieval Literature, 49).
- Camelot, Pierre Thomas, « Basilide (II<sup>e</sup> s.) », *Encyclopaedia Universalis* [en ligne], consulté le 2 septembre 2017. <<http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/basilide/>>
- Canal, Maria Nieves, « Écrire dans les marges. Références et interventions de Regnaud Le Queux dans le *Baratre infernal* », dans *L'écrit et le manuscrit à la fin du Moyen Âge*, éd. Tania Van Hemelryck et Céline Van Hoorebeeck, Turnhout, Brepols, 2006 (Texte, Codex & Contexte, 1), p. 43-55.
- Canning, Joseph, *Histoire de la pensée politique médiévale (300-1450)* [1996], trad. Jacques Ménard, Fribourg, Éditions universitaires de Fribourg, 2003 (Vestigia. Pensée antique et médiévale, 28).
- Carolus-Barré, Louis, *Le procès de canonisation de Saint Louis 1272-1297. Essai de reconstitution*, Rome, École française de Rome, 1994 (Collection de l'École française de Rome, 195).
- Carruthers, Mary J., *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture* [1990], Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

- Casagrande, Carla et Silvana Vecchio, *Les péchés de la langue. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale* [1987], trad. Philippe Baillet, Paris, Cerf, 1991.
- Casagrande, Carla et Silvana Vecchio, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge* [2002], trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Aubier, 2009 (Collection historique).
- Cassard, Jean-Christophe, *L'âge d'or capétien 1180-1328*, ouvrage dirigé par Jean-Louis Biget, Paris, Belin, 2011.
- Catach, Nina, *Histoire de l'orthographe française*, éd. posthume réalisée par Renée Honvault, Paris, Champion, 2001.
- Catalogue des manuscrits français*, éd. Henri-Victor Michelant, Michel Deprez, Paul Meyer, et al., t. 1, *Ancien fonds*, Paris, Firmin Didot, 1868 (Catalogues de la Bibliothèque impériale. Département des manuscrits).
- Cavagna, Mattia, Massimiliano Gaggero et Yan Greub, «La tradition manuscrite de l'*Ovide moralisé*. Prolégomènes à une nouvelle édition», *Romania*, 132 (2014), p. 176-213.
- Cavagna, Mattia et Nicolas Hanot, «Entre compilation, traduction et élaboration littéraire: Regnaud le Queux et les sources du *Baratre infernal* (1480)», dans *Nature et définition de la source*, éd. Marco Maulu, Neuville-sur-Saône, Chemins de tr@verse, 2016, p. 67-88.
- Cavagna, Mattia, *La vision de Tondale et ses versions françaises (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles). Contribution à l'étude de la littérature visionnaire latine et française*, Paris, Champion, 2017 (Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge, 118).
- Cavagna, Mattia, «Ovide compilé, entre florilège et encyclopédie. Une approche analytique», dans *Traire de latin et espondre. Études sur la réception médiévale d'Ovide*, éd. Craig Baker, Mattia Cavagna et Elisa Guadagnini, Paris, Classiques Garnier, 2020, p. 257-289.
- Cazal, Yvonne, *Les voix du peuple – Verbum dei. Le bilinguisme latin-langue vulgaire au Moyen Âge*, Genève, Droz, 1998 (Publications romanes et françaises, 223).
- Cazelles, Raymond, *La société politique et la crise de la royauté sous Philippe de Valois*, Paris, Librairie d'Argences, 1958.
- Cazelles, Brigitte, «Un héros fatigué: sens et fonction du mot "las" dans les *Miracles de Notre Dame* de Gautier de Coinci», *Romance Philology*, 30, 4 (1977), p. 616-622.
- Cerquiglini, Jacqueline, «Pour une typologie de l'insertion», *Perspectives médiévales*, 3 (1977), p. 9-14.
- Cerquiglini, Jacqueline, «*Un engin si subtil*». *Guillaume de Machaut et l'écriture au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Champion, 1985 (Bibliothèque du xv<sup>e</sup> siècle, 47).
- Cerquiglini, Jacqueline, «L'écriture louche. La voie oblique chez les Grands Rhétoriciens», dans *Les Grands Rhétoriciens. Actes du v<sup>e</sup> Colloque*

- International sur le Moyen Français. Milan, 6-8 mai 1985*, vol. 1, Milan, Università Cattolica del Sacro Cuore, 1985 (Centro studi sulla letteratura medio-francese, 3), p. 21-31.
- Cerquiglini, Jacqueline, « Guillaume de Machaut, poète de la subtilité », *Études champenoises*, 5 (1986), p. 19-25.
- Cerquiglini-Toulet, Jacqueline, *La couleur de la mélancolie. La fréquentation des livres au XIV<sup>e</sup> siècle, 1300-1415*, Paris, Hatier, 1993 (Brèves. Littérature).
- Cerquiglini-Toulet, Jacqueline, « L'amour des livres au XIV<sup>e</sup> siècle », dans *Mélanges de philologie et de littérature médiévales offerts à Michel Burger*, éd. Jacqueline Cerquiglini-Toulet et Olivier Collet, Genève, Droz, 1994 (Publications romanes et françaises, 208), p. 333-340.
- Cerquiglini-Toulet, Jacqueline, « Moyen Âge », dans *La littérature française. Dynamique & histoire*, éd. Jean-Yves Tadié, 2 t., Paris, Gallimard, 2007 (Folio Essais, 495-496), t. 1, p. 25-232.
- Cerrito, Stefania, « L'Ovide moralisé mis en prose à la cour de Bourgogne », dans *Mettre en prose aux XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, éd. Maria Colombo Timelli, Barbara Ferrari et Anne Schoysman, Turnhout, Brepols, 2010, p. 109-117.
- Cerrito, Stefania, « Entre Ovide et *Ovide moralisé*: la variance des traductions des *Métamorphoses* au Moyen Âge et à la Renaissance », dans *Le texte médiéval. De la variante à la recréation*, éd. Anne Salamon, Anne Rochebouet et Cécile Le Cornec Rochelois, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2012 (Cultures et civilisations médiévales, 54), p. 159-172.
- Cerrito, Stefania, « Les gloses aux fables d'Ovide dans les *Métamorphoses* en français de Colard Mansion (Bruges, 1484) », *Le français préclassique 1500-1650*, 19 (2017), p. 69-84.
- Cerrito, Stefania, « La réception du texte. Les mises en prose », dans *L'Ovide moralisé. Livre 1*, éd. Craig Baker, Marianne Besseyre, Mattia Cavagna, et al., Paris, SATF, 2018, t. 1, p. 236-266.
- Le charivari. Actes de la table ronde organisée à Paris (25-27 avril 1977) par l'École des hautes études en sciences sociales et le Centre national de la recherche scientifique*, éd. Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt, Paris, EHESS, 1981.
- Chaurand, Jacques, « La "qualité de la langue" au Moyen Âge », dans *La qualité de la langue? Le cas du français*, éd. Jean-Michel Eloy, Paris, Champion, 1995, p. 25-35.
- Chenu, Marie-Dominique, « *Involucrum*. Le mythe selon les théologiens médiévaux », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 22 (1955), p. 75-79.
- Clanchy, Michael T., *From Memory to Written Record. England 1066-1307* [1979], 3<sup>e</sup> éd., Chichester, Wiley-Blackwell, 2013.
- Clark, Alice V., « The Flowering of Charnalité and the Marriage of Fauvel », dans *Fauvel Studies. Allegory, Chronicle, Music, and Image in Paris*, Bibliothèque

- Nationale de France, MS Français 146*, éd. Margaret Bent et Andrew Wathey, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 175-186.
- The Classics in the Medieval and Renaissance Classroom. The Role of the Ancient Texts in the Arts Curriculum as Revealed by Surviving Manuscripts and Early Printed Books*, éd. Juanita F. Ruys, John O. Ward et Melanie Heyworth, Turnhout, Brepols, 2013 (Disputatio, 20).
- The Classics in the Middle Ages. Papers of the Twentieth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies*, éd. Aldo S. Bernardo et Saul Levin, Binghamton, Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1990.
- Clément, Gisèle, « Rythme et prédication dans le motet *Super cathedram / Presidentes / Ruina du Roman de Fauvel* (Paris, BnF, fr. 146) », dans *Rythmes et croyances au Moyen Âge. Actes de la journée d'étude organisée par le Groupe d'anthropologie historique de l'Occident médiéval le 23 juin 2012, Paris, Institut national d'histoire de l'art*, éd. Marie Formarier et Jean-Claude Schmitt, Bordeaux, Ausonius, 2014 (Scripta Mediaevalia, 25), p. 135-151.
- Clier-Colombani, Françoise, *Images et imaginaire dans l'Ovide moralisé*, Paris, Champion, 2017 (Essais sur le Moyen Âge, 63).
- Colau, Aline, « Les stratégies éditoriales des premiers libraires-éditeurs de textes français. Le cas d'Antoine Vérard (1485-1512): Présentation d'un projet de recherches », *Le Moyen Français*, 80 (2017), p. 3-17.
- Coleman, Joyce, *Public Reading and the Reading Public in Late Medieval England and France*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 (Cambridge Studies in Medieval Literature, 26).
- Collet, Olivier, *Glossaire et index critiques des œuvres d'attribution certaine de Gautier de Coinci (Vie de sainte Cristine et Miracles de Notre Dame)*, Genève, Droz, 2000 (Publications romanes et françaises, 227).
- Congar, Yves M.-J., « Aspects ecclésiologiques de la querelle entre Mendians et séculiers dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle et au début du XIV<sup>e</sup> siècle », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 28 (1961), p. 35-151.
- Contamine, Philippe, « De la puissance aux privilèges: doléances de la noblesse française envers la monarchie aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles », dans *La noblesse au Moyen Âge, XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles. Essais à la mémoire de Robert Boutruche*, éd. *id.*, Paris, PUF, 1976, p. 235-257.
- Copeland, Rita, *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages. Academic Traditions and Vernacular Texts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Corbellari, Alain et Daniel Métraux, « Sacré Charlemagne! », dans *Sources et intertexte. Résurgences littéraires du Moyen Âge au XX<sup>e</sup> siècle*, éd. Loris Petris et Marie Bornand, Neuchâtel, Université de Neuchâtel, 1999 (Étude de lettres), p. 111-121.

- Corbellari, Alain, *La voix des clercs. Littérature et savoir universitaire autour des dits du XIII<sup>e</sup> siècle*, Genève, Droz, 2005 (Publications romanes et françaises, 236).
- Courcelle, Pierre, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, Paris, Études augustiniennes, 1967 (Collection des Études augustiniennes. Série Antiquité, 28).
- Courroux, Pierre, «L'historiographie française à la cour des Plantagenêt: propagande ou faste monarchique?», *Cahiers de civilisation médiévale*, 57 (2014), p. 225-244.
- Courtenay, William J., «The Parisian Faculty of Theology in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries», dans *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte = After the Condemnation of 1277. Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts*, éd. Jan A. Aertsen, Kent Emery Jr. et Andreas Speer, Berlin, De Gruyter, 2001 (Miscellanea Mediaevalia, 28), p. 235-247.
- Courtés, Joseph, «Sémiotique et théologie du péché», dans *Exigences et perspectives de la sémiotique. Recueil d'hommages pour Algirdas Julien Greimas*, éd. Herman Parret et Hans-George Ruprecht, Amsterdam, John Benjamins, 1985, vol. II, p. 863-903.
- Cropp, Glynnis M., «Le Livre de Boèce de Consolation: From Translation to Glossed Text», dans *The Medieval Boethius. Studies in the Vernacular Translations of De Consolatione Philosophiae*, éd. Alastair J. Minnis, Woodbridge, Boydell and Brewer, 1987, p. 63-88.
- Curtius, Ernst Robert, *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, trad. Jean Bréjoux, Paris, PUF, 1956.
- Dahan, Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge* [1990], Paris, Cerf, 1999 (Patrimoines. Judaïsme).
- Dahan, Gilbert, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 1999 (Patrimoines. Christianisme).
- Daniel, Catherine, «Le livre et l'exercice du pouvoir: culture livresque du monarque et symbole politique de la bibliothèque royale», dans *L'Univers du livre médiéval. Substance, lettre, signe*, éd. Karin Ueltschi, Paris, Champion, 2014, p. 73-92.
- Dauphine, James, «Fortune dans *Le Roman de Fauvel*», dans *Mélanges Jean Larmat. Regards sur le Moyen Âge et la Renaissance (histoire, langue et littérature)*. Centre d'études médiévales de Nice, éd. Maurice Accarie, Paris, Les Belles Lettres, 1983 (Annales de la Faculté des lettres et sciences humaines de Nice, 39), p. 95-100.
- Davis, Michael T., «Desespoir, Esperance, and Douce France: The New Palace, Paris, and the Royal State», dans *Fauvel Studies. Allegory, Chronicle, Music, and Image in Paris*, Bibliothèque Nationale de France, MS Français 146,

- éd. Margaret Bent et Andrew Wathey, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 187-213.
- D'Avray, David L., *The Preaching of the Friars. Sermons diffused from Paris before 1300*, Oxford, Clarendon Press, 1985.
- Debailly, Pascal, *La Muse indignée*, vol. 1, *La satire en France au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Garnier, 2012 (Bibliothèque de la Renaissance, 7).
- De Boer, Cornelis, «Een Frans "classicus" uit de veertiende eeuw», dans *Handelingen van het zevende Nederlandse Filologen-Kongres gehouden te Groningen*, Groningen, Wolters, 1913, p. 81-92.
- De Boer, Cornelis, «Guillaume de Machaut et l'*Ovide moralisé*», *Romania*, 43 (1914), p. 335-352.
- Defenders and Critics of Franciscan Life. Essays in Honor of John V. Fleming*, éd. Michael F. Cusato et Guy Geltner, Leiden / Boston, Brill, 2009.
- Delarue, Fernand, «La *sententia* chez Quintilien», *Formes brèves, La Licorne*, 3 (1979), p. 97-124.
- Delarue, Paul et Marie-Louise Tenèze, *Le conte populaire français. Catalogue raisonné des versions de France et des pays de langue française d'outre-mer: Canada, Louisiane, Îlots français des États-Unis, Antilles Françaises, Haïti, Île Maurice, La Réunion*, 4 vol., Paris, Maisonneuve et Larose, 1957-1985.
- Delcorno, Carlo, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, Firenze, Olschki, 1975.
- Deleville, Prunelle, «Une réécriture de l'*Ovide moralisé*. Les copies de la famille Z», dans *Ovidius explanatus. Traduire et commenter les Métamorphoses au Moyen Âge*, éd. Simone Biancardi, Prunelle Deleville, Francesco Montorsi, et al., Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 205-218.
- Deleville, Prunelle, *Métamorphose des Métamorphoses. Édition critique et étude littéraire des manuscrits Z de l'Ovide moralisé*, thèse de doctorat, Université Lumière-Lyon 2 et Université de Genève, 2019.
- Delhay, Philippe, «"Grammatica" et "Ethica" au XII<sup>e</sup> siècle», dans *id.*, *Enseignement et morale au XI<sup>e</sup> siècle*, Paris / Fribourg, Cerf / Éditions universitaires, 1998, p. 83-134 (1<sup>ère</sup> parution: *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 25 (1958), p. 59-110).
- Delumeau, Jean, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Fayard, 1983.
- Deluz, Christiane, «Quelques aspects de la nouvelle clergie dans la société des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles», *Senefiance*, 37 (1995), numéro thématique «Le clerc au Moyen Âge», p. 133-148.
- Demats, Paule, *Fabula. Trois études de mythographie antique et médiévale*, Genève, Droz, 1973 (Publications romanes et françaises, 122).

- Dembowski, Peter F., « Learned Latin Treatises in French : Inspiration, Plagiarism, and Translation », *Viator*, 17 (1986), p. 255-270.
- Demurger, Alain, *Vie et mort de l'ordre du Temple 1118-1314*, Paris, Seuil, 1985.
- Denis, Benoît, *Littérature et engagement. De Pascal à Sartre*, Paris, Seuil, 2000 (Points. Essais, 407).
- Destrez, Jean, *La pecia dans les manuscrits universitaires du XIII<sup>e</sup> et du XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vautrain, 1935.
- Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Âge* [1964], éd. Geneviève Hasenohr et Michel Zink, Paris, Fayard, 1994 (La Pochothèque).
- Dictionnaire des termes littéraires*, éd. Hendrik Van Gorp, Dirk Delabastita, Lieven D'Hulst, et al., Paris, Champion, 2001.
- Le dictionnaire du littéraire*, éd. Paul Aron, Denis Saint-Jacques et Alain Viala, Paris, PUF, 2010.
- Dictionnaire du Moyen Âge*, éd. Claude Gauvard, Alain de Libera et Michel Zink, Paris, PUF, 2002.
- Dictionnaire du moyen français*, version 2015, ATILF – CNRS & Université de Lorraine. <atilf.fr/dmf>
- Dictionnaire étymologique de l'ancien français* (DEAFél, DEAFplus, DEAFpré). <deaf-server.adw.uni-heidelberg.de/>
- Dillon, Emma, « The Profile of Philip V in the Music of *Fauvel* », dans *Fauvel Studies. Allegory, Chronicle, Music, and Image in Paris, Bibliothèque Nationale de France, MS Français 146*, éd. Margaret Bent et Andrew Wathey, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 215-231.
- Dillon, Emma, *Medieval Music-Making and the « Roman de Fauvel »*, Cambridge / New York, Cambridge University Press, 2002 (New Perspectives in Music History and Criticism).
- Dillon, Emma, « The Art of Interpolation in the *Roman de Fauvel* », *Journal of Musicology*, 19, 2 (2002), p. 223-263.
- Di Stefano, Giuseppe, *Nouveau dictionnaire historique des locutions : ancien français, moyen français, Renaissance*, 2 vol., Turnhout, Brepols, 2015.
- Dolezalek, Gero R., « Les gloses des manuscrits de droit : reflet des méthodes d'enseignement », dans *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales*, éd. Jacqueline Hamesse, Louvain-la-Neuve, Publication de l'Institut d'Études Médiévales, 1994, p. 235-255.
- Dörr, Stephen, *Der älteste Astronomietraktat in französischer Sprache : L'introduction d'astronomie. Edition und lexikalische Analyse*, Tübingen, Niemeyer, 1998 (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie, 289).
- Douchet, Sébastien, « La genèse entre création et *mutacion*. Remarques sur l'*Ovide moralisé* et la pensée de saint Bonaventure », dans *Nouvelles études sur l'Ovide moralisé*, éd. Marylène Possamaï-Pérez, Paris, Champion, 2009, p. 49-68.

