

## Littératures de la France médiévale

M. Michel ZINK, membre de l'Institut  
(Académie des inscriptions et belles-lettres), professeur

### COURS : HUMBLÉS ET HUMILIÉS. RÉCITS MÉDIÉVAUX DE L'ABAISSEMENT

Le titre du cours de cette année pouvait paraître contourné. Mais le thème en était simple : l'humiliation. Simple aussi, ou du moins tranché, le paradoxe qu'offre à cet égard le monde médiéval. Une société de l'honneur dont la religion est une religion de l'humilité fondée sur une scène d'humiliation, celle de la passion du Christ.

Pourquoi choisir le mot d'humiliation ? Pourquoi opposer l'honneur à l'humiliation et non pas à la honte, comme l'anthropologie le fait plus volontiers et comme y invitent les romans médiévaux eux-mêmes, où l'expression « pour son honneur ou pour sa honte » est si fréquente ? Pour une raison anachronique et pour une raison d'exactitude historique.

L'anachronisme est dans l'idée que nous nous faisons aujourd'hui de l'humiliation et dans l'horreur qu'elle nous inspire. Les vicissitudes du XX<sup>e</sup> siècle ont fait d'elle à nos yeux le mal absolu.

L'exactitude historique est dans le fait que le Moyen Âge chrétien pense l'humiliation en relation avec l'humilité.

Humbles et humiliés ont étymologiquement en commun de s'abaisser ou d'être abaissés jusqu'à la terre (*humus*). C'est pourquoi ces deux termes apparaissent dans le titre du cours avec celui d'abaissement, qui s'applique à l'un et à l'autre. Pourtant, humilité et humiliation sont bien différentes : « Combien sont humiliés, qui ne sont pas humbles ! », s'écrie saint Bernard. Combien, pourrait-on ajouter, si humbles soient-ils, tremblent devant l'humiliation ! Si l'on a évité l'expression « Humiliés et offensés », c'est moins pour ne pas l'emprunter à Dostoïevski que parce qu'elle se cantonne dans le champ de l'humiliation et évite la relation compliquée, parfois jusqu'à la contradiction, entre les deux notions.

Fidèle à l'intitulé de la chaire, le cours a porté sur la littérature du Moyen Âge. Mais il n'avait de sens qu'au regard du présent et sous le regard du présent. Sa justification était moins dans la connaissance du Moyen Âge pour lui-même que dans la conviction que les récits laissés par le Moyen Âge peuvent aider à la compréhension de ce que représente pour nous aujourd'hui l'humiliation et à l'approfondissement de l'horreur qu'elle nous inspire.

Il n'y a là rien que de banal. À quel discours sur le passé un tel exorde ne conviendrait-il pas ? Comment éviter, selon la formule de Walter Benjamin, de « prendre l'histoire à rebrousse-poil » ? Autrement dit :

Non pas envisager le passé comme un point fixe que l'on s'efforce de connaître en se rapprochant de lui à tâtons, mais se persuader qu'il n'y a d'histoire que depuis l'actualité du présent.<sup>1</sup>

Cette formulation est de Patrick Boucheron dans ses belles pages sur la trace et l'aura, fondées sur le bref, énigmatique et célèbre passage où Benjamin compare et oppose ces deux notions. Toutes deux réunissent en elles le proche et le lointain, mais de façon inversée : la trace est proche, mais elle est trace de quelque chose qui a disparu et signe d'une absence. L'aura s'accompagne d'un recul analogue à celui qui est la marque du sacré et sa définition même (ce qui est séparé, ce qu'on ne doit pas toucher), mais elle est la manifestation d'une présence. L'aura (une aura, certes, négative) de l'humiliation est si forte qu'on ne peut prendre sur soi de s'en approcher, non qu'elle soit lointaine, mais au contraire parce qu'elle est une présence *insupportable*. Il fait bon alors se tourner vers les traces éteintes ou refroidies de l'humiliation passée : on peut les toucher, les manipuler comme un virus rendu inoffensif et essayer de la comprendre en invoquant le fameux recul du temps. Mais la force de la littérature est de réactiver sans cesse le virus, d'actualiser sans cesse le passé, de substituer sans cesse l'aura à la trace. De sorte que notre démarche avait l'avantage d'être prudente et celui d'être imprudente.