- Dragonetti, Roger, *La technique poétique des trouvères dans la chanson courtoise. Contribution à l'étude de la rhétorique médiévale*, Bruges, De Tempel, 1960.
- Dragonetti, Roger, « Qui est l'auteur du *Comte d'Anjou*? », *Médiévales*, 11 (1986), p. 85-98.
- Driesen, Otto, *Der Ursprung des Harlekin. Ein kulturgeschichtliches Problem*, Berlin, Duncker, 1904 (Forschungen zur neueren Literaturgeschichte, 25).
- Dronke, Peter, « The lyrical compositions of Philippe le Chancelier », *Studi medievali*, 3<sup>e</sup> série, 28 (1987), p. 563-592.
- Duby, Georges, « Le Roman de la Rose », dans *id.*, *Mâle Moyen Âge. De l'amour et autres essais*, Paris, Flammarion, 1988 (Nouvelle bibliothèque scientifique), p. 83-117 (1<sup>ère</sup> parution : Préface au *Roman de la Rose* pour le Club français du Livre, Paris, 1976).
- Duby, Georges, « La "Renaissance" du XII<sup>e</sup> siècle. Audience et patronage », dans *id.*, *Mâle Moyen Âge. De l'amour et autres essais*, Paris, Flammarion, 1988 (Nouvelle bibliothèque scientifique), p. 180-202 (1<sup>ère</sup> parution : « Audience and Patronage », dans *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, éd. Robert L. Benson, Giles Constable et Carol D. Lanham, Cambridge, Harvard University Press, 1982).
- Duchenne, Marie-Christine, « Autour de 1254, une révision capétienne du *Speculum historiale* », dans *Vincent de Beauvais. Intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen-Âge*, éd. Serge Lusignan, Monique Paulmier-Foucart et Alain Nadeau, Saint-Laurent / Paris, Bellarmin / Vrin, 1990, p. 141-166.
- Ducos, Joëlle, *La météorologie en français au Moyen Âge (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Champion, 1998 (Sciences, techniques et civilisation du Moyen Âge à l'aube des Lumières, 2).
- Ducos, Joëlle, « Latin et textes scientifiques français : bilinguisme, ignorance ou terminologie? », dans *Approches du bilinguisme latin-français au Moyen Âge. Linguistique, codicologie, esthétique*, éd. Stéphanie Le Briz et Géraldine Veysseyre, Turnhout, Brepols, 2010, p. 81-98.
- Duféil, Michel-Marie, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne (1250-1259)*, Paris, Picard, 1972.
- Dunbabin, Jean, « The Metrical Chronicle Traditionally Ascribed to Geffroy de Paris », dans *Fauvel Studies. Allegory, Chronicle, Music, and Image in Paris, Bibliothèque Nationale de France, MS Français 146*, éd. Margaret Bent et Andrew Wathey, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 233-246.
- Duval, Frédéric, *Lectures françaises de la fin du Moyen Âge. Petite anthologie commentée de succès littéraires*, Genève, Droz, 2007.
- Duval, Frédéric, « La mise en prose du *Pèlerinage de l'âme* de Guillaume de Digulleville par Jean Galopes », *Romania*, 128 (2010), p. 394-427.
- Duval, Frédéric, « Le lexique de la civilisation romaine au Moyen Âge : de la diglossie à l'interlinguisme », dans *Approches du bilinguisme latin-français*

- au Moyen Âge. Linguistique, codicologie, esthétique*, éd. Stéphanie Le Briz et Géraldine Veyseyre, Turnhout, Brepols, 2010, p. 63-79.
- Dwyer, Richard A., *Boethian Fictions. Narratives in the Medieval French Versions of the Consolatio Philosophiae*, Cambridge (Mass.), Mediaeval Academy of America, 1976.
- Eco, Umberto, Richard Rorty, Jonathan Culler, *et al.*, *Interprétation et surinterprétation*, Paris, PUF, 1996 (Formes sémiotiques).
- Économie et religion. L'expérience des ordres mendiants (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, éd. Nicole Bériou et Jacques Chiffolleau, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2009 (Collection d'histoire et d'archéologie médiévales, 21).
- Écrivains juristes et juristes écrivains du Moyen Âge au siècle des Lumières*, éd. Bruno Méniel, Paris, Classiques Garnier, 2015.
- Endress, Laura et Richard Trachsler, « Économie et allégorie. Notule à propos des manuscrits Z de l'*Ovide moralisé* », *Medioevo Romano*, 39 (2015), p. 350-366.
- Engels, Joseph, *Études sur l'Ovide moralisé*, Groningen, Wolters, 1945.
- Faral, Edmond, *Les jongleurs en France au Moyen Âge*, Paris, Champion, 1910.
- Faral, Edmond, *Les arts poétiques du XI<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle. Recherches et documents sur la technique littéraire du Moyen Âge* [1924], Paris, Champion, 1971.
- Faral, Edmond, *La vie quotidienne au temps de Saint Louis*, Paris, Hachette, 1938 (La vie quotidienne).
- Les fastes du gothique. Le siècle de Charles V (Paris, Grand Palais, 9 octobre 1981-1<sup>er</sup> février 1982)*, Paris, Réunion des Musées Nationaux, 1981.
- Fauvel Studies. Allegory, Chronicle, Music, and Image in Paris, Bibliothèque Nationale de France, MS Français 146*, éd. Margaret Bent et Andrew Wathey, Oxford, Clarendon Press, 1998.
- Favier, Jean, *Un conseiller de Philippe le Bel: Enguerran de Marigny*, Paris, PUF, 1963 (Société de l'École des chartes. Mémoires et documents, 16).
- Favier, Jean, « Les légistes et le gouvernement de Philippe le Bel », *Journal des savants* (1969), p. 92-108.
- Favier, Jean, *Philippe le Bel*, Paris, Fayard, 1978.
- Fédou, René, *Les hommes de loi lyonnais à la fin du Moyen Âge. Étude sur les origines de la classe de robe*, Paris, Les Belles Lettres, 1964 (Annales de l'Université de Lyon. Lettres, 37).
- Fenley, G. Ward, « Faus-Semblant, Fauvel, and Renart le Contrefait: A Study in Kinship », *Romanic Review*, 23 (1932), p. 323-331.
- Ferguson, Charles A., « Diglossia », *Word*, 15, 2 (1959), p. 325-340.
- La fondation de l'Université de Paris (1200-1260)*, trad. Pascale Bermon, Paris, Les Belles Lettres, 2017 (Sagesses médiévales).
- Fortier-Beaulieu, Paul, « Le charivari dans *Le Roman de Fauvel* », *Revue de folklore français et de folklore colonial*, 11 (1940), p. 1-16.

- Fossier, Robert, *La société médiévale*, Paris, Armand Colin, 1991 (Collection U. Histoire médiévale).
- Fourcade, Sara, «De l'utilité des lettres dans la carrière des armes. Guerre et culture écrite en France au xv<sup>e</sup> siècle», *Le Moyen Âge*, 121 (2015), p. 21-40.
- Fourcade, Sarah, «Lire et écrire au château à la fin du Moyen Âge : les espaces de l'étude dans les résidences de la noblesse laïque», dans *Lire, danser et chanter au château. La culture châtelaine, XIII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, éd. Jean-Marie Cauchies, Marie Henrion et Philippe Bragard, Turnhout, Brepols, 2016, p. 75-90.
- Fransen, Gérard, «Les gloses des canonistes et des civilistes», dans *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales, définition, critique et exploitation. Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve, 25-27 mai 1981*, éd. Robert Bultot, Louvain-la-Neuve, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, 1982, p. 133-149.
- Französisches Etymologisches Wörterbuch: eine Darstellung des galloromanischen Sprachschatzes*, éd. Walther von Wartburg et Hans-Erich Keller, 23 vol., Basel, Zbinden, 1922-1967.
- Friend, Albert C., «The Proverbs of Serlo of Wilton», *Mediaeval Studies*, 16, 1 (1954), p. 179-218.
- Fritz, Jean-Marie, *La cloche et la lyre. Pour une poésie médiévale du paysage sonore*, Genève, Droz, 2011 (Publications romanes et françaises, 254).
- Fritz, Jean-Marie, «La clepsydre et l'oxymore : variations sur la *chantepleure*», *Romania*, 134 (2016), p. 346-401.
- Gaffiot, Félix, *Dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette, 1934.
- Galderisi, Claudio, «Greffe et plurilinguisme dans la littérature médiévale : réflexions sur l'écriture mixtilingue dans les poèmes de Charles d'Orléans», dans *Écrire aux confins des langues*, éd. Jeanne Bem et Albert Hudlett, Mulhouse, Centre de recherche sur l'Europe littéraire, 2001, p. 106-120.
- Galloway, Penelope, «“Discreet and Devout Maidens.” Women's Involvement in Beguine Communities in Northern France, 1200-1500», dans *Medieval Women in their Communities*, éd. Diane Watt, Toronto, University of Toronto Press, 1997, p. 92-115.
- Gally, Michèle, «La poésie en métamorphose : quelques réflexions sur le livre v de l'*Ovide moralisé*», dans *Nouvelles études sur l'Ovide moralisé*, éd. Marylène Possamaï-Pérez, Paris, Champion, 2009, p. 167-179.
- García, Irene Salvo, «Introduction aux sources de l'*Ovide moralisé*», dans *L'Ovide moralisé. Livre 1*, éd. Craig Baker, Marianne Besseyre, Mattia Cavagna, et al., Paris, SATF, 2018, p. 193-210.
- García y García, Antonio, «The Faculties of Law», dans *A History of the University in Europe*, éd. Walter Rüegg, vol. 1, *Universities in the Middle Ages*, éd. Hilde de Ridder-Symoens, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 388-408.

- Garda, Michela, «Esthétique. Petite histoire des conceptions du beau musical», dans *Musiques. Une encyclopédie pour le XXI<sup>e</sup> siècle*, éd. Jean-Jacques Nattiez, t. II, *Les savoirs musicaux*, Arles, Actes Sud, 2004, p. 649-671.
- Garnier, François, *Le langage de l'image au Moyen Âge*, vol. 1, *Signification et symbolique*, Paris, Le Léopard d'Or, 1982.
- Garnier, François, *L'âne à la lyre. Sottisier d'iconographie médiévale*, Paris, Le Léopard d'Or, 1988.
- Garnier, François, *Le langage de l'image au Moyen Âge*, vol. 2, *Grammaire des gestes*, Paris, Le Léopard d'Or, 1989.
- Gauvard, Claude, «Christine de Pizan et ses contemporains: l'engagement politique des écrivains dans le royaume de France aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles», dans *Une femme de lettres au Moyen Âge. Études autour de Christine de Pizan*, éd. Liliane Dulac et Bernard Ribémont, Orléans, Paradigme, 1995 (Medievalia. Études christiniennes, 16), p. 105-128.
- Geltner, Guy, *The Making of Medieval Antifraternalism. Polemic, Violence, Deviance, and Remembrance*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- Genest, Jean-François, «Le mobilier des bibliothèques d'après les inventaires médiévaux», dans *Vocabulaire du livre et de l'écriture au Moyen Âge. Actes de la table ronde, 24-26 septembre 1987*, éd. Olga Weijers, Turnhout, Brepols, 1989, p. 149-154.
- Genette, Gérard, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972 (Poétique).
- Genette, Gérard, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982 (Poétique).
- Gieysztor, Aleksander, «Management and Resources», dans *A History of the University in Europe*, éd. Walter Rüegg, vol. 1, *Universities in the Middle Ages*, éd. Hilde de Ridder-Symoens, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 108-143.
- Giordanengo, Gérard, «Résistances intellectuelles autour de la Décrétale *Super Speculam* (1219)», dans *Histoire et société. Mélanges offerts à Georges Duby*, vol. III, *Le moine, le clerc et le prince*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1992, p. 141-155.
- Giovénal, Carine, «*Le Songe d'Enfer* de Raoul de Houdenc: voie de l'au-delà ou chemin d'ici-bas?», *Questes*, 22 (2011), p. 65-77.
- Glorieux, Paul, «Prélats français contre religieux mendiants. Autour de la bulle: "*Ad fructus uberes*" (1281-1290)», *Revue d'histoire de l'Église de France*, 11 (1925), p. 309-331 et 471-495.
- «Glossaire», dans *L'Ovide moralisé. Livre I*, éd. Craig Baker, Marianne Besseyre, Mattia Cavagna, et al., Paris, SATF, 2018, t. II, p. 495-541.
- Godefroy, Frédéric, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX<sup>e</sup> siècle au XV<sup>e</sup> siècle*, 9 vol., Paris, Bouillon, 1891-1902.

- Gorochov, Nathalie, *Naissance de l'université. Les écoles de Paris d'Innocent III à Thomas d'Aquin (v. 1200-v. 1245)*, Paris, Champion, 2012 (Études d'histoire médiévale).
- Goulet, Richard, « Marcion (85 env.-env. 160) », *Encyclopaedia Universalis* [en ligne], consulté le 2 septembre 2017. <<http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/marcion/>>
- Gouttebroze, Jean-Guy, « Entre les historiographes d'expression latine et les jongleurs, le clerc lisant », *Senefiance*, 37 (1995), numéro thématique « Le clerc au Moyen Âge », p. 215-230.
- Green, Richard F., *Poets and Princepleasers. Literature and the English Court in the Late Middle Ages*, Toronto, University of Toronto Press, 1980.
- Grévin, Benoît, « L'historien face au problème des contacts entre latin et langues vulgaires au bas Moyen Âge (xii<sup>e</sup>-xv<sup>e</sup> siècle). Espace ouvert à la recherche. L'exemple de l'application de la notion de diglossie », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 117, 2 (2005), p. 447-469.
- Grévin, Benoît, *Le parchemin des cieux. Essai sur le Moyen Âge du langage*, Paris, Seuil, 2012 (L'univers historique).
- Grondeux, Anne, « Auctoritas et glose. Quelle place pour un auteur dans une glose? », dans *Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale. Actes du colloque tenu à l'Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines (14-16 juin 1999)*, éd. Michel Zimmermann, Paris, École des chartes, 1999, p. 245-254.
- Grundmann, Herbert, *Movimenti religiosi nel medioevo: ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sui presupposti storici della mistica tedesca* [1935], trad. de l'allemand par M. Ausserhofer et L. Nicolet Santini, Bologne, Il Mulino, 1974.
- Grundmann, Herbert, « Sacerdotium – Regnum – Studium. Zur Wertung der Wissenschaft im 13. Jahrhundert », *Archiv für Kulturgeschichte*, 34 (1952), p. 5-21.
- Grundmann, Herbert, « Litteratus – illitteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter », *Archiv für Kulturgeschichte*, 40 (1958), p. 1-65.
- Gudayol Torello, Anna, *Romania Multilingue. L'utilisation poétique du bilinguisme dans l'espace roman au Moyen Âge*, thèse, Paris, École nationale des chartes, 1996.
- Guenée, Bernard, « Les *Grandes chroniques de France. Le Roman aux roys* (1274-1518) », dans *Les lieux de la mémoire*, éd. Pierre Nora, vol. II, *La Nation*, Paris, Gallimard, 1986 (Bibliothèque illustrée des Histoires), p. 189-214.
- Guenée, Bernard, *L'Occident aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles. Les États* [1971], 4<sup>e</sup> éd., Paris, PUF, 1991 (Nouvelle Cléo).
- Guiffrey, Jules, *Inventaire de Jean, duc de Berry: 1401-1416*, 2 vol., Paris, Leroux, 1894-1896.

- Guillaumin, Jean-Baptiste, «Les gloses du livre 1 de l'*Ovide moralisé*», dans *L'Ovide moralisé. Livre 1*, éd. Craig Baker, Marianne Besseyre, Mattia Cavagna, *et al.*, Paris, SATF, 2018, t. 1, p. 211-223.
- Guillaumin, Jean-Baptiste, «Cosmologie et représentations du monde dans les gloses latines du premier livre de l'*Ovide moralisé*», dans *Ovidius explanatus. Traduire et commenter les Métamorphoses au Moyen Âge*, éd. Simone Biancardi, Prunelle Deleville, Francesco Montorsi, *et al.*, Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 99-138.
- Guyer, Foster E., «The Influence of Ovid on Crestien de Troyes», *The Romanic Review*, 12 (1921), p. 97-134 et 216-247.
- Guyot-Bachy, Isabelle, *La Flandre et les Flamands au miroir des historiens du royaume (X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2017.
- Guzman, Gregory, «Vincent of Beauvais' *Epistola actoris ad regem Ludovicum*: a Critical Analysis and a Critical Edition», dans *Vincent de Beauvais. Intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen-Âge*, éd. Serge Lusignan, Monique Paulmier-Foucart et Alain Nadeau, Saint-Laurent / Paris, Bellarmin / Vrin, 1990, p. 57-85.
- Haines, John, *Satire in the Songs of Renart le Nouvel*, Genève, Droz, 2010 (Publications romanes et françaises, 247).
- Hanning, Robert W., «Courtly contexts for urban *cultus*: responses to Ovid in Chrétien's *Cligès* and Marie's *Guigemar*», *Symposium*, 35, 1 (1981), p. 34-56.
- Harf-Lancner, Laurence, «Les prologues des *Chroniques* de Froissart: de la prouesse du chevalier à la gloire du clerc», dans *Seuils de l'œuvre dans le texte médiéval*, éd. Emmanuèle Baumgartner et Laurence Harf-Lancner, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2002, t. 1, p. 147-175.
- Harf-Lancner, Laurence et Maud Pérez-Simon, «Une lecture profane de l'*Ovide moralisé*. Le manuscrit BnF français 137: une mythologie illustrée», *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 30 (2015), p. 167-196.
- Hasenohr, Geneviève, «Un recueil de *Distinctiones* bilingue du début du xiv<sup>e</sup> siècle: le manuscrit 99 de la Bibliothèque municipale de Charleville», *Romania*, 99 (1978), p. 47-96.
- Hasenohr, Geneviève, «La littérature religieuse française des xiv<sup>e</sup> et xv<sup>e</sup> siècles», dans *Textes de dévotion et lectures spirituelles en langue romane (France, XI<sup>e</sup> – XV<sup>e</sup> siècle)*, éd. Geneviève Hasenohr et Marie-Clothilde Hubert, Turnhout, Brepols, 2015, p. 25-143 (1<sup>ère</sup> parution: *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, Bd. VIII/1, Heidelberg, 1988, p. 266-305).
- Hasenohr, Geneviève, «Le christianisme méridional au miroir de sa littérature (xiii<sup>e</sup>-xiv<sup>e</sup> siècles)», dans *Textes de dévotion et lectures spirituelles en langue romane (France, XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, éd. Geneviève Hasenohr et Marie-Clothilde Hubert, Turnhout, Brepols, 2015, p. 265-282 (1<sup>ère</sup> parution: *Heresis* (1988), p. 29-40).

- Hasenohr, Geneviève, «Place et rôle des traductions dans la pastorale française du xv<sup>e</sup> siècle», dans *Traduction et traducteurs au Moyen Âge. Actes du colloque international du CNRS organisé à Paris, Institut de recherche et d'histoire des textes les 26-28 mai 1986*, éd. Geneviève Contamine, Paris, Éditions du CNRS, 1989, p. 265-275.
- Hasenohr, Geneviève, «L'essor des bibliothèques privées aux xiv<sup>e</sup> et xv<sup>e</sup> siècles», dans *Histoire des bibliothèques françaises*, éd. André Vernet, vol. 1, *Les bibliothèques médiévales du v<sup>e</sup> siècle à 1530* [1989], Paris, Éditions du Cercle de la Librairie, 2008, p. 274-361.
- Hasenohr, Geneviève, «Discours vernaculaires et autorités latines», dans *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit*, éd. Henri-Jean Martin et Jean Vézin, Paris, Promodis, 1990, p. 289-316.
- Hasenohr, Geneviève, «Aspects de la littérature de spiritualité en langue française (1480-1520)», *Revue d'histoire de l'Église de France*, 77 (1991), p. 29-45.
- Hasenohr, Geneviève, «Les lectures religieuses des laïcs dans la France du xv<sup>e</sup> siècle: norme et pratique, lumières et ombres», dans *Textes de dévotion et lectures spirituelles en langue romane (France, xiv<sup>e</sup>-xv<sup>e</sup> siècles)*, éd. Geneviève Hasenohr et Marie-Clothilde Hubert, Turnhout, Brepols, 2015, p. 147-164 (version française inédite de «Religious Reading amongst the laity in France in the fifteenth century», dans *Heresy and Literacy 1000-1530*, éd. Peter Biller et Anne Hudson, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 (Cambridge Studies in Medieval Literature, 23), p. 205-221).
- Haug, Héléne, «Le passage de la lecture oralisée à la lecture silencieuse: un mythe?», *Le moyen français*, 65 (2009), p. 1-22.
- Haug, Héléne, *Fonctions et pratiques de la lecture à la fin du Moyen Âge. Approche sociolittéraire du discours sur la lecture en milieu curial d'après les sources narratives françaises et bourguignonnes (1360-1480)*, thèse de doctorat, Université catholique de Louvain, 2013.
- Hauréau, Barthélemy, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, 6 t., Paris, Klincksieck, 1890-1893.
- Herman, Gerald, «Henri d'Andeli's epic parody: *La bataille des sept arts*», *Annuaire medioevale*, 18 (1977), p. 54-64.
- Hess, Robert, *Der Roman de Fauvel. Studien zur Handschrift 146 der Nationalbibliothek zu Paris*, thèse de doctorat, Université Georg-August de Göttingen, 1909.
- Hilka, Alfons, «Altfranzösische Mystik und Beginentum», *Zeitschrift für romanische Philologie*, 47 (1927), p. 121-170.
- Hirai, Hiro, «Les *logoi spermatikoi* et le concept de semence dans la minéralogie et la cosmogonie de Paracelse», *Revue d'histoire des sciences*, 61, 2 (2008), p. 245-264.

- Histoire des conciles œcuméniques*, éd. Gervais Dumeige, t. vi, Raymonde Foreville, *Latran I, II, III et Latran IV*, Paris, Éd. de l'Orante, 1965.
- The History of the University of Oxford*, éd. Trevor H. Aston, vol. 1, *The Early Oxford Schools* [1984], éd. Jeremy I. Catto, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- Hödl, Ludwig, «Zur Entwicklung der frühscholastischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen», dans *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge. Actes du premier congrès international de philosophie médiévale, Louvain – Bruxelles, 28 août – 4 septembre 1958*, Louvain / Paris, Nauwelaerts, 1960, p. 347-359.
- Hoepffner, Ernest, «Chanson française du XIII<sup>e</sup> siècle (*Ay Dex! ou por rey jen trouver*)», *Romania*, 47 (1921), p. 367-380.
- Holford-Strevens, Leofranc, «Fauvel Goes to School», dans *Citation and Authority in Medieval and Renaissance Musical Culture*, éd. Suzannah Clark et Elizabeth Eva Leach, Woodbridge, Boydell Press, 2005 (Studies in Medieval and Renaissance Music, 4), p. 59-66.
- Houdoy, Jules, «*Renart-le-Nouvel*, roman satirique composé au XIII<sup>e</sup> siècle par Jacquemars Gielée de Lille précédé d'une introduction historique et illustré d'un fac-similé d'après le manuscrit La Vallière de la Bibliothèque nationale», *Mémoires de la Société des Sciences, de l'Agriculture et des Arts de Lille et publications faites par ses soins*, 4<sup>e</sup> série, 1 (1876), p. 1-204.
- Huchet, Marie-Madeleine, «Ovide ou l'impossible unité: le cas du *De vetula*», *Romania*, 131 (2013), p. 57-69.
- Huglo, Michel, «Le contexte folklorique et musical du charivari dans le *Roman de Fauvel*», dans *Fauvel Studies. Allegory, Chronicle, Music, and Image in Paris, Bibliothèque Nationale de France, MS Français 146*, éd. Margaret Bent et Andrew Wathey, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 277-283.
- Huizinga, Johan, *L'automne du Moyen Âge* [1919], trad. Julia Bastin, Paris, Payot, 1975 (Le regard de l'histoire).
- Hunt, Tony, «*Prodesse et delectare*. Metaphors of Pleasure and Instruction in Old French», *Neuphilologische Mitteilungen*, 80 (1975), p. 17-35.
- Hunt, Tony, «The Christianization of Fortune», *Nottingham French Studies*, 38, 2 (1999), p. 95-113.
- Hunt, Tony, *Miraculous Rhymes. The Writing of Gautier de Coinci*, Cambridge, Brewer, 2007 (Gallica, 8).
- Huot, Sylvia, «Medieval Readers of the *Roman de la Rose*: The Evidence of Marginal Notations», *Romance Philology*, 43 (1990), p. 400-420.
- Huot, Sylvia, *The Romance of the Rose and its Medieval Readers. Interpretation, Reception, Manuscript Transmission*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993 (Cambridge studies in medieval literature, 16).
- Huot, Sylvia, *Allegorical Play in the Old French Motet. The Sacred and the Profane in the Thirteenth-Century Polyphony*, Stanford, Stanford University Press, 1997.

- Huot, Sylvia, « Rival Voices: Rewriting Ovid in the *Roman de la Rose* and the *Ovide moralisé* », dans *Les translations d'Ovide au Moyen Âge. Actes de la journée d'études internationale à la Bibliothèque royale de Belgique le 4 décembre 2008*, éd. An Faems, Virginie Minet-Mahy et Colette Van Coolput-Storms, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 2011, p. 197-212.
- Ibos-Augé, Anne, *Chanter et lire dans le récit médiéval. La fonction des insertions lyriques dans les œuvres narratives et didactiques d'oïl aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, 2 vol., Bern, Peter Lang, 2010.
- Identifier sources et citations*, éd. Jacques Berlioz, Turnhout, Brepols, 1994 (L'atelier du médiéviste, 1).
- Iriarte, Lázaro, *Histoire du franciscanisme* [1979], trad. sous la dir. de Marcel Durrer, Paris, Cerf / Éditions Franciscaines, 2004.
- Jauss, Hans Robert et Uda Ebel, « Entstehung und Strukturwandel der allegorischen Dichtung », dans *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, vol. VI/1, *La Littérature didactique, allégorique et satirique*, éd. Hans Robert Jauss, Heidelberg, Winter, 1968, p. 146-244.
- Jauss, Hans Robert, « L'histoire de la littérature: un défi à la théorie littéraire », dans *id.*, *Pour une esthétique de la réception*, trad. Claude Maillard, Paris, Gallimard, 1978 (Bibliothèque des idées), p. 21-80.
- Jean de Meun et la culture médiévale. Littérature, art, sciences et droit aux derniers siècles du Moyen Âge*, éd. Jean-Patrice Boudet, Philippe Haugeard, Silvère Menegaldo, et al., Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2017.
- Jeuneau, Édouard, « L'usage de la notion d'*integumentum* à travers les gloses de Guillaume de Conches », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 24 (1957), p. 35-100.
- Jeuneau, Édouard, « Gloses et commentaires de textes philosophiques (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> s.) », dans *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales, définition, critique et exploitation. Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve, 25-27 mai 1981*, éd. Robert Bultot, Louvain-la-Neuve, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, 1982, p. 117-131.
- Jeay, Madeleine, *Le commerce des mots. L'usage des listes dans la littérature médiévale (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Genève, Droz, 2006 (Publications romanes et françaises, 241).
- Jeay, Madeleine, « Interpolation ou citation? Le dialogue entre le *Roman du comte d'Anjou* de Jean Maillart et le *Roman de Fauvel* », dans *Le texte dans le texte. L'interpolation médiévale*, éd. Annie Combes et Michelle Szkilnik, avec la collaboration d'Anne-Catherine Werner, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 181-195.
- Jonsson, Einar Már, « La situation du *Speculum regale* dans la littérature occidentale », *Études germaniques*, 42 (1987), p. 391-408.
- Jonsson, Einar Már, « Les "miroirs aux princes" sont-ils un genre littéraire? », *Médiévales*, 51 (2006), p. 153-166.

- Jordan, William Chester, «Louis IX: Preaching to Franciscan and Dominican Brothers and Nuns», dans *Defenders and Critics of Franciscan Life. Essays in Honor of John V. Fleming*, éd. Michael F. Cusato et G. Geltner, Leiden / Boston, Brill, 2009, p. 219-235.
- Jung, Marc-René, *Études sur le poème allégorique en France au Moyen Âge*, Berne, Francke, 1971.
- Jung, Marc-René, «Aspects de l'*Ovide moralisé*», dans *Ovidius redivivus. Von Ovid zu Dante*, éd. Michelangelo Picone et Bernhard Zimmermann, Stuttgart, Metzler, 1994, p. 149-172.
- Jung, Marc-René, «Les éditions manuscrites de l'*Ovide moralisé*», *Cahiers d'histoire des littératures romanes*, 20 (1996), p. 251-274.
- Jung, Marc-René, «Ovide, texte, traducteur et gloses dans les manuscrits de l'*Ovide moralisé*», dans *The Medieval Opus. Imitation, Rewriting, and Transmission in the French Tradition. Proceedings of the Symposium Held at the Institute for Research in Humanities. October 5-7 1995. The University of Wisconsin-Madison*, éd. Douglas Kelly, Amsterdam / Atlanta, Rodopi, 1996 (Faux Titre, 116), p. 75-98.
- Jung, Marc-René, «L'*Ovide moralisé* glosé», dans *Literatur: Geschichte und Verstehen. Festschrift für Ulrich Mölk zum 60. Geburtstag*, éd. Hinrich Hudde et Udo Schöning, Heidelberg, Winter, 1997 (Studia Romanica, 87), p. 81-93.
- Jung, Marc-René, «*Ovide Metamorphose* en prose (Bruges, vers 1475)», dans *A l'heure encore de mon écrire. Aspects de la littérature de Bourgogne sous Philippe le Bon et Charles le Téméraire*, numéro thématique dirigé par Claude Thiry, *Lettres romanes*, n° hors-série (1997), p. 99-115.
- Jung, Marc-René, «L'*Ovide moralisé*: de l'expérience de mes lectures à quelques propositions actuelles», dans *Ovide métamorphosé. Les lecteurs médiévaux d'Ovide*, éd. Laurence Harf-Lancner, Laurence Mathey-Maille et Michelle Szkilnik, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2009, p. 107-122.
- Kappler, Claude, «L'image des Mongols dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais», dans *Vincent de Beauvais. Intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen-Âge*, éd. Serge Lusignan, Monique Paulmier-Foucart et Alain Nadeau, Saint-Laurent / Paris, Bellarmin / Vrin, 1990, p. 219-240.
- Kauffmann, Martin, «Satire, Pictorial Genre, and the Illustrations in BN fr. 146», dans *Fauvel Studies. Allegory, Chronicle, Music, and Image in Paris, Bibliothèque Nationale de France, MS Français 146*, éd. Margaret Bent et Andrew Wathey, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 285-305.
- Keen, Maurice, «Chivalry and the aristocracy», dans *The New Cambridge Medieval History*, éd. Michael Jones, vol. VI, c. 1300-c. 1415, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 209-221.
- Kellogg, Judith L., «Transforming Ovid. The Metamorphosis of Female Authority», dans *Christine de Pizan and the Categories of Difference*, éd.

- Marilynn Desmond, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998, p. 181-194.
- Kibre, Pearl, « The Intellectual Interests Reflected in Libraries of the Fourteenth and Fifteenth Centuries », *Journal of the History of Ideas*, 7, 3 (1946), p. 257-297.
- Kindermann, Udo, *Satyra. Die Theorie der Satire im Mittellateinischen. Vorstudie zu einer Gattungsgeschichte*, Nürnberg, Carl, 1978 (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft, 58).
- Knight, Alan E., « Bilingualism in Medieval French Drama », dans *Jean Misrahi Memorial Volume. Studies in Medieval Literature*, éd. Hans R. Runte, Henri Niedzielski et William L. Hendrickson, Columbia, French Literature Publications Co., 1977, p. 247-264.
- Knight, Alan E., *Aspects of genre in late Medieval French drama*, Manchester, Manchester University Press, 1983.
- Krynen, Jacques, *Idéal du prince et pouvoir royal en France à la fin du Moyen Âge (1380-1440). Étude de la littérature politique du temps*, Paris, Picard, 1981.
- Krynen, Jacques, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, Paris, Gallimard, 1993 (Bibliothèque des Histoires).
- Labère, Nelly, *Littératures du Moyen Âge*, Paris, PUF, 2009.
- Labère, Nelly, « Anatomie de l'enfer », dans *Obscène Moyen Âge?*, éd. *id.*, Paris, Champion, 2015, p. 11-39.
- Lachaud, Frédérique, « Le *Liber de principis instructione* de Giraud de Barry », dans *Le prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières*, éd. Frédérique Lachaud et Lydwine Scordia, Mont-Saint-Aignan, Publications des universités de Rouen et du Havre, 2007, p. 113-142.
- Lalou, Élisabeth, « Le *Roman de Fauvel* à la chancellerie royale », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 152, 2 (1994), p. 503-509.
- Lalou, Élisabeth, « La Chancellerie royale à la fin du règne de Philippe IV le Bel », dans *Fauvel Studies. Allegory, Chronicle, Music, and Image in Paris*, *Bibliothèque Nationale de France, MS Français 146*, éd. Margaret Bent et Andrew Wathey, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 307-319.
- Lalou, Élisabeth, « Les légistes dans l'entourage de Philippe le Bel », dans *Les universités en Europe du XIII<sup>e</sup> siècle à nos jours : espaces, modèles et fonctions. Actes du colloque international d'Orléans, 16 et 17 octobre 2003*, éd. Frédéric Attal, Jean Garrigues, Thierry Kouamé, *et al.*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005 (Homme et société, 31), p. 99-111.
- Lamarque, Paul, « Image et ressemblance », dans *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, éd. Marcel Viller, Paris, Beauchesne, 1932-1995, t. vii/2, 1971, col. 1401-1472.
- Lamy, Marielle, *L'Immaculée Conception. Étapes et enjeux d'une controverse au Moyen Âge : XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2000

- (Collection des Études augustinienne. Série Moyen âge et Temps modernes, 35).
- Langlois, Charles-Victor, *La vie en France au Moyen Âge d'après quelques moralistes du temps*, Paris, Hachette, 1908.
- La Selle, Xavier de, *Le service des âmes à la cour. Confesseurs et aumôniers des rois de France du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, École des chartes, 1995 (Mémoires et documents de l'École des chartes, 43).
- Latinum cedens. Le français et le latin, langues de spécialité au Moyen Âge*, éd. Stéphane Marcotte et Christine Silvi, Paris, Champion, 2014.
- Lauriou, Bruno, *Manger au Moyen Âge. Pratiques et discours alimentaires en Europe aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, Paris, Hachette, 2002 (La vie quotidienne).
- Lawrence, Clifford H., *The Friars. The Impact of the Early Mendicant Movement on Western Society*, London, Longman, 1994 (The Medieval World).
- Le Briz, Stéphanie et Géraldine Veyseyre, « Les rapports entre latin et langue d'oïl en France septentrionale (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.): hiérarchie, concurrence ou complémentarité? Pour le repérage et l'analyse de textes médiévaux bilingues », dans *Approches du bilinguisme latin-français au Moyen Âge. Linguistique, codicologie, esthétique*, éd. id., Turnhout, Brepols, 2010, p. 13-34.
- Le Briz, Stéphanie et Géraldine Veyseyre, « Les notes marginales du manuscrit Paris, BnF, fr. 1648: quand un clerc glose le *Pèlerinage de l'âme* de Guillaume de Digulleville », dans *Le Pèlerinage de l'âme de Guillaume de Digulleville (1355-1358). Regards croisés*, éd. Marie Bassano, Esther Dehoux et Catherine Vincent, Turnhout, Brepols, 2014, p. 21-37.
- Lebrun, François, « Le Charivari à travers les condamnations des autorités ecclésiastiques en France du XIV<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle », dans *Le charivari. Actes de la table ronde organisée à Paris (25-27 avril 1977) par l'École des hautes études en sciences sociales et le Centre national de la recherche scientifique*, éd. Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt, Paris, EHESS, 1981, p. 221-228.
- Lecco, Margherita, *Ricerche sul «Roman de Fauvel»*, Alessandria, Ed. dell'Orso, 1993.
- Lecco, Margherita, « Lo charivari del *Roman de Fauvel* e la tradizione della *Mesnie Hellequin* », *Mediaevistik*, 13 (2000), p. 55-85.
- Lecco, Margherita, *Il motivo della Mesnie Hellequin nella letteratura medievale*, Alessandria, Ed. dell'Orso, 2001.
- Lecco, Margherita, « Jehan Maillart e il *Roman de Fauvel* (MS Paris BnF fr. 146) », *Neophilologus*, 97 (2013), p. 271-281.
- Lecco, Margherita, *Les lais du Roman de Fauvel. Lyrisme d'amour, lyrisme carnavalesque*, Paris, Classique Garnier, 2014 (Recherches littéraires médiévales, 15. Le lyrisme de la fin du Moyen Âge, 2).
- Leclerc, Gérard, *Histoire de l'autorité. L'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance*, Paris, PUF, 1996 (Sociologie d'aujourd'hui).

- Leclercq, Dom Jean, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge* [1957], 2<sup>e</sup> éd., Paris, Cerf, 1975.
- Lecoy de la Marche, Albert, *La chaire française au Moyen Âge, spécialement au XIII<sup>e</sup> siècle, d'après les manuscrits contemporains*, Paris, Didier, 1868.
- Lecoy de la Marche, Albert, *L'Esprit de nos aïeux, anecdotes et bons mots tirés des manuscrits du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Marpon et Flammarion, sans date [1888].
- Lectures et usages d'Ovide (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, numéro thématique dirigé par Emmanuèle Baumgartner, *Cahiers de recherches médiévales*, 9 (2002).
- Lecuppre, Gilles, «Le roi et le singe couronné», dans *La dérision au Moyen Âge. De la pratique sociale au rituel politique*, éd. Élisabeth Crouzet-Pavan et Jacques Verger, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007 (Cultures et civilisations médiévales), p. 163-173.
- Léglu, Catherine E., *Multilingualism and Mother Tongue in Medieval French, Occitan, and Catalan Narratives*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2010.
- Le Goff, Jacques, *Les intellectuels au Moyen Âge* [1957], Paris, Seuil, 1985 (Points. Histoire, 78).
- Le Goff, Jacques, *La civilisation de l'Occident médiéval* [1964], Paris, Flammarion, 2008 (Champs, 777).
- Le Goff, Jacques et Jean-Claude Schmitt, «Au XIII<sup>e</sup> siècle: une parole nouvelle», dans *Histoire vécue du peuple chrétien*, éd. Jean Delumeau, 2 t., Toulouse, Privat, 1979, t. I, p. 257-279.
- Le Goff, Jacques, «Saint Louis à table: entre commensalité royale et humilité alimentaire», dans *La sociabilité à table. Commensalité et convivialité à travers les âges. Actes du Colloque de Rouen, 14-17 novembre 1990*, éd. Martin Aurell, Olivier Dumoulin et François Thelamon, Rouen, Publications de l'Université de Rouen, 1992, p. 132-144.
- Le Goff, Jacques, *Saint Louis*, Paris, Gallimard, 1996 (Bibliothèque des Histoires).
- Le Goff, Jacques, *Saint François d'Assise*, Paris, Gallimard, 1999 (Bibliothèque des Histoires).
- Le Goff, Jacques, *Un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1999.
- Le Goff, Jacques, *Le Moyen Âge et l'argent. Essai d'anthropologie historique*, Paris, Perrin, 2010.
- Lehuteur, Paul, *Histoire de Philippe le Long, roi de France (1316-1322)*, vol. 1, *Le règne*, Paris, Hachette, 1897.
- Lejeune, Rita, «Rôle littéraire d'Aliénor d'Aquitaine et de sa famille», *Cultura Neolatina*, 14 (1954), p. 5-57.
- Lejeune, Rita, «Rôle littéraire de la famille d'Aliénor d'Aquitaine», *Cahiers de civilisation médiévale*, 1, 3 (1958), p. 319-337.