Cette démarche est fondée sur la conviction que l'humiliation est la pire faute qui existe du point de vue de celui qui l'inflige et probablement la pire épreuve, en tout cas l'épreuve la plus décisive pour celui à qui elle est infligée. Il faut bien accepter de souffrir et de mourir. Nul n'y échappe. Il peut arriver que l'on ne puisse éviter d'infliger à autrui une souffrance, voire la mort. Mais infliger l'humiliation est inacceptable, insupportable. Chacun le sait si bien que la possibilité laissée à un condamné de se donner lui-même la mort a toujours été considérée comme une atténuation de la peine. Personne ne peut supporter avec calme la simple pensée de la dégradation du capitaine Dreyfus, image parfaite, si l'on ose dire, de l'humiliation, alors qu'elle ne s'accompagnait ni de la mise à mort ni d'une souffrance physique.

Si réelle que soit l'humiliation (et Dieu sait qu'elle l'est), sa seule réalité est celle du signe. L'humiliation est une souffrance que l'on éprouve ou que l'on inflige dans l'univers des signes. L'atteinte physique ne porte qu'accompagnée de l'humiliation morale. C'est une évidence perçue depuis toujours, y compris lorsque l'humiliation est prise en bonne part, comme un choc bénéfique. Ainsi, dans ce très ancien commentaire du symbole des apôtres : *Jejunium ergo contritio atque humiliatio animae est, afflictio autem corporis*, « Le jeûne est donc une contrition et une humiliation de l'âme en même temps qu'une affliction du corps ».

L'humiliation est une souffrance symbolique tout en étant une réalité ; c'est à la fois une réalité et un signe. C'est le signe qui rend la réalité douloureuse. Voilà pourquoi l'humiliation se prête si bien à une approche anthropologique. Elle est si éminemment un signe, et elle est en même temps un signe si violent, que la souffrance infligée par ce pur signe peut être et est souvent une souffrance physique.

---

1. Patrick Boucheron, « La trace et l'aura », dans *Faire profession d'historien*, Paris, PUPS, 2010, p. 23.

On répète que « dire, c'est faire ». Dans le cas de l'humiliation, la proposition est strictement vraie. On a développé ce point en commentant les premières lignes des *Cahiers* que Simone Weil a tenus à la fin de sa courte vie, de 1940 à 1942.

On le voit, le point de départ du cours était fragile, car il reposait sur une simple conviction, celle que l'humiliation est le mal absolu, le mal à l'état pur. Pourquoi ?

Le cours n'a apporté un début de réponse à ce « pourquoi » qu'en illustrant un « comment » à travers l'exemple de la civilisation médiévale et plus précisément à travers les récits de l'humiliation qu'elle nous a laissés. Pourquoi l'exemple médiéval présente-t-il un intérêt particulier ? À cause, encore une fois, de la confrontation, dans la civilisation médiévale, d'une religion de l'humiliation et d'une société de l'honneur. Une religion fondée sur une scène d'humiliation, celle de la croix, et une société qui redoute et abomine l'humiliation plus que tout. Une religion qui invite à l'humilité et à la pauvreté, et une société qui exalte l'éclat, la puissance et la dépense. Une religion qui oppose les fausses valeurs du monde aux vraies valeurs, vécues dans l'intimité et le secret, qui en sont l'inverse, que le monde méconnaît ou accable de son mépris, et une société qui ne connaît l'honneur et la honte que publics et sanctionnés par elle, comme si « culture de la culpabilité » et « culture de la honte » s'affrontaient à l'intérieur d'une même civilisation. Enfin, au sein même de la pensée religieuse, confrontation entre l'humilité et l'humiliation – l'insupportable humiliation étant le plus vite et le plus souvent possible effacée au profit de l'humilité, qui, dès lors qu'elle est une vertu, exclut l'humiliation au prix d'un paradoxe (« Pour l'humilité, je ne crains personne »). Bref, une religion qui invite à la dépossession de soi et une société qui invite à l'affirmation de soi.

La relation complexe qu'entretiennent humilité et humiliation dans le Moyen Âge occidental s'explique par plusieurs facteurs. L'héritage de la morale antique. La nature de la société médiévale. Celle du christianisme et les inflexions que lui donne le Moyen Âge.