- Leurquin-Labie, Anne-Françoise, «“Voy doncques o liseur a quans mault nous sommes obligiez”». La traduction de la *Vie de Christine l'Admirable* de Thomas de Cantimpré», dans *Approches du bilinguisme latin-français au Moyen Âge. Linguistique, codicologie, esthétique*, éd. Stéphanie Le Briz et Géraldine Veyseyre, Turnhout, Brepols, 2010, p. 99-166.
- Lewis, Andrew, *Royal Succession in Capetian France. Studies on Familial Order and the State*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1981 (Harvard Historical Studies, 100).
- Libera, Alain de, *Penser au Moyen Âge* [1991], Paris, Seuil, 1996 (Points. Essais, 329).
- La Librairie de Charles V*, éd. François Avril et Jean Lafaurie, Paris, Bibliothèque nationale, 1968.
- Litt, Thomas, *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1963 (Philosophes médiévaux, 7).
- Little, Lester K., «Saint Louis' Involvement with the Friars», *Church History*, 33, 2 (1964), p. 125-148.
- Lobrichon, Guy, «Une nouveauté: les gloses de la Bible», dans *Le Moyen Âge et la Bible*, éd. Pierre Riché et Guy Lobrichon, Paris, Beauchesne, 1984, p. 95-114.
- Lommatzsch, Erhard, *Gautier de Coincy als Satiriker*, Halle a. Saale, Niemeyer, 1913.
- Lorcin, Marie-Thérèse, *Les recueils de proverbes français (1160-1640). Sagesse des nations et langues de bois*, Paris, Champion, 2011 (Essais sur le Moyen Âge, 50).
- Lowes, John L., «Chaucer and the *Ovide moralisé*», *Publications of the Modern Language Association*, 33 (1918), p. 302-335.
- Lubac, Henri de, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, 2 vol. en 4 t., Paris, Aubier, 1959-1964.
- Lusignan, Serge, *Parler vulgairement. Les intellectuels et la langue française aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, Paris – Montréal, Vrin – Presses de l'Université de Montréal, 1986 (Études médiévales).
- Lusignan, Serge, «La réception de Vincent de Beauvais en langue d'oïl», dans *Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter. Perspektiven ihrer Erforschung: Kolloquium, 5-6 Dezember 1985*, éd. Norbert R. Wolf, Wiesbaden, Reichert, 1987 (Wissensliteratur im Mittelalter, 1), p. 34-45.
- Lusignan, Serge, «La topique de la *translatio studii* et les traductions françaises de textes savants au XIV<sup>e</sup> siècle», dans *Traduction et traducteurs au Moyen Âge. Actes du colloque international du CNRS organisé à Paris, Institut de recherche et d'histoire des textes les 26-28 mai 1986*, éd. Geneviève Contamine, Paris, Éditions du CNRS, 1989, p. 303-315.
- Lusignan, Serge, «Le temps de l'homme au temps de monseigneur saint Louis: le *Speculum historiale* et les *Grandes Chroniques de France*», dans *Vincent de*

- Beauvais. Intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen-Âge*, éd. Serge Lusignan, Monique Paulmier-Foucart et Alain Nadeau, Saint-Laurent / Paris, Bellarmin / Vrin, 1990, p. 495-505.
- Lusignan, Serge, « Le latin était la langue maternelle des Romains, la fortune d'un argument à la fin du Moyen Âge », dans *Préludes à la Renaissance. Aspects de la vie intellectuelle en France au XV<sup>e</sup> siècle*, éd. Carla Bozzolo et Ezio Ornato, Paris, Éditions du CNRS, 1992, p. 265-282.
- Lusignan, Serge, « *Vérité garde le roy* ». *La construction d'une identité universitaire en France (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999.
- Lusignan, Serge, *La langue des rois au Moyen Âge. Le français en France et en Angleterre*, Paris, PUF, 2004 (Le nœud gordien).
- Lusignan, Serge, « Culture écrite et langue française à la cour de Philippe le Bel », dans *La moisson des lettres. L'invention littéraire autour de 1300*, éd. Hélène Bellon-Méguelle, Olivier Collet, Yasmina Foehr-Janssens, et al., Turnhout, Brepols, 2011, p. 31-47.
- Lusignan, Serge, « Université, savoir et langue française: l'exercice du pouvoir sous Charles V », dans *Traduire au XIV<sup>e</sup> siècle. Evrart de Conty et la vie intellectuelle à la cour de Charles V*, éd. Joëlle Ducos et Michèle Goyens, Paris, Champion, 2015, p. 19-39.
- Lyons, Faith, « "Clerc lisant" and "Maître lisant" », *The Modern Language Review*, 56 (1961), p. 224-225.
- Les manuscrits médiévaux témoins de lectures*, éd. Catherine Croizy-Naquet, Laurence Harf-Lancner et Michelle Szkilnik, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2015.
- Marrou, Henri-Irénée, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 2 vol., Paris, De Boccard, 1938-1949 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 145-145bis).
- Martin, Henri-Jean, *Histoire et pouvoirs de l'écrit*, Paris, Perrin, 1988 (Histoire et décadence).
- Martin, Hervé, *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Âge (1350-1520)*, Paris, Cerf, 1988.
- Massignon, Geneviève, « À propos d'Emberlificoter (Embireliquoquier, Emberlucoquer) », dans *Mélanges de linguistique offerts à Albert Dauzat par ses élèves et amis*, Paris, D'Artrey, 1951, p. 209-213.
- Maupeu, Philippe, « *Bivium*: l'écrivain nattier et le *Roman de la Rose* », dans *Guillaume de Digulleville. Les pèlerinages allégoriques*, éd. Frédéric Duval et Fabienne Pomel, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008 (Interférences), p. 21-39.
- Le mécénat capétien. Nice, Colloque 4 et 5 décembre 1987*, Nice, Carrefour universitaire méditerranéen, 1987.

- Medieval Literary Theory and Criticism c.1100-c.1375. The Commentary-Tradition*, éd. Alastair J. Minnis, Alexander B. Scott et David Wallace, Oxford, Clarendon Press, 1988.
- Medieval Multilingualism. The Francophone World and Its Neighbours*, éd. Christopher Kleinhenz et Keith Busby, Turnhout, Brepols, 2009.
- Meech, Sanford B., «Chaucer and the *Ovide moralisé*. A further study», *Publications of the Modern Language Association*, 46 (1931), p. 182-204.
- Mellinkoff, Ruth, «Demonic Winged Headgear», *Viator*, 16 (1985), p. 367-405.
- Menache, Sophia, «La naissance d'une nouvelle source d'autorité: l'université de Paris», *Revue historique*, 268 (1982), p. 305-327.
- Menache, Sophia, «Philippe le Bel – genèse d'une image», *Revue belge de philologie et d'histoire*, 62 (1984), p. 689-702.
- Menegaldo, Silvère, *Le jongleur dans la littérature narrative des XI<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. Du personnage au masque*, Paris, Champion, 2005 (Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge, 74).
- Menegaldo, Silvère, «Adenet le Roi tel qu'en ses prologues», *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 18 (2009), p. 309-328.
- Menegaldo, Silvère, *Le dernier ménestrel? Jean de Le Mote, une poésie en transition (autour de 1340)*, Genève, Droz, 2015 (Publications romanes et françaises, 265).
- Merlo, Grado Giovanni, *Au nom de saint François. Histoire des frères mineurs et du franciscanisme jusqu'au début du XVI<sup>e</sup> siècle*, trad. Jacqueline Gréal, Paris, Cerf, 2006.
- Mews, Constant J., «Jean de Meun, Abélard et les tensions internes à l'Université de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle: pauvreté, chasteté et hypocrisie», dans *Jean de Meun et la culture médiévale. Littérature, art, sciences et droit aux derniers siècles du Moyen Âge*, éd. Jean-Patrice Boudet, Philippe Haugeard, Silvère Menegaldo, et al., Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2017, p. 123-136.
- Milieux universitaires et mentalité urbaine au Moyen Âge. Colloque du Département d'Études Médiévales de Paris-Sorbonne et de l'Université de Bonn*, éd. Daniel Poirion, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1987 (Cultures et civilisations médiévales, 6).
- Minet-Mahy, Virginie, «Quelques traces d'une "théorie du texte" dans l'allégorèse en moyen français. La fiction, moteur de la quête du sens?», *Le Moyen Âge*, 110 (2004), p. 595-626.
- Minet-Mahy, Virginie, *Esthétique et pouvoir de l'œuvre allégorique à l'époque de Charles VI. Imaginaires et discours*, Paris, Champion, 2005 (Bibliothèque du XV<sup>e</sup> siècle, 68).
- Minet-Mahy, Virginie, «Odyssées maritimes et *translatio* vers la cité de Dieu dans le manuscrit de l'*Ovide moralisé*, Rouen BM O.4. Le message politique des livres 12 à 14», *Cahiers de recherches médiévales*, 15 (2008), p. 307-332.

- Minet-Mahy, Virginie, « De la poétique des métamorphoses à la politique de la *translatio* dans l'*Ovide moralisé*: l'image salvatrice », dans *Nouvelles études sur l'Ovide moralisé*, éd. Marylène Possamaï-Pérez, Paris, Champion, 2009, p. 215-243.
- Minnis, Alastair J., « A note on Chaucer and the *Ovide moralisé* », *Medium Ævum*, 48 (1979), p. 254-257.
- Minois, Georges, *Histoire du rire et de la dérision*, Paris, Fayard, 2000.
- La moisson des lettres. L'invention littéraire autour de 1300*, éd. Hélène Bellon-Méguelle, Olivier Collet, Yasmina Foehr-Janssens, et al., Turnhout, Brepols, 2011 (Texte, Codex & Contexte, 12).
- Mombello, Gianni, *Les avatars de « Talentum ». Recherches sur l'origine et les variations des acceptions romanes et non romanes de ce terme*, Turin, Società Editrice Internazionale, 1976 (Biblioteca di Studi Francesi, v).
- Mora, Francine, « Du *Roman de Philosophie* de Simund de Freine au *Livre de Confort de Philosophie* de Jean de Meun: évolution des principes et des procédés de la *translatio*, du XII<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle », dans *Translatio médiévale. Actes du colloque de Mulhouse (11-12 mai 2000)*, numéro thématique dirigé par Claudio Galderisi et Gilbert Salmon, *Perspectives médiévales*, 26 (2001), p. 51-68.
- Mora, Francine, Marylène Possamaï-Pérez, Thomas Städtler, et al., « *Ab ovo*. Les manuscrits de l'*Ovide moralisé*: naissance et survie d'un texte », *Romance Philology*, 65 (2011), p. 121-142.
- Morin, Joseph C., *The Genesis of Manuscript Paris, Bibliothèque nationale, fonds français 146, with Particular Emphasis on the « Roman de Fauvel »*, thèse de doctorat, New York University, 1992.
- Morin, Joseph C., « Jehannot de Lescurel's Chansons, Geffroy de Paris's *Dits*, and the Process of Design in BN fr. 146 », dans *Fauvel Studies. Allegory, Chronicle, Music, and Image in Paris, Bibliothèque Nationale de France, MS Français 146*, éd. Margaret Bent et Andrew Wathey, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 321-336.
- Morton, Jonathan, *The Roman de la Rose in its Philosophical Context. Art, Nature, and Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2018.
- Moulin, Léo, *La vie des étudiants au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1991.
- Le Moyen Âge et la Bible*, éd. Pierre Riché et Guy Lobrion, Paris, Beauchesne, 1984 (Bible de tous les temps, 4).
- Muessig, Carolyn, « Audience and Preacher: *Ad Status* Sermons and Social Classification », dans *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*, éd. id., Leiden / Boston / Cologne, Brill, 2002, p. 255-276.
- Mühlethaler, Jean-Claude, « Le poète et le prophète. Littérature et politique au xv<sup>e</sup> siècle », *Le Moyen Français*, 13 (1983), p. 37-57.

- Mühlethaler, Jean-Claude, «Les masques du clerc pour parler aux puissants. Fonctions du narrateur dans la satire et la littérature engagée aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles», *Le Moyen Âge*, 96 (1990), p. 265-286.
- Mühlethaler, Jean-Claude, «*Leo cecatus* ou le triomphe de Renart courtisan. L'emploi d'un motif comme indice référentiel?», *Reinardus*, 3 (1990), p. 113-125.
- Mühlethaler, Jean-Claude, *Fauvel au pouvoir. Lire la satire médiévale*, Paris, Champion, 1994 (Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge, 26).
- Mühlethaler, Jean-Claude, «Discours du narrateur, discours de Fortune: les enjeux d'un changement de point de vue», dans *Fauvel Studies. Allegory, Chronicle, Music, and Image in Paris, Bibliothèque Nationale de France, MS Français 146*, éd. Margaret Bent et Andrew Wathey, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 337-351.
- Mühlethaler, Jean-Claude, «*De ira et avaritia* ou les faiblesses des grands à l'épreuve de l'actualité. Des *miroirs des princes* à l'engagement politique sous Charles VI», *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 9 (2002), p. 215-235.
- Mühlethaler, Jean-Claude, «Quand Fortune, ce sont les hommes. Aspects de la démythification de la déesse, d'Adam de la Halle à Alain Chartier», dans *La Fortune. Thèmes, représentations, discours*, éd. Yasmina Foehr-Janssens et Emmanuelle Métry, Genève, Droz, 2003 (Recherches et rencontres. Publications de la Faculté de lettres de Genève, 19), p. 177-206.
- Mühlethaler, Jean-Claude, «Pour une préhistoire de l'engagement littéraire en France: de l'autorité du clerc à la prise de conscience politique à la fin du Moyen Âge», *Versants*, 55, 1 (2008), p. 11-32.
- Mühlethaler, Jean-Claude, «Renversement, déplacement et irradiation parodiques. Réflexions autour du *Conte du Papegau*», *Poétique*, 157, 1 (2009), p. 3-17.
- Mühlethaler, Jean-Claude, «Tristesses de l'engagement: l'affectivité dans le discours politique sous le règne de Charles VI», *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 24 (2012), p. 21-36.
- Mühlethaler, Jean-Claude, Delphine Burghgraeve et Claire-Marie Schertz, «Introduction. Figure, posture, *ethos* à l'épreuve de la littérature médiévale», dans *Un territoire à géographie variable. La communication littéraire au temps de Charles VI*, éd. Jean-Claude Mühlethaler et Delphine Burghgraeve, Paris, Classiques Garnier, 2017 (Rencontres, 271. Civilisation médiévale, 20), p. 9-51.
- Müller, Otto, *Das lateinische Einschiesel in der französische Literatur des Mittelalters*, thèse de doctorat, Université de Zürich, 1919.
- Murphy, James J., *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*, Berkeley, University of California Press, 1974.

- Muzerelle, Denis, *Vocabulaire codicologique: répertoire méthodique des termes français relatifs aux manuscrits, avec leurs équivalents en anglais, italien, espagnol*, édition hypertextuelle, version 1.1, 2002-2003 (établi d'après l'ouvrage édité à Paris, Éditions CEMI, 1985). < <https://vocabulary.irht.cnrs.fr/vocab.htm> >
- Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte = After the Condemnation of 1277. Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts*, éd. Jan A. Aertsen, Kent Emery Jr. et Andreas Speer, Berlin, De Gruyter, 2001 (Miscellanea Mediaevalia, 28).
- Nicolas de Lyre, franciscain du XIV<sup>e</sup> siècle, exégète et théologien*, éd. Gilbert Dahan, Turnhout, Brepols, 2011 (Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps modernes, 48).
- Noacco, Cristina, «Lire Ovide au XII<sup>e</sup> siècle: Arnoul d'Orléans, commentateur des *Métamorphoses*», *Troianalexandrina. Anuario sobre Literatura Medieval de Materia Clasica*, 6 (2006), p. 130-149.
- «Notes critiques», dans *L'Ovide moralisé. Livre 1*, éd. Craig Baker, Marianne Besseyre, Mattia Cavagna, et al., Paris, SATF, 2018, t. II, p. 309-455.
- Le Nouveau Testament commenté*, éd. Camille Focant et Daniel Marguerat, Paris / Genève, Bayard / Labor et Fides, 2012.
- Nouvelles études sur l'Ovide moralisé*, éd. Marylène Possamaï-Pérez, Paris, Champion, 2009 (Essais sur le Moyen Âge, 42).
- Okubo, Masami, «La formation de la collection des *Miracles* de Gautier de Coinci (seconde partie)», *Romania*, 123 (2005), p. 406-458.
- Ong, Walter J., *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London, Methuen, 1982.
- Ory, Pascal et Jean-François Sirinelli, *Les Intellectuels en France. De l'affaire Dreyfus à nos jours* [1986], 2<sup>e</sup> éd., Paris, Armand Colin, 1992.
- Ovide métamorphosé. Les lecteurs médiévaux d'Ovide*, éd. Laurence Harf-Lancner, Laurence Mathey-Maille et Michelle Szkilnik, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2009.
- Ovidius explanatus. Traduire et commenter les Métamorphoses au Moyen Âge*, éd. Simone Biancardi, Prunelle Deleville, Francesco Montorsi, et al., Paris, Classiques Garnier, 2018 (Rencontres, 363. Ovidiana, 1).
- Page, Christopher, *Discarding Images. Reflections on Music and Culture in Medieval France*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- Pairat, Ana, «Recasting the *Metamorphoses* in fourteenth-century France. The challenges of the *Ovide moralisé*», dans *Ovid in the Middle Ages*, éd. James G. Clark, Frank T. Coulson et Kathryn L. McKinley, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 83-107.

- Palmer, Nigel F., «Latin and Vernacular in the Northern European Tradition of the *De Consolatione Philosophiae*», dans *Boethius. His Life, Thought and Influence*, éd. Margaret Gibson, Oxford, Blackwell, 1981, p. 362-409.
- Palmer, Nigel F., «Cosmic Quaternities in the *Roman de Fauvel*», dans *Fauvel Studies. Allegory, Chronicle, Music, and Image in Paris, Bibliothèque Nationale de France, MS Français 146*, éd. Margaret Bent et Andrew Wathey, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 395-419.
- Paradisi, Gioia et Anatole Pierre Fuksas, «The Joy of Love in Bérout's *Tristan* and Chrétien's *Chevalier de la Charrette*», *Journal of the International Arthurian Society*, 4, 1 (2016), p. 81-91.
- Paris, Gaston, «Chrétien Legouais et autres traducteurs ou imitateurs d'Ovide», *Histoire littéraire de la France*, 29 (1885), p. 455-525.
- Paris, Gaston, «Le Roman de Fauvel», *Histoire littéraire de la France*, 32 (1898), p. 108-153.
- Paris, Paulin, *Les manuscrits français de la Bibliothèque du roi, leur histoire et celle des textes allemands, anglois, hollandois, italiens, espagnols de la même collection*, 8 vol., Paris, Techener, 1836-1838.
- Parkes, Malcolm B., «The Literacy of the Laity», dans *id., Scribes, Scripts and Readers. Studies in the Communication, Presentation and Dissemination of Medieval Texts*, London, Hambledon Press, 1991, p. 275-297 (1<sup>ère</sup> parution : *Literature and Western Civilization*, éd. David Daiches et Anthony K. Thorlby, t. II, *The Medieval World*, London, Aldus, 1973, p. 555-576).
- Passenier, Anke, «“Women on the Loose”. Stereotypes of Women in the Stories of Medieval Beguines», dans *Female Stereotypes in Religious Traditions*, éd. Ria Kloppenborg et Wouter J. Hanegraaff, Leiden, Brill, 1995, p. 61-88.
- Pastoureau, Michel, *Bleu. Histoire d'une couleur*, Paris, Seuil, 2000.
- Pastoureau, Michel, *Vert. Histoire d'une couleur*, Paris, Seuil, 2013.
- Patar, Benoît, *Dictionnaire des philosophes médiévaux*, Saint-Laurent, Fides, 2006.
- Patrons, Authors and Workshops. Books and Book Production in Paris around 1400*, éd. Godfried Croenen et Peter Ainsworth, Louvain, Peeters, 2006.
- Paul, Jacques, *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval* [1970], Paris, Armand Colin, 1998 (Histoire Collection U).
- Paulmier-Foucart, Monique et Serge Lusignan, «Vincent de Beauvais et l'histoire du *Speculum Maius*», *Journal des Savants* (1990), p. 97-124.
- Payen, Jean-Charles, «Littérature et chrétienté sous le règne de Saint Louis : équilibres et malaises», dans *Septième centenaire de la mort de Saint Louis. Actes des colloques de Royaumont et de Paris (21-27 mai 1970)*, éd. Louis Carolus-Barré et Maurice Roche, Paris, Les Belles Lettres, 1976, p. 331-344.
- Payen, Jean-Charles, «La satire anticléricale dans les œuvres françaises de 1250 à 1300», dans *1274, année charnière, mutations et continuités (Lyon-Paris, 30 septembre – 5 octobre 1974)*, Paris, Éditions du CNRS, 1977, p. 261-276.