Dans toutes les sociétés, l'humiliation est une chose redoutable entre toutes, précisément parce qu'elle exclut du corps social. L'humiliation est une sanction sociale à laquelle la société attache d'autant plus d'importance que c'est un pouvoir qu'elle détient. La mort, la souffrance peuvent être infligées à un individu par un autre individu ; un individu peut se les infliger à lui-même. Mais l'humiliation ne peut être infligée que par la société ou par référence à ses valeurs. La société a besoin que l'humiliation soit une chose terrible. Le respect de ses valeurs est à ce prix. La société médiévale ne fait pas exception à la règle et il n'y aurait rien là pour retenir l'attention sans le facteur de contradiction qu'y introduit le christianisme. Il est le pivot d'une réflexion sur humilité et humiliation dans le monde médiéval.

Non seulement l'humiliation fait universellement horreur, mais l'idée que l'humilité puisse être une vertu est totalement étrangère à la morale antique. Et l'humilité est rarement considérée comme une vertu par les penseurs modernes. *Tapeinos* en grec, *humilis* en latin classique sont des termes péjoratifs. La vertu est au contraire du côté de l'âme grande et généreuse, de la *magnanimitas*. Beaucoup de modernes, souvent par réaction contre le christianisme, ont horreur de l'humilité, hypocrisie pour Schopenhauer, faiblesse pour Nietzsche et pour Max Scheler même « course entre la vanité et la honte où c'est la honte qui gagne ». Bref, le monde antique et une bonne part de la pensée moderne ont une vision négative de l'humilité comme démarche personnelle et comme attitude intérieure : elle est impensable pour le monde antique et elle est suspecte ou condamnable pour la pensée moderne, qui y voit soit une faiblesse, soit une hypocrisie, soit une impossibilité, soit les trois

– un manque d'authenticité. Quant à l'humiliation, toute société la considère comme la sanction sociale suprême.

Que l'humilité ne soit pas une vertu dans le monde antique, c'est un fait qui peut aisément être mis en relation avec l'opposition anthropologique entre *Shame-Culture* et *Guilt-Culture*, la culture de la honte et la culture de la culpabilité : la première a une conception objective et sociale de la faute, qui est constituée comme faute par la réprobation et par le châtement de la société tandis que la seconde lie la faute à la conscience individuelle et au sentiment de culpabilité. Et que la civilisation antique relève de *Shame-Culture*, c'est ce qu'a montré il y a soixante ans E. R. Dodds dans *The Greeks and the Irrational*, livre qui abordait pour la première fois le monde grec antique dans une perspective anthropologique, comme on aborde les civilisations exotiques ou celles des peuples sans écriture, alors que la continuité de la civilisation grecque et romaine à la nôtre, jointe à l'habitude séculaire de chercher dans le monde antique un canon stable des valeurs esthétiques et intellectuelles (ce que suppose l'expression même d'Antiquité classique), amplifiait jusque-là l'illusion d'une similitude entre le monde antique et nous.

Insistant sur le fait que ce qui, dans les affects et les comportements d'un personnage, échappe à sa claire connaissance ou à sa claire conscience, est réputé lui être étranger, ne pas faire partie de lui-même, et est attribué à une origine externe, Dodds souligne que cela arrive particulièrement quand les actes en question sont la cause pour leur auteur d'une honte extrême. Il renvoie alors au célèbre livre sur la civilisation japonaise, alors tout récent, de Ruth Benedict *The Chrysanthemum and the Sword*, qui avait formalisé avec un grand retentissement l'opposition entre *Shame-Culture* et *Guilt-Culture*, et dans son deuxième chapitre, intitulé précisément *From Shame-Culture to Guilt-Culture*, il montre, entre autres, que « l'internalisation » de la conscience « n'apparaît que tardivement et de façon incertaine à l'époque hellénistique ». De son côté, le livre de Ruth Benedict, qui, publié en 1947, avait pour visée de faire comprendre le Japon à ses occupants américains, insiste tout particulièrement sur la place énorme que l'humiliation occupe dans l'univers mental japonais. Elle est si redoutée et si destructrice de la personnalité que celui qui l'a subie peut en tirer le sentiment d'être devenu un autre, indigne de son moi antérieur, mais aussi entièrement libre au regard de ce qu'il a été. D'où l'importance du « *giri*-envers-son-propre-nom », c'est-à-dire du devoir de garder sa réputation sans tache : devoir qui, sanctionné par le jugement social et non par celui du *for intérieur*, se situe donc dans l'ordre de la honte, non dans celui de la culpabilité.