- Pegues, Franklin J., *The Lawyers of the Last Capetians*, Princeton, Princeton University Press, 1962.
- Perez, Marylène, *Contes de courtisans, traduction du De nugis curialium de Gautier Map*, Lille, Université de Lille III – Centre d'études médiévales et dialectales, 1988.
- Perret, Michèle, « De l'espace romanesque à la matérialité du livre. L'espace énonciatif des premiers romans en prose », *Poétique*, 50 (1982), p. 173-182.
- Philippe le Chancelier. Prédicateur, théologien et poète parisien du début du XIII<sup>e</sup> siècle*, éd. Gilbert Dahan et Anne-Zoé Rillon-Marne, Turnhout, Brepols, 2017 (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge, 19).
- Poirel, Dominique, « *Prudens lector*. La pratique des livres et de la lecture selon Hugues de Saint-Victor », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 17 (2009), p. 209-226.
- Poirel, Dominique, « Lire l'univers visible: le sens d'une métaphore chez Hugues de Saint-Victor », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 95 (2011), p. 363-382.
- Poirion, Daniel, *Le poète et le prince. L'évolution du lyrisme courtois de Guillaume de Machaut à Charles d'Orléans* [1965], Genève, Slatkine, 1978.
- Poirion, Daniel, « Alain de Lille et Jean de Meun », dans *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Gielée et leur temps. Actes du colloque de Lille, octobre 1978*, éd. Henri Roussel et François Suard, Lille, Presses universitaires de Lille, 1980 (Bien dire et bien apprendre, 2), p. 135-152.
- Polo de Beaulieu, Marie Anne, « Les fables au service de la pastorale des ordres mendiants (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles) », dans *Les fables avant La Fontaine*, éd. Jeanne-Marie Boivin, Jacqueline Cerquiglini-Toulet et Laurence Harf-Lancner, Genève, Droz, 2011, p. 153-180.
- Polo de Beaulieu, Marie Anne, « Introduction », dans *Formes dialoguées dans la littérature exemplaire du Moyen Âge*, éd. *id.*, Paris, Champion, 2012, p. 9-19.
- Pomel, Fabienne, *Les voies de l'au-delà et l'essor de l'allégorie au Moyen Âge*, Paris, Champion, 2001 (Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge, 52).
- Porter, Lambert C., *La fatrasie et le fatras. Essai sur la poésie irrationnelle en France au Moyen Âge*, Genève, Droz, 1960.
- Post, Gaines, Kimon Giocarinis et Richard Kay, « The Medieval Heritage of a Humanistic Ideal: "scientia donum Dei est, unde vendi non potest" », *Traditio*, 11 (1955), p. 195-234.
- Possamaï, Marylène, « Étude littéraire », dans *L'Ovide moralisé. Livre 1*, éd. Craig Baker, Marianne Besseyre, Mattia Cavagna, *et al.*, Paris, SATF, 2018, p. 224-235.
- Possamaï-Pérez, Marylène, « Les Dieux d'Ovide moralisés dans un poème du commencement du XIV<sup>e</sup> siècle », *Bien dire et bien apprendre*, 12 (1994), p. 203-214.

- Possamaï-Pérez, Marylène, *L'Ovide moralisé. Essai d'interprétation*, Paris, Champion, 2006 (Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge, 78).
- Possamaï-Pérez, Marylène, «La faute de Narcisse», *Bien dire et bien apprendre*, 24 (2006), p. 81-97.
- Possamaï-Pérez, Marylène, «L'Ovide moralisé, ou la "bonne glose" des *Métamorphoses* d'Ovide», *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 31 (2008), p. 181-206.
- Possamaï-Pérez, Marylène, «L'Ovide moralisé, monument de l'âge gothique», dans *Ovide métamorphosé. Les lecteurs médiévaux d'Ovide*, éd. Laurence Harf-Lancner, Laurence Mathey-Maille et Michelle Szkilnik, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2009, p. 123-137.
- Précis de littérature française du Moyen Âge*, éd. Daniel Poirion, Paris, PUF, 1983.
- La production du livre universitaire au Moyen Âge: exemplar et pecia. Actes du symposium tenu au Collegio San Bonaventura de Grottaferrata en mai 1983*, éd. Louis-Jacques Bataillon, Bertrand G. Guyot et Richard H. Rouse, Paris, Éditions du CNRS (IRHT), 1988.
- Putallaz, François-Xavier, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII<sup>e</sup> siècle*, Fribourg, Éditions universitaires, 1995 (Vestigia, pensée antique et médiévale, 15).
- Putallaz, François-Xavier, *Figures franciscaines. De Bonaventure à Duns Scot*, Paris, Cerf, 1997 (Initiations au Moyen Âge).
- Quain, Edwin A., «The Medieval *accessus ad auctores*», *Traditio*, 3 (1945), p. 215-264.
- Radomme, Thibaut, «Satire et parodie dans la "Complainte" du *Roman de Fauvel* remanié de Chaillou de Pestain (Paris, BnF, fr. 146): pourquoi et comment rit-on des puissants au XIV<sup>e</sup> siècle?», dans *Le rire: formes et fonctions du comique. Actes du colloque de Lausanne (9-10 juin 2016) organisé par la Formation doctorale interdisciplinaire de l'Université de Lausanne*, éd. Marta Caraion et Laurence Danguy, Fabula / Les colloques, 2017. <<https://www.fabula.org/colloques/document4637.php>>
- Radomme, Thibaut, «L'optimisme du satiriste. Mise en forme et en espace du texte, de l'image et de la musique dans le *Roman de Fauvel* interpolé (Paris, BnF, français 146)», *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 34, 2 (2017), p. 239-257.
- Radomme, Thibaut, «Jeux de lettres, jeu du texte. L'hermétisme du "Roman de Fauvel" (Paris, BnF, français 146) au service de la satire», dans *Belles Lettres. Les figures de l'écrit au Moyen Âge*, éd. Marion Uhlig et Martin Rohde, Wiesbaden, Reichert Verlag, 2019 (Scrinium Friburgense, 44), p. 259-282.
- Radomme, Thibaut, «Lycaon, le loup et l'agneau. La satire dans l'*Ovide moralisé* et l'éclairage des gloses franco-latines», dans *Traire de latin et espondre. Études sur la réception médiévale d'Ovide*, éd. Craig Baker, Mattia Cavagna et Elisa Guadagnini, Paris, Classiques Garnier, 2020, p. 291-312.

- Rambaud-Buhot, Jacqueline, « Les divers types d'abrégés du *Décret* de Gratien, de la table au commentaire », dans *Recueil de travaux offerts à M. Clovis Brunel*, Paris, Librairie de la Société de l'Enseignement, 1955 (Mémoires et documents publiés par la Société de l'École des chartes), t. II, p. 397-411.
- Rankin, Susan, « The Divine Truth of Scripture: Chant in the *Roman de Fauvel* », *Journal of the American Musicological Society*, 47, 2 (1994), p. 203-243.
- Rankin, Susan, « The “*alleluyes, antenes, respons, ygnes et verssez*” in BN fr. 146: a catalogue raisonné », dans *Fauvel Studies. Allegory, Chronicle, Music, and Image in Paris, Bibliothèque Nationale de France, MS Français 146*, éd. Margaret Bent et Andrew Wathey, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 421-466.
- Rashdall, Hastings, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, 3 vol., Oxford, Clarendon Press, 1895 (2<sup>e</sup> éd. sous la direction de Frederick M. Powicke, London, Oxford University Press, 1964-1969).
- Raynaud, Guy, « Le Dit des outils de l'hôtel (ms. du Musée Condé) », *Romania*, 28 (1899), p. 49-60.
- Regalado, Nancy F., « Masques réels dans le monde de l'imaginaire. Le rite et l'écrit dans le charivari du *Roman de Fauvel*, MS. B.N. FR. 146 », dans *Masques et déguisements dans la littérature médiévale*, éd. Marie-Louise Ollier, Montréal / Paris, Presses de l'Université de Montréal / Vrin, 1988 (Études médiévales, 4), p. 111-126.
- Regalado, Nancy F., « Allegories of Power. The Tournament of Vices and Virtues in the *Roman de Fauvel* (BN MS Fr. 146) », *Gesta*, 32, 2 (1993), p. 135-146.
- Regalado, Nancy F., « The *Chronique métrique* and the Moral Design of BN fr. 146: Feasts of Good and Evil », dans *Fauvel Studies. Allegory, Chronicle, Music, and Image in Paris, Bibliothèque Nationale de France, MS Français 146*, éd. Margaret Bent et Andrew Wathey, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 467-494.
- Regalado, Nancy F., « Le porcher au palais: *Kalila et Dimma*, le *Roman de Fauvel*, Machaut et Boccace », *Études littéraires*, 31, 2 (1999), p. 119-132.
- Regalado, Nancy F., « Fortune's two crowns: images of kingship in the Paris, BnF MS fr. 146 *Roman de Fauvel* », dans *Tributes to Lucy Freeman Sandler. Studies in Illuminated Manuscripts*, éd. Kathryn A. Smith et Carol H. Krinsky, Londres, Harvey Miller, 2007, p. 125-140.
- Reginato, Irene, « Notes sur les modèles de la rédaction Z de l'*Ovide moralisé*. Le cas de la *fable de Sémélé* », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 97 (2019), p. 175-216.
- Rey, Alain, Frédéric Duval et Gilles Siouffi, *Mille ans de langue française. Histoire d'une passion*, Paris, Perrin, 2007.
- Rey-Flaud, Henri, *Le charivari. Les rituels fondamentaux de la sexualité*, Paris, Payot, 1985.
- Ribémont, Bernard, « L'*Ovide moralisé* et la tradition encyclopédique médiévale. Une approche générique comparative », *Cahiers de recherches médiévales et*

- humanistes*, 9 (2002), p. 13-24 (version en ligne consultée le 7 janvier 2019: <http://journals.openedition.org/crm/907>).
- Ribémont, Bernard, «La “cosmogonie” de l’*Ovide moralisé* ou l’art d’un commentaire», dans *Ovide métamorphosé. Les lecteurs médiévaux d’Ovide*, éd. Laurence Harf-Lancner, Laurence Mathey-Maille et Michelle Szkilnik, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2009, p. 163-180.
- Richard, Jean, *Saint Louis, roi d’une France féodale, soutien de la Terre sainte*, Paris, Fayard, 1983.
- Richards, Earl Jeffrey, «Poésie en tant que processus. La satire contre les ordres mendiants dans le *Couronnement de Renart*, *Renart le Bestourné* et la deuxième partie du *Roman de la Rose*», dans *Third International Beast Epic, Fable and Fabliau Colloquium, Münster, 1979. Proceedings*, éd. Jan Goossens et Timothy Sodmann, Cologne, Böhlau, 1981, p. 312-329.
- Riché, Pierre, *Éducation et culture dans l’Occident barbare, V<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Seuil, 1962 (Patristica Sorbonensia, 4).
- Rigaudière, Albert, «The Theory and Practice of Government in Western Europe in the Fourteenth Century», dans *The New Cambridge Medieval History*, éd. Michael Jones, vol. vi, c. 1300-c. 1415, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 17-41.
- Rillon-Marne, Anne-Zoé, Homo considera. *La pastorale lyrique de Philippe le Chancelier: une étude des conduits monodiques*, Turnhout, Brepols, 2012 (Studia artistarum, 34).
- Le rive du prédicateur. Récits facétieux du Moyen Âge*, éd. Jacques Berlioz, Turnhout, Brepols, 1992 (Miroir du Moyen Âge). Réédition de: Albert Lecoy de la Marche, *L’Esprit de nos aïeux, anecdotes et bons mots tirés des manuscrits du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Marpon et Flammarion, sans date [1888].
- Robertson, Anne Walters, «Local Chant Readings and the *Roman de Fauvel*», dans *Fauvel Studies. Allegory, Chronicle, Music, and Image in Paris*, Bibliothèque Nationale de France, MS Français 146, éd. Margaret Bent et Andrew Wathey, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 495-524.
- Roesner, Edward H., «Labouring in the Midst of Wolves: Reading a Group of “Fauvel” Motets», *Early Music History*, 22 (2003), p. 169-245.
- Rollier-Paulian, Catherine, *L’esthétique de Jean Maillart. De la courtoisie au souci de l’humaine condition dans Le Roman du Comte d’Anjou*, Orléans, Paradigme, 2007 (Medievalia, 51).
- Roques, Mario, «*La Comtesse d’Anjou*, Altfranzösischer Abenteuerroman zum ersten Male herausgegeben von Bruno Schumacher und Ewald Zubke, 1920», *Romania*, 52 (1926), p. 196-199.
- Roques, Mario, «L’interpolation de *Fauvel* et le *Comte d’Anjou*», *Romania*, 55 (1929), p. 548-551.

- Rose, Els, « *Virtutes Apostolorum: Origin, Aim, and Use* », *Traditio*, 68 (2013), p. 57-96.
- Rouchon-Mouilleron, Véronique, « Ajax et Jean le Baptiste: pour une lecture franciscaine de l'*Ovide moralisé*? », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 30 (2015), p. 149-166.
- Rouse, Richard H., « L'évolution des attitudes envers l'autorité écrite: le développement des instruments de travail au XIII<sup>e</sup> siècle », dans *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, éd. Geneviève Hasenohr et Jean Longère, Paris, Éditions du CNRS, 1981, p. 115-144.
- Rouse, Richard H. et Mary A. Rouse, « John of Salisbury and the Doctrine of Tyrannicide », *Speculum*, 42 (1967), p. 693-709.
- Rouse, Richard H. et Mary A. Rouse, « The Verbal Concordance to the Scripture », *Archivum fratrum praedicatorum*, 44 (1974), p. 5-30.
- Rouse, Richard H. et Mary A. Rouse, « Biblical *distinctiones* in the 13<sup>th</sup> century », *Annales d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 40 (1974), p. 27-37.
- Rouse, Richard H. et Mary A. Rouse, *Manuscripts and their Makers. Commercial Book Producers in Medieval Paris, 1200-1500*, 2 vol., London / Turnhout, Harvey Miller, 2000.
- Roussel, Henri et Jean Troitin, « Invective aux clercs et satire anticléricale dans la littérature du Moyen Âge », *Acta Universitatis Wratislaviensis*, 265, *Romanica Wratislaviensis*, 11 (1975), p. 3-36.
- Roussel, Henri, *Renart le Nouvel de Jacquemart Gielee. Étude littéraire*, Lille, Université de Lille III – Centre d'études médiévales et dialectales, 1984.
- Roy, Bruno et Hugues Shooner, « Querelles de maîtres au XII<sup>e</sup> siècle: Arnoul d'Orléans et son milieu », *Sandalion*, 8-9 (1985-1986), p. 315-341.
- Roy, Bruno, « L'obscénité rendue courtoise », dans *id.*, *Une culture de l'équivoque*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1992 (Études médiévales), p. 75-87 (1<sup>ère</sup> parution: *Mittelalterbilder aus neuer Perspektive. Diskussionsanstöße zu amour courtois, Subjektivität in der Dichtung und Strategien des Erzählens. Kolloquium Würzburg 1984*, éd. Ernstpeter Ruhe et Rudolf Behrens, München, Fink, 1985 (Beiträge zur romanischen Philologie des Mittelalters, 14), p. 59-72).
- Roy, Bruno, « Pierre Bersuire: une fenêtre allégorique sur la destinée humaine », dans *Par la fenestre. Études de littérature et de civilisation médiévales, Actes du 27<sup>e</sup> colloque du CUER MA, 21-22-23 février 2002*, éd. Chantal Connochie-Bourgne, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2003 (Senefiance, 49), p. 397-402.
- Ruzzier, Chiara, « Qui lisait les bibles portatives fabriquées au XIII<sup>e</sup> siècle? », dans *Lecteurs, lectures et groupes sociaux au Moyen Âge*, éd. Xavier Hermand, Étienne Renard et Céline Van Hoorebeeck, Turnhout, Brepols, 2014 (Texte, Codex & Contexte, 17), p. 9-28.

- Saenger, Paul H., « Silent Reading: Its Impact on Late Medieval Script and Society », *Viator*, 13 (1982), p. 367-414.
- Saenger, Paul H., « Manières de lire médiévales », dans *Histoire de l'édition française*, éd. Henri-Jean Martin et Roger Chartier, t. 1, *Le livre conquérant. Du Moyen Âge au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Promodis, 1982, p. 131-141.
- Saenger, Paul H., *Space between Words. The Origins of Silent Reading*, Stanford, Stanford University Press, 1997.
- Sangsue, Daniel, *La parodie*, Paris, Hachette, 1994 (Contours littéraires).
- Savoie, Marie-Laure, « Semis, transplantation et greffe: les techniques de la compilation dans le *Rosarius* », dans *Le recueil au Moyen Âge. Le Moyen Âge central*, éd. Yasmina Foehr-Janssens et Olivier Collet, Turnhout, Brepols, 2010, p. 199-221.
- Schmitt, Jean-Claude, « Les masques, le diable, les morts dans l'Occident médiéval », *Razo*, 6 (1986), p. 87-119.
- Schmitt, Jean-Claude, *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, 1994.
- Schulze-Busacker, Elisabeth, *Proverbes et expressions proverbiales dans la littérature narrative du Moyen Âge français. Recueil et analyse*, Paris, Champion, 1985.
- Schulze-Busacker, Elisabeth, *La didactique profane au Moyen Âge*, Paris, Classiques Garnier, 2012 (Recherches littéraires médiévales, 11).
- Scordia, Lydwine, « L'utilisation de la Bible dans la réflexion politique (pouvoir, prévoyance, fiscalité) aux XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles », dans *Études d'exégèse médiévale offertes à Gilbert Dahan par ses élèves*, éd. Annie Noblesse-Rocher, Turnhout, Brepols, 2012 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études en sciences religieuses, 159), p. 241-254.
- Senellart, Michel, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995 (Des travaux).
- Seuils de l'œuvre dans le texte médiéval*, éd. Emmanuèle Baumgartner et Laurence Harf-Lancner, 2 t., Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2002.
- Sheehan, M. W., « The Religious Orders 1220-1370 », dans *The History of the University of Oxford*, éd. Trevor H. Aston, vol. 1, *The Early Oxford Schools* [1984], éd. Jeremy I. Catto, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 193-224.
- Shimahara, Sumi, « Prophétiser à l'époque carolingienne: l'exégète de la Bible, nouveau prophète et prédicateur par l'écrit », dans *Études d'exégèse médiévale offertes à Gilbert Dahan par ses élèves*, éd. Annie Noblesse-Rocher, Turnhout, Brepols, 2012 (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses, 159), p. 51-80.
- Silvi, Christine, « Les figures de la réticence dans quelques textes de la littérature didactique en langue vulgaire », dans *Cacher, se cacher au Moyen Âge*, éd. Claude Thomasset et Martine Pagan, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2011, p. 109-155.

- Smalley, Beryl, *The Study of the Bible in the Middle Ages* [1941], 3<sup>e</sup> éd., Oxford, Blackwell, 1983.
- Sobczyk, Agata, *Les jongleurs de Dieu. Sainte simplicité dans la littérature religieuse de la France médiévale*, Lask, Leksem, 2012.
- Spitzer, Leo, « Joinville étymologiste (*preu home - pseudome*) », *Modern Language Notes*, 62, 8 (1947), p. 505-514.
- Spitzer, Leo, « Français *s'emberlucoquer, s'emberlificoter, "s'empêtrer, s'entortiller"* », *Romania*, 70 (1948), p. 523-526.
- Stirnemann, Patricia, « Les bibliothèques princières et privées aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles », dans *Histoire des bibliothèques françaises*, éd. André Vernet, vol. 1, *Les bibliothèques médiévales du VI<sup>e</sup> siècle à 1530* [1989], Paris, Éditions du Cercle de la Librairie, 2008, p. 219-247.
- Stones, Alison, « The Stylistic Context of the Roman de Fauvel, with a Note on *Fauvain* », dans *Fauvel Studies. Allegory, Chronicle, Music, and Image in Paris, Bibliothèque Nationale de France, MS français 146*, éd. Margaret Bent et Andrew Wathey, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 529-567.
- Stones, Alison, « Appendix vi. Owners of *Miracles de Nostre Dame* manuscripts », dans *Gautier de Coinci. Miracles, Music, and Manuscripts*, éd. Kathy M. Krause et Alison Stones, Turnhout, Brepols, 2006 (*Medieval Texts and Cultures of Northern Europe*, 13), p. 407-442.
- Strubel, Armand, « Le rire au Moyen Âge », dans *Précis de littérature française du Moyen Âge*, éd. Daniel Poirion, Paris, PUF, 1983, p. 186-213.
- Strubel, Armand, *La Rose, Renart et le Graal. La littérature allégorique en France au XIII<sup>e</sup> siècle*, Genève, Slatkine, 1989 (*Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge*, 11).
- Strubel, Armand, « *Grant senefiance a* ». *Allégorie et littérature au Moyen Âge*, Paris, Champion, 2002 (*Moyen Âge. Outils de synthèse*, 2).
- Strubel, Armand, « Le pastiche à l'épreuve du manuscrit Paris, BnF, fr. 146: le dépit amoureux de Fauvel », *Études françaises*, 46, 3 (2010), p. 123-142.
- Szittyta, Penn R., *The Antifraternal Tradition in Medieval Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1986.
- Taylor, Larissa, « French Sermons, 1215-1535 », dans *The Sermon*, éd. Beverly Mayne Kienzle, Turnhout, Brepols, 2000 (*Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental*, 81-83), p. 711-758.
- Tesnière, Marie-Hélène, « Les "deux livres du roi" Charles V », dans *Une histoire pour un royaume (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle). Actes du colloque Corpus Regni organisé en hommage à Colette Beaune*, éd. Anne-Hélène Alliot, Murielle Gaude-Ferragu, Gilles Lecuppre, et al., Paris, Perrin, 2010, p. 281-298.
- Tesnière, Marie-Hélène, « La librairie de Charles V: institution, organisation et politique du livre », dans *Traduire au XIV<sup>e</sup> siècle. Evrart de Conty et la vie intellectuelle à la cour de Charles V*, éd. Joëlle Ducos et Michèle Goyens, Paris, Champion, 2015, p. 363-377.

- Tesnière, Marie-Hélène, « Les manuscrits de la Librairie de Charles V ont-ils été lus? L'enseignement des tables », dans *Les manuscrits médiévaux témoins de lectures*, éd. Catherine Croizy-Naquet, Laurence Harf-Lancner et Michelle Szkilnik, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2015, p. 47-63.
- Texte et contre-texte pour la période pré-moderne*, éd. Nelly Labère, Bordeaux, Ausonius, 2013 (Scripta mediaevalia, 23).
- Textes de dévotion et lectures spirituelles en langue romane (France, XII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*, éd. Geneviève Hasenohr et Marie-Clothilde Hubert, Turnhout, Brepols, 2015 (Texte, Codex & Contexte, 21).
- Thesaurus Exemplorum Medii Aevi*, Groupe d'anthropologie historique de l'Occident médiéval, 2013. <<http://gahom.huma-num.fr/thema/>>
- Thesaurus Linguae Latinae*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, 11 vol., Leipzig, Teubner, 1900-2003.
- Thomas, Antoine et Mario Roques, « Traductions françaises de la *Consolatio philosophiae* de Boèce », *Histoire littéraire de la France*, 37 (1938), p. 423-432.
- Thomas, Antoine, « Guillaume de Machaut et l'*Ovide moralisé* », *Romania*, 41 (1912), p. 382-400.
- Tilliette, Jean-Yves, « L'écriture et sa métaphore. Remarques sur l'*Ovide moralisé* », dans *Ensi firent li ancessor. Mélanges de philologie médiévale offerts à Marc-René Jung*, éd. Luciano Rossi, Christine Jacob-Hugon et Ursula Bähler, Alessandria, Ed. dell'Orso, 1996, p. 543-558.
- Tilliette, Jean-Yves, *Des mots à la Parole. Une lecture de la Poetria nova de Geoffroy de Vinsauf*, Genève, Droz, 2000 (Publications de la Faculté des lettres de Genève. Recherches et rencontres, 16).
- Tilliette, Jean-Yves, « Le *Cantique des cantiques* relu par l'*Ovide moralisé*: interprétations allégoriques du conte de Pyrame et Thisbé », dans *Il Cantico dei cantici nel Medioevo. Atti del Convegno Internazionale dell'Università degli Studi di Milano e della S.I.S.M.E.L. (Gargnano sul Garda, 22-24 maggio 2006)*, éd. Rossana E. Guglielmetti, Florence, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2008, p. 553-564.
- Tilliette, Jean-Yves, « Ovide et son "moralisateur" au miroir de Pythagore. Figures de l'auteur de l'*Ovide moralisé* », dans *Ovide métamorphosé. Les lecteurs médiévaux d'Ovide*, éd. Laurence Harf-Lancner, Laurence Mathey-Maille et Michelle Szkilnik, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2009, p. 201-222.
- Tilliette, Jean-Yves, « Adapter, transposer, exposer. Aspects de la réception de la poésie ovidienne », dans *La moisson des lettres. L'invention littéraire autour de 1300*, éd. Hélène Bellon-Méguelle, Olivier Collet, Yasmina Foehr-Janssens, et al., Turnhout, Brepols, 2011, p. 165-179.
- Tilliette, Jean-Yves, « Modèles et contre-modèles de la poésie lyrique de Philippe le Chancelier: Adam de Saint-Victor et Gautier de Châtillon », dans *Philippe le Chancelier. Prédicateur, théologien et poète parisien du début du XIII<sup>e</sup> siècle*,

- éd. Gilbert Dahan et Anne-Zoé Rillon-Marne, Turnhout, Brepols, 2017, p. 209-227.
- Timelli, Maria Colombo, « Les prologues des mises en prose, lieu d'une réflexion sur les formes entre xv<sup>e</sup> et xvi<sup>e</sup> siècle », dans *Rencontres du vers et de la prose : conscience théorique et mise en page. Actes du colloque des 12-13 décembre 2013, CEMA, Université de La Sorbonne Nouvelle-Paris 3*, éd. Catherine Croizy-Naquet et Michelle Szkilnik, Turnhout, Brepols, 2015 (Texte, Codex & Contexte, 20), p. 35-48.
- Tobler, Adolf et Erhard Lommatzsch, *Altfranzösisches Wörterbuch*, 11 t., Berlin / Wiesbaden / Stuttgart, Weidmann / Steiner, 1925-2002.
- Trachsler, Richard, « Cent sénateurs, neuf soleils et un songe. Encore sur Machaut, la Sibylle et le chaînon manquant », *Romania*, 116 (1998), p. 188-214.
- Trachsler, Richard, « Auteur, milieu et date », dans *L'Ovide moralisé. Livre 1*, éd. Craig Baker, Marianne Besseyre, Mattia Cavagna, et al., Paris, SATF, 2018, t. 1, p. 182-192.
- Traduction et adaptation en France à la fin du Moyen Âge et à la Renaissance*, éd. Charles Brucker, Paris, Champion, 1997 (Colloques, congrès et conférences sur la Renaissance, 10).
- La traduction vers le moyen français. Actes du 1<sup>er</sup> colloque de l'AIEMF, Poitiers, 27-29 avril 2006*, éd. Claudio Galderisi et Cinzia Pignatelli, Turnhout, Brepols, 2007 (The Medieval Translator, 11).
- Traduire au XIV<sup>e</sup> siècle. Evrart de Conty et la vie intellectuelle à la cour de Charles V*, éd. Michèle Goyens et Joëlle Ducos, Paris, Champion, 2015 (Colloques, congrès et conférences. Sciences du langage, histoire de la langue et des dictionnaires, 16).
- Traduire de vernaculaire en latin au Moyen Âge et à la Renaissance. Méthodes et finalités*, éd. Françoise Fery-Hue, Paris, École des chartes, 2013 (Études et rencontres de l'École des chartes, 42).
- Les translations d'Ovide au Moyen Âge. Actes de la journée d'études internationale à la Bibliothèque royale de Belgique le 4 décembre 2008*, éd. An Faems, Virginie Minet-Mahy et Colette Van Coolput-Storms, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 2011 (Publications de l'Institut d'études médiévales. Textes, études, congrès, 26).
- Translations médiévales. Cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, éd. Claudio Galderisi, 2 vol. en 3 t., Turnhout, Brepols, depuis 2011.
- La transmission des savoirs au Moyen Âge et à la Renaissance*, éd. Pierre Nobel, Alfredo Perifano et Frank La Brasca, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2005.
- Le Trésor de la langue française informatisé*, version 1994, ATILF – CNRS & Université de Lorraine, <<http://atilf.atilf.fr/>>

- Tubach, Frederic C., *Index exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki, Suomalainen tiedeakatemia, 1969.
- Tuilier, André, *Histoire de l'Université de Paris et de la Sorbonne*, 2 vol., Paris, Nouvelle librairie de France, 1995.
- Ueltschi, Karin, *La Mesnie Hellequin en conte et en rime. Mémoire mythique et poétique de la recomposition*, Paris, Champion, 2008 (Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge, 88).
- Uhl, Patrice, «Hellequin et Fortune: le trajet d'un couple emblématique», *Perspectives médiévales*, 15 (1989), p. 85-89.
- Uhl, Patrice, «Les “sotes chançons” du *Roman de Fauvel* (MS E): la symptomatique indécision du rubricateur», *French Studies*, 45, 4 (1991), p. 385-402.
- Uhl, Patrice, «Retour sur la “sote chançon” 2 du *Roman de Fauvel*», *French Studies Bulletin*, 17, 58 (1996), p. 11-12.
- Uhl, Patrice, *La constellation poétique du non-sens au Moyen Âge (onze études sur la poésie fatrasique et ses environs)*, Paris, Université de La Réunion / L'Harmattan, 1999.
- Uhl, Patrice, «“Fatras” et “Fatrasie”: un imbroglio étymologique et typologique», *Expressions*, 17 (2001), p. 57-80.
- Uytfanghe, Marc van, «Modèles bibliques dans l'hagiographie», dans *Le Moyen Âge et la Bible*, éd. Pierre Riché et Guy Lobrichon, Paris, Beauchesne, 1984, p. 449-488.
- Väänänen, Veikko, *Gloses marginales des «Miracles» de Gautier de Coinci*, Helsinki, Academia scientiarum Fennica, 1945 (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, B, 53, II, 2).
- Van Acker, Marieke, «La transition latin/langues romanes et la notion de “diglossie”», *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 126 (2010), p. 1-38.
- Van Hemelryck, Tania, «Cachez cette marge que je ne saurais voir... Le philologue et le contre-texte du manuscrit», dans *Texte et contre-texte pour la période pré-moderne*, éd. Nelly Labère, Bordeaux, Ausonius, 2013, p. 25-31.
- Van Hemelryck, Tania, «Du livre lu au livre écrit. La lecture et la construction de l'identité auctoriale à la fin du Moyen Âge», dans *Lecteurs, lectures et groupes sociaux au Moyen Âge*, éd. Xavier Hermand, Étienne Renard et Céline Van Hoorebeek, Turnhout, Brepols, 2014 (Texte, Codex & Contexte, 17), p. 185-194.
- Van Hoorebeek, Céline, «Du livre au lire. Lectures et lecteurs à l'épreuve des catégorisations sociales», dans *Lecteurs, lectures et groupes sociaux au Moyen Âge*, éd. Xavier Hermand, Étienne Renard et Céline Van Hoorebeek, Turnhout, Brepols, 2014 (Texte, Codex & Contexte, 17), p. 123-131.
- Van Steenberghen, Fernand, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle* [1966], 2<sup>e</sup> éd., Louvain, Peeters, 1991 (Philosophes médiévaux, 28).

- Vauchez, André, *La spiritualité du Moyen Âge occidental VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle* [1975], 2<sup>e</sup> éd., Paris, Seuil, 1994 (Points. Histoire, 184).
- Verbeke, Gérard, *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*, Washington, Catholic University of America Press, 1983.
- Verger, Jacques, *Les universités au Moyen Âge* [1973], 2<sup>e</sup> éd., Paris, PUF, 2007.
- Verger, Jacques, *L'essor des universités au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 1997 (Initiations au Moyen Âge).
- Verger, Jacques, *Les gens de savoir dans l'Europe de la fin du Moyen Âge* [1997], 2<sup>e</sup> éd., Paris, PUF, 1998 (Moyen Âge).
- Veysseyre, Géraldine, «Le *Livre des propriétés des choses* de Jean Corbechon (livre vi), ou la vulgarisation d'une encyclopédie latine», dans *Science Translated. Latin and Vernacular Translations of Scientific Treatises in Medieval Europe*, éd. Michèle Goyens, Pieter De Leemans et An Smets, Leuven, Leuven University Press, 2008, p. 331-359.
- Veysseyre, Géraldine, «Lecture linéaire ou consultation ponctuelle? Structuration du texte et apparats dans les manuscrits des *Pèlerinages*», dans *Guillaume de Digulleville. Les pèlerinages allégoriques*, éd. Frédéric Duval et Fabienne Pomel, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008 (Interférences), p. 315-330.
- Veysseyre, Géraldine, «Manuscrits à voir, manuscrits à lire, manuscrits lus: les *marginalia* du *Pèlerinage de vie humaine* comme indices de sa réception médiévale», dans *The «Pèlerinage» Allegories of Guillaume de Deguilleville. Tradition, Authority and Influence*, éd. Marco Nievergelt et Stephanie A. Viereck Gibbs Kamath, Cambridge, Brewer, 2013, p. 47-63.
- Vezein, Jean, «Le mobilier des bibliothèques», dans *Histoire des bibliothèques françaises*, éd. André Vernet, vol. 1, *Les bibliothèques médiévales du VI<sup>e</sup> siècle à 1530* [1989], Paris, Éditions du Cercle de la Librairie, 2008, p. 483-490.
- Videsott, Paul, «À propos du plus ancien document en français de la chancellerie royale capétienne (1241)», *Bibliothèque de l'École des chartes*, 168, 1 (2010), p. 61-81.
- Viellard, Françoise, *Manuscrits français du Moyen Âge*, Cologny-Genève, Fondation Martin Bodmer, 1975 (Bibliotheca Bodmeriana. Catalogues, 2).
- Viellard, Françoise, «La traduction des *Disticha Catonis* par Jean Le Fèvre: perspectives codicologiques», dans *Approches du bilinguisme latin-français au Moyen Âge. Linguistique, codicologie, esthétique*, éd. Stéphanie Le Briz et Géraldine Veysseyre, Turnhout, Brepols, 2010, p. 207-238.
- Viellard, Françoise, «Les traductions de Jean de Meun: essai d'inventaire et postérité littéraire», dans *Jean de Meun et la culture médiévale. Littérature, art, sciences et droit aux derniers siècles du Moyen Âge*, éd. Jean-Patrice Boudet, Philippe Haugeard, Silvère Menegaldo, et al., Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2017, p. 187-212.

- Vuagnoux-Uhlig, Marion, *Le couple en herbe. Galeran de Bretagne et Lescoufle à la lumière du roman idyllique médiéval*, Genève, Droz, 2009 (Publications romanes et françaises, 245).
- Vulliez, Charles, *Des écoles de l'Orléanais à l'université d'Orléans (X<sup>e</sup>-début XIV<sup>e</sup> siècles)*, thèse de doctorat, Université Paris 10-Nanterre, 1993.
- Vulliez, Charles, «Autour de Jean de Meun, esquisse de bilan des données prosopographiques», dans *Jean de Meun et la culture médiévale. Littérature, art, sciences et droit aux derniers siècles du Moyen Âge*, éd. Jean-Patrice Boudet, Philippe Haugeard, Silvère Menegaldo, et al., Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2017, p. 23-46.
- Walther, Hans, *Proverbia sententiaeque latinitatis Medii ac recentioris Aevi – Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters und der frühen Neuzeit in alphabetischer Anordnung*, 6 vol., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963-1969 (Carmina Medii Aevi posterioris Latina, II/1-6).
- Wathey, Andrew, «Gervès du Bus, the *Roman de Fauvel*, and the Politics of the Later Capetian Court», dans *Fauvel Studies. Allegory, Chronicle, Music, and Image in Paris, Bibliothèque Nationale de France, MS Français 146*, éd. Margaret Bent et Andrew Wathey, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 599-614.
- Wattenbach, Wilhelm, *Das Schriftwesen im Mittelalter*, Leipzig, Hirzel, 1896.
- Welker, Lorenz, «Polyphonic Reworkings of Notre-Dame Conductus in BN fr. 146: *Mundus a mundicia* and *Quare fremuerunt*», dans *Fauvel Studies. Allegory, Chronicle, Music, and Image in Paris, Bibliothèque Nationale de France, MS Français 146*, éd. Margaret Bent et Andrew Wathey, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 615-636.
- Wenzel, Siegfried, «The use of the Bible in preaching», dans *The New Cambridge History of the Bible*, éd. Richard Marsden et E. Ann Matter, vol. 2, *From 600 to 1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 680-692.
- Wirth, Jean, «L'iconographie médiévale de la roue de Fortune», dans *La Fortune. Thèmes, représentations, discours*, éd. Yasmina Foehr-Janssens et Emmanuelle Métry, Genève, Droz, 2003 (Recherches et rencontres. Publications de la Faculté de lettres de Genève, 19), p. 105-127.
- Witlieb, Bernard L., «Chaucer and the *Ovide moralisé*», *Notes and Queries*, 215 (1970), p. 202-207.
- Zayaruznaya, Anna, «“Sanz note” & “sanz mesure”: Toward a Premodern Aesthetics of the Dirge», dans *Voice and Voicelessness in Medieval Europe*, éd. Irit R. Kleiman, New York, Palgrave Macmillan, 2015 (The New Middle Ages), p. 155-175.
- Ziltener, Werner, *Repertorium der Gleichnisse und bildhaften Vergleiche der okzitanischen und der französischen Versliteratur des Mittelalters*, Bern, Francke, 1989.
- Zink, Michel, *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris, Champion, 1976 (Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge, 4).

- Zink, Michel, *Roman rose et rose rouge. Le « Roman de la rose ou de Guillaume de Dole » de Jean Renart* [1979], 2<sup>e</sup> éd., Paris, Les Belles Lettres, 2014 (Essais, 8).
- Zink, Michel, « L'Église et les Lettres », dans *Précis de littérature française du Moyen Âge*, éd. Daniel Poirion, Paris, PUF, 1983, p. 35-58.
- Zink, Michel, « La prédication en langues vernaculaires », dans *Le Moyen Âge et la Bible*, éd. Pierre Riché et Guy Lobrichon, Paris, Beauchesne, 1984, p. 489-516.
- Zink, Michel, *La subjectivité littéraire. Autour du siècle de saint Louis*, Paris, PUF, 1985 (Écriture).
- Zink, Michel, « De Jean Le Teinturier à Jean Bras-de-Fer: le triomphe des cuistres », dans *Milieus universitaires et mentalité urbaine au Moyen Âge. Colloque du Département d'Études Médiévales de Paris-Sorbonne et de l'Université de Bonn*, éd. Daniel Poirion, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1987, p. 157-170.
- Zink, Michel, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2003 (Perspectives littéraires).
- Zink, Michel, *Littérature française du Moyen Âge* [1992], Paris, PUF, 2004 (Quadrige).
- Zumthor, Paul, « Un problème d'esthétique médiévale: l'utilisation poétique du bilinguisme », *Le Moyen Âge*, 66 (1960), p. 301-336 et 561-594.
- Zumthor, Paul, « Fatrasie et Coq-à-l'âne (de Beaumanoir à Clément Marot) », dans *Fin du Moyen Âge et Renaissance. Mélanges de philologie française offerts à Robert Guette*, Anvers, De Nederlandsche Boekhandel, 1961, p. 5-18.
- Zumthor, Paul, *Langue et techniques poétiques à l'époque romane (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Klincksieck, 1963 (Bibliothèque française et romane. Études littéraires, 4).
- Zumthor, Paul, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Seuil, 1972 (Poétique).
- Zumthor, Paul, *Le masque et la lumière. La poétique des grands rhétoriciens*, Paris, Seuil, 1978 (Poétique).
- Zumthor, Paul, *La poésie et la voix dans la civilisation médiévale*, Paris, PUF, 1984.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution - No commercial use.

## INDEX DES PERSONNES, DES AUTEURS ET DES ŒUVRES ANONYMES

- Abélard 48, 67, 73  
 Adam de Saint-Victor 303, 360,  
 Alain Chartier 111-112  
 Alain de Lille 68, 359, 387, 503, 509,  
 526, 686  
 Albert le Grand 252, 577  
 Alexandre de Halès 64, 483, 533  
 Alexandre le Grand 79  
 Aliénor d'Aquitaine 81  
 Antoine de Padoue 655  
 Aristote 55, 79, 90, 111, 333, 367,  
 534, 540, 590, 742  
 Arnold de Liège 721  
 Augustin d'Hippone 79, 84-85, 90-  
 91, 115, 374, 399, 472, 500, 503,  
 533, 539, 565, 576-577, 580,  
 586-587, 605, 615, 619, 759-761
- Barthélemy l'Anglais 90  
 Bède le Vénérable 486-487  
 Benoît de Sainte-Maure 20, 81  
 Benoît XII 60  
 Béraud VII de Mercœur 150  
 Bernard de Clairvaux 503, 640-641,  
 762-763  
 Bernard Silvestre 158, 333-334, 422,  
 497, 503, 524-526, 762-763  
*Bertrand du Guesclin* en prose (version  
 A) 795  
 Blanche de Castille 83  
 Boccace 526  
 Boèce 24, 95, 116, 246, 248-250,  
 321, 367, 439, 526, 669  
 Boèce de Dacie 54
- Bonaventure 57, 84, 387, 477-478,  
 483, 503, 521, 523, 527-530, 532,  
 534-535, 540, 553-554, 559, 566-  
 567, 571-572, 575-577, 598, 623,  
 652, 672, 682, 712, 731, 739,  
 759-761  
 Boniface VIII 105, 122, 150, 208,  
 431
- Cassiodore 503, 540, 579, 759-761,  
 765  
*Cent nouvelles nouvelles* 698  
 Césaire d'Arles 503, 539, 632, 649,  
 762-763  
 Chaillou de Pesstain 138-141, 147-  
 149, 155, 164, 169, 171, 202,  
 267-268, 287, 336, 402, 407, 446,  
 801-802  
 Charlemagne 80, 88-89  
 Charles d'Orléans 15  
 Charles de Valois 36, 102, 150-151,  
 417, 439-440  
 Charles II de Navarre, le Mauvais 107  
 Charles IV le Bel 14, 107  
 Charles V le Sage 14, 26, 79, 83, 86,  
 89-93, 95, 97, 105-106, 109, 111,  
 117-118, 123, 149, 440, 751, 794,  
 796, 813-815  
 Charles VI le Bien-Aimé 107, 111-  
 112, 811, 815  
 Charles VII le Victorieux 106  
 Châtelain de Coucy 280  
 Chrétien de Troyes 20, 107, 547, 701,  
 809

- Christine de Pizan 46, 90, 111, 734, 777, 812, 815  
*Chroniques de Saint-Denis* 86  
 Cicéron 42, 374, 393, 503, 649, 762-763  
 Clémence de Hongrie 36, 145, 438, 457, 749-750  
 Clément VI 60  
 Colard Mansion 547, 779-780  
*Compilatio singularis exemplorum* 729-730  
*Conte du Papegau* 811  
 Dante Alighieri 343, 526  
 David (roi d'Israël) 64, 79, 368, 600, 624-625  
*De vetula* 464, 483, 502, 523, 569-571, 653, 759, 772  
 Denis Foulechat 42, 90, 92, 106  
 Diomède 423  
 Durand de Champagne 440, 747-748  
 Enguerran de Marigny 95, 146-151, 172, 212-213, 242-245, 265, 321-323, 379, 419, 431, 433, 436-437, 440  
 Ésope 503, 762-763  
 Étienne de Bourbon 721-722  
 Étienne de Bourret 55, 690  
 Étienne de Fougères 82, 264  
 Étienne Tempier 54, 56, 365, 540, 554, 592, 690  
 Eudes Rigaud 729-734, 736, 750  
 Eustache Deschamps 39-40, 107, 357, 666, 777, 812  
 Évrart de Conty 90, 106, 456  
 Ferdinand de Cordoue 483  
*Florence de Rome* 735  
 François d'Assise 64, 530-532, 535-536, 538, 553-554, 598, 689, 691, 718, 747  
 Frédéric II 81  
 Gautier de Châtillon 360, 596  
 Gautier de Coinci 20, 113, 342-343, 456, 550, 696, 702, 723-728, 732, 736  
 Gautier de Dijon 748-749  
 Geoffrey Chaucer 636, 777  
 Geoffroi de Paris 130, 146-147, 149-150, 243-244, 402, 416, 431, 438, 440, 808-809  
 Geoffroi Engeler, dit Chalop de Persquen 35, 140, 142, 446  
 Geoffroy Coquatrix 149  
 Gérard d'Abbeville 555  
 Gervais du Bus 35, 138-142, 183, 201, 241, 377, 436, 801  
 Gilles de Paris 88  
 Gilles de Pontoise 439  
 Gilles de Rome 95, 440  
 Gilles Malet 91  
 Giordano da Giano 528  
 Girart d'Amiens 102  
 Giraud de Barri 82  
*Glossa Ordinaria* 460, 476, 503, 514, 537-538, 545, 549-550, 555, 599-600, 610-612, 624-625, 628-629, 644, 682  
 Gossuin de Metz 110, 380  
*Grandes Chroniques de France* 86, 436, 720  
 Gratien 41, 59, 465, 472, 503, 521-523, 559-561, 606, 608, 682, 710, 759-761  
 Grégoire le Grand 343, 383, 503, 560, 613, 619, 659, 739, 762-763  
 Guernes de Pont-Sainte-Maxence 39-40  
 Guibert de Nogent 43  
 Guibert de Tournai 85  
 Guillaume de Conches 422, 480, 483, 503, 523, 546, 573, 582, 611-612, 759, 761  
 Guillaume de Digulleville 403, 456, 804  
 Guillaume de Lorris 20, 68, 358, 409, 503, 635-637, 676, 694, 697, 699, 700, 801-804

- Guillaume de Machaut 107, 190, 299-300, 776, 812  
 Guillaume de Nogaret 61, 104  
 Guillaume de Plaisians 61  
 Guillaume de Rubrouck 529  
 Guillaume Durand 116  
 Guiot de Provins 423  
 Guyart des Moulins 92, 746
- Hélinand de Froidmont 82  
 Henri d'Andeli 25, 40, 66, 70, 358  
 Henri de Gauchy 95, 440  
 Henri II d'Angleterre 81-82  
 Henri XII de Bavière 81  
 Honoré Bouvet 666  
 Honorius III 59  
 Horace 333, 423, 679, 781  
 Hugues d'Amiens 503  
 Hugues de Saint-Victor 332, 385-387, 429, 445, 701  
 Huon de Méry 262, 265, 269, 301, 313, 330-331, 358, 701  
 Huon le Roi de Cambrai 728
- Irnerius 59  
 Isidore de Séville 423, 593
- Jacquemart Gielée 17, 146, 189, 219, 247  
 Jacques Bauchant 90  
 Jacques d'Amiens 720  
 Jacques de Corvo 749  
 Jacques de Guyse 528  
 Jacques de Vitry 64, 606  
 Jacques de Voragine 486-487  
 Jacques Legrand 422, 681, 711  
 Jean Arnaud 749-750  
 Jean Bondol 92  
 Jean Cherchemont 61  
 Jean Corbechon 90  
 Jean d'Armagnac 75  
 Jean d'Angoulême 79  
 Jean Daudin 90, 117  
 Jean de Grouchy 442-443
- Jean de Joinville 87, 598, 717-718, 720-721, 729-730, 732-734  
 Jean de Lescurel 244  
 Jean de Luxembourg 107  
 Jean de Meun 14, 20, 25, 30, 66-68, 70, 95-96, 121, 249-250, 284, 358, 387, 405, 526-527, 636-637, 676, 690, 692-700, 719-720, 727-728, 800-805, 810, 812  
 Jean de Montreuil 422, 815  
 Jean de Remin 666  
 Jean de Salisbury 42, 46, 80-82, 90, 93, 121, 212, 255, 347, 399, 465, 503, 522-523, 559, 562, 651, 759  
 Jean de Vaudetar 92  
 Jean de Vignay 14, 86, 97-98  
 Jean Froissart 120, 776-777  
 Jean Gerson 112, 668, 815  
 Jean Gobi 721  
 Jean Golein 90-91, 106, 116-117, 440  
 Jean Halgrin d'Abbeville 503, 521, 564-565, 758, 761  
 Jean Hanière 436  
 Jean I<sup>er</sup> de Berry 36, 79, 97, 457, 749-750, 787  
 Jean II le Bon 14, 36, 97, 107, 118, 457, 749  
 Jean II le Meingre, dit Boucicaut 120  
 Jean le Conte 65  
 Jean Le Fèvre 523, 666  
 Jean Maillart 65, 142, 269-270, 313-316, 358, 810  
 Jean Renart 17, 190, 313  
 Jean sans Terre 82  
 Jean Viel 748  
 Jean XXI 54  
 Jean XXII 55, 116, 583, 689-690, 748  
 Jeanne de Bourgogne 35, 97-98, 748  
 Jeanne II de Bourgogne 35, 748  
 Jeanne I<sup>re</sup> de Navarre 35, 440, 747-748  
 Jehan Chaillou 149  
 Jérôme de Stridon 503, 610, 619, 650, 758

- Juan de Monzon 538  
 Juan Gil de Zamora 528  
 Juvénal 389, 422, 503, 557-558, 606, 609, 611-612, 679, 682, 684, 758, 760-763
- Laurent d'Orléans 747  
*Liber de Kalila et Dimna* 96, 810  
*Livre des bêtes* 96  
 Louis d'Orléans 75, 97, 786  
 Louis de Bourbon 150  
 Louis I<sup>er</sup> d'Orléans 75, 97, 786  
 Louis VII le Pieux 81  
 Louis VIII le Lion 82, 88  
 Louis IX le Prudhomme 26, 74, 80, 83-99, 104-106, 150, 243, 538, 598, 717-718, 720-721, 729-734, 747, 813  
 Louis X le Hutin 36, 145, 147, 151, 243, 433, 437-438, 440, 457, 749  
 Louis XI le Prudent 101
- Macrobe 334, 464, 466, 503, 539, 559, 561-563, 568, 582, 759, 762, 773  
 Maître du *Roman de Fauvel* 9, 36, 97, 130, 144, 380  
 Marguerite de Navarre 698  
 Marie de Champagne 81  
 Marsile de Padoue 116  
 Matfre Ermengau 634  
 Matthieu de Bascio 728  
 Mythographe du Vatican III 762-763
- Nicolas de Lyre 483, 514, 571  
 Nicole Bozon 65  
 Nicole Oresme 74, 90, 106, 666
- Orderic Vital 288, 486-487  
 Ovide *passim*
- Partonopeu de Blois* 544, 557  
*Pelerinage de vie humaine* en prose (1465) 561
- Pétrarque 114, 115, 117  
 Philippe de Harveng 45  
 Philippe de Mézières 811  
 Philippe de Vitry 107, 120, 156  
 Philippe II Auguste 49, 81-82, 85, 94, 101, 222  
 Philippe III de Bourgogne 79, 786  
 Philippe III le Hardi 95-96, 123, 440, 747  
 Philippe IV le Bel 14, 26, 35, 37, 55, 61-62, 65, 85, 88, 95-99, 101-106, 109, 122, 138, 144-147, 149-150, 229, 243, 249, 268, 286, 322, 402, 419, 431, 436, 439-440, 747-748, 791, 798, 810, 812, 815  
 Philippe V le Long 26, 35-36, 96, 144-145, 149-152, 243-244, 255-256, 416, 433, 437-440, 748, 805, 808, 812  
 Philippe VI de Valois 14, 36, 61, 97, 106-107, 118, 143, 736, 748  
 Philippe le Chancelier 235, 359-360, 369, 442  
 Philippe Mousket 693  
 Pierre Abélard, *cf.* Abélard  
 Pierre Bersuire 667, 777, 780  
 Pierre d'Orgemont 86  
 Pierre de Beauvais 275  
 Pierre de Belleperche 61  
 Pierre de Blois 82  
 Pierre de Jean Olivi 528  
 Pierre de Paris 249  
 Pierre Flote 104  
 Pierre III Roger de Beaufort 749  
 Pierre le Chantre 52, 509, 709  
 Pierre le Mangeur / Petrus Comestor 92, 498, 503, 523, 535, 581, 746, 759, 761  
 Pierre Lombard 503, 521, 522-523, 533, 559-560, 759-760  
 Platon 79, 503, 539, 567, 572, 759, 765  
 Plotin 576-577  
 Pons d'Aumelas 61

- Primat 86  
 Pseudo-Augustin, *cf.* Césaire d'Arles  
 Pseudo-Bernard de Clairvaux 532,  
     657, 762-763  
 Pseudo-Boèce 524  
 Pseudo-Jean Chrysostome 503, 701,  
     762-763  
  
 Raoul Chaillou 139-140, 149  
 Raoul de Châteauroux 117, 737, 739  
 Raoul de Houdenc 59, 262, 307, 358,  
     404-405, 701  
 Raoul de Presles 90-91, 115-117, 746,  
     790  
 Raymond de Béziers 810  
 Regnaud le Queux 456  
*Renart le Contrefait* 218, 343  
 René I<sup>er</sup> d'Anjou 75, 786  
 Richard de Bury 115, 117, 790  
 Richard de Fournival 284  
 Robert Boisseau 748  
 Robert d'Orbigny 9  
 Robert de Basevorn 114  
 Robert de Sorbon 105, 500, 717-720,  
     722, 732-733, 737-738, 740-741  
 Roger Bacon 64  
  
 Roger II de Sicile 81  
 Rutebeuf 25, 28, 30, 66-67, 70, 87-  
     88, 107, 405, 414, 424, 428, 430,  
     690, 692-695, 699-700, 712, 719-  
     721, 727  
  
 Salimbene de Adam 528  
 Salomon 79, 537, 731  
 Sénèque 90, 590  
 Siger de Brabant 54  
 Simon Brochon 748  
 Simon de Tournai 719  
 Simund de Freine 249  
  
 Thomas d'Aquin 54-55, 64, 84, 252,  
     483, 528, 534, 540, 554, 567,  
     577, 690,  
 Thomas de Celano 528, 623  
 Thomas de Papia 528  
 Tite-Live 211, 797  
 Tolomeo da Lucca 528  
  
 Vincent de Beauvais 14, 84, 86-87,  
     89, 97-98, 393, 422, 711  
 Virgile 567, 619, 781  
*Virtutes apostolorum* 484, 487-489

This work is licensed under the Creative Commons Attribution - No commercial use.

# INDEX DES RÉFÉRENCES SCRIPTURAIRES

- Gn  
1.1: 464  
1.2: 498  
1.26: 533, 578  
1.26-27: 579  
1.27: 533  
2.7: 492  
3.16-19: 582  
3.18: 518, 643  
3.19: 580  
6.1: 604  
6.4: 500, 601  
6.6: 604  
6.6-7: 604  
6.7: 604  
11.4: 601  
20.2: 475, 499, 588, 756  
28.11-17: 304  
31.35: 475, 499, 588, 756
- Deut  
32.8: 210, 370  
32.32: 210, 370
- Est  
4.8: 647, 689
- Job  
14.5: 210, 370  
22.15-20: 620  
26.11: 466, 603, 756
- Ps  
5.7: 350  
8.3: 549, 550  
11.2: 753  
11.2-4: 613  
11.6: 613  
13.1: 474, 475, 509, 512, 605,  
608, 621  
13.2: 604  
14.1: 756  
14.1-3: 507, 610, 756  
17.26-27: 606, 609  
18.6: 187  
23.3-4: 507, 610, 756  
36.20: 654  
54.23: 628  
57.7-8: 654  
57.8: 653, 654, 753  
63.6: 210, 370  
67.27: 625  
68.29: 210  
75.6: 654  
80.4: 172, 341  
80.13: 651  
81.6: 572, 765  
96.7: 465, 590  
103.8: 499, 504, 573  
103.10: 499, 504, 573  
106.16: 207, 370  
108.6: 210  
108.8-10: 210  
113.9: 436  
113.12: 210, 370  
113.25-26: 499  
125.6: 185  
131.13: 207, 370  
144.9: 647, 757
- Pr  
8.31: 638, 757  
10.12: 648  
20.8: 370  
20.23: 370  
20.26: 370

- Eccl  
 3.1: 208  
 7.21: 474, 475, 512, 605, 608
- Ct  
 1.1: 506  
 1.9: 506  
 1.14: 505  
 2.2: 518, 643  
 3.6-11: 537  
 3.11: 537, 538, 757  
 4.9: 641  
 4.10: 506  
 4.13: 506  
 6.3: 505  
 6.4: 642  
 6.12: 641  
 7.1-7: 641  
 7.2: 468  
 7.5: 505, 506
- Sg  
 1.13-16: 599  
 1.15-16: 598  
 5.2-3: 654  
 5.7-14: 654  
 5.14: 655  
 5.15: 654  
 10.21: 549  
 14.8-21: 500, 591, 756  
 14.12: 591, 756  
 14.23: 603  
 14.23-28: 500, 591, 756  
 14.24: 603  
 14.24-26: 474, 515, 602  
 14.27: 591, 756
- Si  
 1.1: 632  
 1.1-10: 632  
 13.28: 598, 600  
 14.22: 92  
 16.15: 204  
 16.20: 598, 600  
 17.13: 598, 600  
 20.31: 598, 600  
 20.32: 466  
 20.32-33: 513, 547, 548  
 20.33: 514  
 30.18: 513, 514, 547  
 34.23: 210  
 34.24: 370  
 38.2: 632
- Is  
 1.2: 168  
 1.16: 625  
 1.21: 476  
 1.21-23: 475, 476, 597, 597, 598  
 1.23: 465, 467, 468, 476  
 5.1-2: 639, 757  
 5.2: 611, 640  
 5.3-6: 640  
 5.4: 640  
 5.7: 639, 757  
 7.14: 624  
 8.1: 625  
 9.19: 597  
 10.1: 598, 599  
 11.3-4: 598, 600  
 12.3-4: 624  
 14.12-15: 575  
 29.14: 550  
 43.24: 639, 757  
 52.7: 692  
 55.7: 625  
 57.1: 610  
 58.6: 500, 625  
 58.9-10: 500, 625  
 58.11-12: 500, 625  
 60.1: 175  
 65.25: 618
- Jr  
 1.16: 590  
 2.16-20: 650  
 3.1-5: 644  
 3.3: 650, 758  
 3.19-4.4: 644  
 3.20: 644  
 6.13: 474, 475, 605, 608, 611,  
 612, 756  
 6.15: 474, 605, 608, 756

6.21: 474, 605, 608, 756  
 6.28-30: 475, 597  
 6.30: 475  
 8.5-6: 474, 515, 602, 609  
 8.8: 611, 699  
 9.2: 602  
 9.2-3: 474, 515, 602  
 9.3: 475, 500, 597  
 9.5: 475  
 9.5-6: 475, 500, 597  
 9.8: 475, 500, 597  
 23.10: 474, 515, 602  
 48.6: 504, 629

## Ba

3.9-4.4: 574  
 3.32: 574  
 3.32-35: 574  
 3.34: 574  
 3.38: 605

## Dn

7.9: 498, 614, 615  
 7.9-10: 498, 505, 603, 615  
 7.10: 498

## Os

1.2: 476  
 4.1: 475, 476, 683  
 4.1-2: 475, 597  
 4.2: 475

## Jl

2.12: 625

## Am

4.1: 651

## Jon

4.8: 187, 306

## Mi

7.2: 474, 475, 509, 605, 608  
 7.2-3: 597  
 7.3: 598, 600, 682  
 7.5-6: 597

## Na

3.1: 606, 609  
 3.6: 609  
 3.14-16: 606

## Ha

1.2-3: 598, 600, 684

1.4: 600, 684  
 1.13-14: 600, 684

## Mal

4.2: 305

## Mt

3.13-17: 481  
 3.17: 482  
 5.3: 204, 555  
 6.13: 762  
 6.19: 583  
 6.19-20: 583  
 6.24: 204  
 8.8: 647, 689  
 11.25: 530, 549  
 13.24: 613  
 15.25: 593  
 16.27: 204  
 17.2: 614, 615  
 17.5: 481, 482  
 18.7: 205  
 18.12-14: 708  
 20.8: 204  
 20.25: 531  
 20.26: 531  
 22.3-6: 518  
 22.37: 580  
 23.6-8: 700  
 25.1: 630  
 25.14-30: 513-515, 547  
 26.38: 341  
 27.42: 631, 757

## Mc

1.9-11: 481  
 9.6: 481  
 12.30-31: 648, 757  
 12.33: 648, 757

## Lc

2.32: 305  
 3.21-22: 481  
 4.40-41: 515, 632, 757  
 5.8: 647, 689  
 5.31: 515, 632, 757  
 8.4-18: 518  
 8.5: 621

8.14: 643  
 9.34-35: 481  
 14.18-20: 518  
 16.13: 204  
 21.19: 204-205, 263  
 22.26: 531

## Jn

1.1: 464, 568, 575, 756  
 1.1-2: 516  
 1.1-18: 199  
 1.3-4: 464, 756  
 1.9: 631  
 10.11-12: 708  
 14.28: 632  
 15.26: 187  
 17.5: 517

## Ac

1.6: 620  
 1.7: 619

## Rm

1.23: 591, 756  
 1.23-26: 590, 756  
 10.15: 692  
 13.8-10: 648  
 15.4: 513, 545-546

## 1 Co

1.18-20: 550

1.23: 550  
 1.27: 549-550  
 5.5: 609  
 5.6-7: 606, 609  
 9.24: 507  
 9.24-27: 627  
 9.25: 627  
 9.27: 508  
 10.11: 504, 513, 545  
 13.1: 649

## 2 Co

3.14: 551

## Ph

2.7-8: 605  
 4.4: 532

## 1 Tm

6.15: 187

## 2 Tm

3.16: 471  
 3.16-17: 513, 545

## 1 Jn

4.16: 498

## Ap

4.2: 505, 603, 756  
 4.4-6: 505, 603, 756  
 4.10: 505, 603, 756  
 14.7: 739

## INDEX DES MANUSCRITS

- Berne, Burgerbibliothek, 10 (*Z*<sup>1</sup>): 490, 708, 779
- Besançon, BM, 434: 795-796
- Bruxelles, KBR, 9639 (*D*<sup>1</sup>): 490, 610
- Bruxelles, KBR, IV 621 (*e*<sup>3</sup>) [fragment]: 490
- Cologne (Genève), Fondation Martin Bodmer, 71: 129, 368
- Copenhague, Kongelige Bibliotek, Gl. kgl. S.2008: 578
- Copenhague, Kongelige Bibliotek, Thott 399 (*G*<sup>3</sup>): 455, *passim*
- Dijon, BM, 525: 129, 130, 249
- Épinal, BM, 189: 129
- Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, Acq. e Doni 442 (*F*): 455, *passim*
- Genève, Bibliothèque de Genève, français 176 (*E*<sup>1</sup>): 490
- Genève, Bibliothèque de Genève, français 182: 561
- La Haye, Musée Meermannno, 10 B 23: 92
- Leiden, Universiteitsbibliotheek, Ltk 575: 130
- Leiden, Universiteitsbibliotheek, Vossianus gall. fol. 3A: 98
- Londres, British Library, Add. 10324 (*Y*<sup>3</sup>): 527, 708
- Londres, British Library, Cotton Julius E.VII (*e*<sup>3</sup>) [fragment]: 490
- Lyon, BM, 742 (*B*): 490, 778, 780, 782-783, 787
- Oxford, Bodleian Library, Douce 308: 292
- Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 3142: 354
- Paris, Bibliothèque nationale de France
- fr. 137: 705, 779-780
- fr. 146: 130, *passim*
- fr. 212: 110
- fr. 316: 97
- fr. 372: 247
- fr. 373 (*G*<sup>1</sup>): 455, 824-825, *passim*
- fr. 374 (*Z*<sup>2</sup>): 490, 708, 779
- fr. 574: 380
- fr. 580: 130
- fr. 870 (*Z*<sup>3</sup>): 490, 778-783
- fr. 871 (*Y*<sup>1</sup>): 708
- fr. 872 (*Y*<sup>2</sup>): 708
- fr. 1098: 249
- fr. 1117: 117
- fr. 1581: 247
- fr. 1593: 247
- fr. 2090-2092: 439
- fr. 2140: 137
- fr. 2195: 130, 137
- fr. 19121 (*Z*<sup>4</sup>): 490, 778-783
- fr. 22913: 116
- fr. 24287: 92
- fr. 24305 (*D*<sup>5</sup>): 490
- fr. 24306 (*D*<sup>3</sup>): 490
- fr. 24375: 137

fr. 25566: 247  
 nouv. acq. fr. 4579: 129  
 Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève,  
 777: 797

Rouen, BM, O.4 (*A*<sup>1</sup>): 97, 333, 455,  
 457, 490, 751, *passim*  
 Rouen, BM, O.11bis (*A*<sup>2</sup>): 708

Saint-Pétersbourg, Bibliothèque nationale de Russie, fr. 8° v. XIV. 0001: 130

Tours, BM, 947: 130, 137

Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. Lat. 1480 (*E*<sup>2</sup>): 490, 787

## TABLE DES MATIÈRES

Remerciements . . . . .	7
Introduction	
LA GLOSE ET LE BILINGUISME . . . . .	9
Le bilinguisme . . . . .	10
La glose . . . . .	17
Problématique de l'étude . . . . .	21
Plan et résumé de l'ouvrage . . . . .	23

### PREMIÈRE PARTIE

Un milieu de production et de réception littéraire  
dans le royaume de France (1285-1328)

Genèse et évolutions d'un contexte intellectuel et social

Introduction à la première partie . . . . .	35
Chapitre premier	
LES CLERCS ET LE SAVOIR . . . . .	39
Une opposition fondatrice: <i>clericus vs laicus</i> . . . . .	41
Le « clerc », de l'ecclésiastique à l'intellectuel . . . . .	46
L'Université de Paris au début du xiv <sup>e</sup> siècle . . . . .	53
Une littérature de clercs en langue vernaculaire . . . . .	66
Chapitre II	
LES LAÏCS ET LE LIVRE . . . . .	71
La <i>litteratio</i> aristocratique: du latin au français . . . . .	71
Pratiques de lecture et goût des livres au xiv <sup>e</sup> siècle . . . . .	76
Le roi et les lettres: naissance d'un idéal politique . . . . .	79
Une révolution dynastique à la cour de France . . . . .	83

Saint Louis, <i>rex sacerdos</i> . . . . .	83
Charles le Sage, « roi de langues » . . . . .	89
Les derniers Capétiens (1285-1328), une période de transition . . . . .	93
Chapitre III	
LE CLERC ET LE PRINCE . . . . .	101
L'exploitation politique du savoir . . . . .	101
Le malaise des clercs . . . . .	109
Éduquer le prince . . . . .	110
Des mauvais usages du savoir . . . . .	114
La résistance des clercs . . . . .	118
DEUXIÈME PARTIE	
<i>Le Roman de Fauvel</i> interpolé	
Modalités du remaniement bilingue d'un texte vernaculaire à la Chancellerie royale dans le premier quart du XIV <sup>e</sup> siècle	
Introduction à la deuxième partie . . . . .	129
Chapitre IV	
PRÉSENTATION GÉNÉRALE DU CORPUS . . . . .	137
Analyse externe: le <i>Roman de Fauvel</i> en contexte . . . . .	137
L'auteur du <i>Roman de Fauvel</i> . . . . .	137
La datation du <i>Roman de Fauvel</i> . . . . .	143
Le commanditaire et le destinataire du manuscrit français 146 . . . . .	149
Analyse interne: le corpus des pièces musicales du <i>Roman de Fauvel</i> . . . . .	153
L'intégration des pièces musicales dans le texte narratif . . . . .	157
Juxtaposition et insertion des pièces musicales . . . . .	158
Attribution des pièces musicales aux voix des protagonistes . . . . .	165
Le statut des pièces musicales par rapport au texte narratif: proposition de typologie . . . . .	189
L'interaction lexicale et thématique des pièces musicales avec le texte narratif . . . . .	198

Conjonction des textes en synchronie et effets de sens . . .	199
La relation diachronique des pièces musicales au texte narratif . . . . .	213
Chapitre V	
LA MÉCANIQUE DU TEXTE . . . . .	217
D'un livre à l'autre : l'optimisme émergent du <i>Roman</i> <i>de Fauvel</i> . . . . .	217
L'évolution du ton, du premier livre du <i>Fauvel</i> original au remaniement du manuscrit français 146 . . . . .	217
Un changement de ton du premier au second livre de la rédaction originale . . . . .	217
Une évolution accentuée dans la version remaniée du manuscrit français 146 . . . . .	224
Pourquoi le <i>Roman de Fauvel</i> devient-il optimiste? . . . . .	242
Une ambiance de fin de règne : savoir, patience et espérance	245
Le second livre du <i>Roman de Fauvel</i> : une consolation philosophique? . . . . .	245
Le savoir comme source de <i>renovatio</i> . . . . .	250
La nécessité de la patience et de l'espérance . . . . .	257
Les interpolations au livre II du manuscrit français 146 :	
les plaisirs littéraires de la cour . . . . .	266
La Complainte de Fauvel, chanteur de la lyrique courtoise .	272
Un chant parodique? . . . . .	272
Une critique de la poésie courtoise . . . . .	278
Le Charivari, reflet dévoyé du chant de Fauvel . . . . .	285
Un cortège ambivalent . . . . .	286
Une imitation du règne de Fauvel . . . . .	289
Hellequin et les Hellequines . . . . .	294
Le Banquet et les Joutes, mises en scène allégoriques de la lutte du bien et du mal . . . . .	298
De l'opposition symbolique à la lutte armée entre le bien et le mal . . . . .	298
Prières, miracles et sacralité . . . . .	302
Un texte d'édification chrétienne . . . . .	307
Dénonciation de la poésie courtoise, promotion de la poésie philosophique et morale . . . . .	312

Séduction de la fable et vérité de l'allégorie: la lecture au second degré . . . . .	317
La mise à distance de l'illusion de la fable . . . . .	318
Une réflexion métatextuelle sur l'allégorie . . . . .	324
Un guide de lecture critique du <i>Roman de Fauvel</i> . . . . .	332
Chapitre VI	
LA FABRIQUE DE L'AUTEUR . . . . .	337
La conviction de la supériorité intellectuelle de l'auteur . . . . .	338
Une parole de vérité . . . . .	339
Vrai ou faux: le bilinguisme des pièces musicales . . . . .	339
Dénoncer le faux, dire le vrai . . . . .	343
Vraie et fausse poésie de cour . . . . .	351
Une parole d'autorité . . . . .	367
La relation aux autorités . . . . .	367
La compétence du clerc . . . . .	371
Une parole d'enseignement . . . . .	374
Fortune, une figure dédoublée du narrateur . . . . .	377
La mise en scène de l'enseignement universitaire . . . . .	381
Le sentiment de communauté morale de l'auteur . . . . .	388
Une parole émotionnellement investie . . . . .	389
Une parole d'empathie collective . . . . .	394
La voix paradoxale du clerc et la fiction du « songe » allégorique . . . . .	400
Une voie de compromis: l'héritage du songe allégorique . . . . .	402
Les Joutes ou la vision allégorique de l' <i>auteur</i> . . . . .	406
Effets narratologiques de la vision allégorique . . . . .	411
Rutebeuf, modèle du songe allégorique? . . . . .	414
Chapitre VII	
L'HERMÉTISME DE L'ŒUVRE ET LA SUPÉRIORITÉ DES CLERCS . . . . .	417
L'hermétisme du <i>Roman de Fauvel</i> du manuscrit français 146. . . . .	418
Écriture de la <i>subtilitas</i> et rédaction latine . . . . .	418
Un cas particulier d'hermétisme: la référentialité satirique. . . . .	421
Le registre satirique: un modèle pragmatique. . . . .	422
La satire du pouvoir dans le <i>Roman de Fauvel</i> . . . . .	429
Une critique masquée du pouvoir royal? . . . . .	432

L'affirmation de la supériorité des clercs . . . . .	441
L'œuvre comme un motet . . . . .	441
Les raisons de l'hermétisme . . . . .	446

## TROISIÈME PARTIE

Les gloses bilingues à l'*Ovide moralisé*Pratiques du commentaire savant en marge d'un texte vernaculaire  
dans des manuscrits de luxe des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles

Introduction à la troisième partie . . . . .	453
--	-----

## Chapitre VIII

PRÉSENTATION GÉNÉRALE DU CORPUS . . . . .	461
---	-----

La tradition manuscrite des gloses à l' <i>Ovide moralisé</i> et l'histoire du texte . . . . .	461
---	-----

Les relations stemmatiques des manuscrits . . . . .	462
---	-----

Le manuscrit <i>A</i> <sup>1</sup> n'est pas le manuscrit original des gloses	462
---	-----

Le manuscrit *A*<sup>1</sup> n'est pas le modèle des manuscrits

<i>F</i> , <i>G</i> <sup>1</sup> et <i>G</i> <sup>3</sup> . . . . .	464
---	-----

Les manuscrits <i>F</i> , <i>G</i> <sup>1</sup> et <i>G</i> <sup>3</sup> ont un modèle commun. . . . .	466
--	-----

Les manuscrits <i>F</i> et <i>G</i> <sup>1</sup> ont un modèle commun. . . . .	467
--	-----

Les manuscrits <i>F</i> , <i>G</i> <sup>1</sup> et <i>G</i> <sup>3</sup> ne présentent pas de rapports de filiation directe . . . . .	469
--	-----

Hypothèse de <i>stemma codicum</i> des gloses . . . . .	471
---	-----

Le manuscrit <i>x</i> , modèle de la seconde version de la glose	474
--	-----

Proximité de l'auteur et du glosateur de l' <i>Ovide moralisé</i> . . . . .	479
---	-----

Le glosateur n'est pas l'auteur de l' <i>Ovide moralisé</i> . . . . .	479
---	-----

Le glosateur est proche de l'auteur de l' <i>Ovide moralisé</i> . . . . .	482
---	-----

Le fonctionnement des gloses . . . . .	489
--	-----

Une typologie des gloses . . . . .	489
------------------------------------	-----

La glose par mot-clé . . . . .	503
--------------------------------	-----

La glose en grappe . . . . .	511
------------------------------	-----

Le milieu de production des gloses . . . . .	520
--	-----

Le milieu intellectuel des gloses: la faculté de théologie à l'Université . . . . .	521
--	-----

Le milieu idéologique des gloses: un corpus d'origine franciscaine . . . . .	527
---	-----

Les citations du <i>Breviloquium</i> de saint Bonaventure . . . . .	527
Le « moindre des mineurs » et l'humilité franciscaine . . . . .	529
<i>L'hilaritas vultus</i> et la gaieté franciscaine . . . . .	531
La création de l'homme à l'image de Dieu . . . . .	533
La question de l'Immaculée Conception . . . . .	536
Le néoplatonisme augustinien des franciscains . . . . .	539
Chapitre IX	
UNE LECTURE INTÉGRALE DES GLOSES . . . . .	543
Prologue (v. 1-70) . . . . .	543
Des enseignements puisés dans les livres . . . . .	544
L'inutilité du savoir caché . . . . .	547
La révélation de la sagesse divine aux <i>apprentis</i> . . . . .	548
La justification du projet tropologique de l' <i>Ovide moralisé</i> . . . . .	556
Une réflexion herméneutique générale . . . . .	558
La perspective christologique de l'exergue . . . . .	564
La Création (v. 71-453) . . . . .	565
Les mauvais traducteurs d'Ovide: des formes muées en corps nouveaux. . . . .	566
L'emploi du substantif <i>deus</i> au pluriel par Ovide . . . . .	568
La création du monde et des espèces animées . . . . .	573
La cosmogonie ovidienne ramenée à la genèse chrétienne . . . . .	574
La création de l'homme et son exposition morale . . . . .	576
Les quatre Âges du monde (v. 454-1064) . . . . .	580
Un intérêt prioritaire pour les expositions . . . . .	580
Une perspective essentiellement tropologique . . . . .	584
La tentation satirique du texte vernaculaire . . . . .	595
Les Géants (v. 1065-1202) . . . . .	601
Le Conseil des dieux (v. 1203-1270) . . . . .	602
Lycaon (v. 1271-1788) . . . . .	604
La confirmation de l' <i>acordance</i> de la fable païenne à l'histoire chrétienne . . . . .	604
Des gloses réparties dans la fable et dans l'exposition. . . . .	605
Une perspective essentiellement tropologico-satirique . . . . .	607
Le Déluge (v. 1789-1944) . . . . .	616
Deucalion et Pyrrha (v. 1945-2646) . . . . .	621
Python (v. 2647-2736) . . . . .	626
Daphné (v. 2737-3407) . . . . .	629

Remarques générales . . . . .	631
Une réflexion sur l'amour . . . . .	633
Le bon et le mauvais amour (section narrative 1) . . . . .	635
L'amour de Dieu pour l'humanité (section narrative 2) . . . . .	637
L'amour de l'humanité pour les biens terrestres (section narrative 2) . . . . .	643
La glose « corrige » les incohérences de l' <i>Ovide moralisé</i> . . . . .	645
L'amour de Dieu et la charité (expositions) . . . . .	647
Io – Argus – Pan et Syrinx (v. 3408-4150) . . . . .	650
Epaphus et Phaéton (v. 4151-4300) . . . . .	657
Chapitre X	
LE SENS DE L' <i>OVIDE MORALISÉ</i> . . . . .	659
La fonction des gloses à l' <i>Ovide moralisé</i> . . . . .	659
Un second <i>Ovide moralisé</i> bilingue . . . . .	659
Poésie et philosophie . . . . .	667
Une œuvre d'édification . . . . .	670
Une attention aux enseignements tropologiques . . . . .	670
La tentation satirique de l' <i>Ovide moralisé</i> . . . . .	673
Des passages satiriques dans le premier livre de l' <i>Ovide moralisé</i> . . . . .	675
Le problème de la légitimité du satiriste et la solution apportée par la glose . . . . .	679
L'art de la prédication . . . . .	685
Une œuvre de promotion franciscaine . . . . .	689
La crise de l'ordre franciscain . . . . .	689
Rutebeuf, Jean de Meun et l' <i>Ovide moralisé</i> . . . . .	693
Chapitre XI	
L'ŒUVRE ET SES PUBLICS . . . . .	701
Une œuvre destinée à deux publics . . . . .	701
Le prologue de l' <i>Ovide moralisé</i> : auditeurs et lecteurs . . . . .	703
Une œuvre de correction du clergé . . . . .	707
La double destination des gloses . . . . .	713
Une œuvre lue par deux publics . . . . .	715
Pratiques franciscaines d'édification des princes . . . . .	717
Les franciscains et la critique des béguins . . . . .	718

Les <i>Miracles de Nostre Dame</i> de Gautier de Coinci et l' <i>Ovide moralisé</i> . . . . .	723
Eudes Rigaud, saint Louis et Jean de Joinville . . . . .	729
Le <i>clerc lisant</i> comme médiateur de l' <i>Ovide moralisé</i> . . . . .	734
Méthodes et habitudes de prédication . . . . .	736
Forme et contenu des gloses. . . . .	741
La glose au service du <i>clerc lisant</i> . . . . .	743
L' <i>Ovide moralisé</i> à la cour de France . . . . .	747
La voix du lecteur-prédicateur. . . . .	752
Un corpus en évolution . . . . .	755
Examen comparatif du corpus par type de glose . . . . .	755
La glose et la réception médiévale de l' <i>Ovide moralisé</i> . . . . .	773
Les deux versions de la glose, entre lecture savante et vulgarisation. . . . .	774
La version <i>x</i> de la glose, témoignage de l'évolution des goûts des lecteurs de l' <i>Ovide moralisé</i> . . . . .	777
Vers un raffinement du modèle de la réception médiévale de l' <i>Ovide moralisé</i> . . . . .	784
Conclusion	
DES LIVRES ENTRE LES MAINS DES ILLETTRÉS? . . . . .	789
Le bilinguisme et la résistance culturelle des clercs . . . . .	790
Éduquer et duper . . . . .	791
Des livres pour les laïcs? . . . . .	794
Le contrôle de l'accès au savoir . . . . .	798
Le <i>Roman de la Rose</i> et l'origine universitaire des clercs . . . . .	800
Le clerc, lecteur du <i>Roman de la Rose</i> . . . . .	800
Deux portraits sociologiques de clercs . . . . .	803
Le clerc, le prince et le livre . . . . .	806
L'engagement du clerc et la promotion d'une littérature du sens . . . . .	807
Le dilemme des clercs . . . . .	812
Vers le triomphe du prince? . . . . .	814
ANNEXES . . . . .	817
BIBLIOGRAPHIE . . . . .	827

INDEX

Index des personnes, des auteurs et des œuvres anonymes . .	883
Index des références scripturaires. . . . .	889
Index des manuscrits. . . . .	893

Mise en pages :  
Atelier Perrin  
CH-2014 Bôle (NE)

Juin 2021