On retrouve sans surprise dans la civilisation de l'Occident médiéval les traits caractéristiques de ce devoir envers soi-même : la gratuité, qui va au-delà de la réciprocité de l'échange et de toute dette contractée envers qui que ce soit ; l'obligation de reconnaître les bienfaits autant que de venger les offenses ; celle de ne pas perdre la face et de ne pas la faire perdre à autrui, avec pour conséquence des comportements codifiés jusqu'à l'artifice le plus extrême. La société chevaleresque et courtoise vit de ce genre d'obligations. On en a analysé un exemple d'autant plus frappant que tout y est atténué, léger et ostensiblement placé dans le registre du jeu, du sourire et du non-dit : le long récit fait par le chroniqueur Geoffroy de Vigeois de la rivalité mi plaisante, mi agressive entre les deux premiers troubadours, Guillaume IX, comte de Poitiers, duc d'Aquitaine et son ami et vassal le vicomte Eble II de Ventadour autour d'une petite question de civilité, d'étiquette du repas festif, d'obligation de générosité ostentatoire.

Toute l'anecdote est minuscule. Elle n'a évidemment pas eu la moindre conséquence. Pourtant le chroniqueur éprouve le besoin de la relater en grand détail. Elle est minuscule, mais elle n'est pas, à ses yeux, insignifiante. Elle lui paraît au contraire d'une grande signification dans le jeu social dont l'enjeu est l'honneur et le risque l'humiliation.

Si cet enjeu et ce risque paraissent si graves dans une si petite circonstance, qu'en sera-t-il dans de grandes circonstances ! Est-il besoin de souligner l'importance de la honte publique dans la société médiévale ? Honte du chevalier failli – le Chevalier de la Charrette. Honte de la reine conduite au bûcher (Iseut, Guenièvre). Honte du supplice auquel le condamné est conduit « nu dans sa chemise ». Honte du châtement banal qu'est l'exposition publique : le pilori, la *hachée*, l'exhibition dans les rues avec la marque symbolique de la faute, en particulier la fameuse course des adultères, complaisamment illustrées par les manuscrits des coutumes de Toulouse et d'Agen. Honte de la flagellation publique comprise comme une humiliation plus qu'une souffrance physique. La mise en scène toujours publique et spectaculaire des exécutions et des supplices, la prédilection des enlumineurs pour leur représentation, témoignent de l'importance de l'exhibition comme part du châtement.

Et pourtant ce monde est tout entier modelé par une religion qui prêche l'humilité et repose sur une figure de l'humiliation. Une religion qui se plaît à inverser les valeurs de la gloire et de la honte. Une religion qui, dans sa réflexion sur la faute et la pénitence, ne cesse, en particulier dans la période qui va de la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle à la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, d'aller vers une intériorisation de ces notions.

Ni par son héritage antique ni par ses structures sociales largement empruntées au monde germanique, le monde médiéval n'était préparé à faire de l'humilité une valeur. L'humilité est proprement une vertu chrétienne. Ou plutôt, avant d'être une vertu chrétienne, c'est une vertu biblique. L'homme, façonné de la terre (*humus*), ne peut être que *humilis* devant Dieu. Dans les livres les plus anciens de l'Ancien Testament, c'est seulement dans la relation à Dieu que l'humilité de l'homme est une vertu. Plus tard seulement elle en devient une dans sa relation avec les autres hommes (Ben Sirac 3, 18-20). Elle prend toute son importance dans le Nouveau Testament : face à la venue du Royaume de Dieu et à l'infusion de la grâce, l'homme ne peut compter sur ses mérites pour être justifié (le pharisien et le publicain, Lc 14, 11). Les deux aspects se combinent dans le Magnificat (Lc 1, 46-55), qui est pour une bonne part un centon vétéro-testamentaire.

Dans cette perspective, l'abaissement de l'homme à ses propres yeux est nécessaire et l'humilité une vertu, mais une vertu, si l'on peut dire modérée. Elle n'est ni l'une des trois vertus théologiques ni l'une des quatre vertus cardinales. Thomas d'Aquin en fait une catégorie de la tempérance, qui, elle, est une vertu cardinale, mais ne condamne pas la *magnanimitas* aristotélicienne, qu'il place dans l'ordre de la nature, tandis que l'humilité chrétienne appartient à la surnature chrétienne : Bonaventure la fait reposer tout entière sur la foi au Christ.

Car ce qui a en effet tout changé au regard de la morale antique, c'est l'idée que le christianisme se fait de l'humilité du Christ, *doctor humilitatis* selon saint Augustin, et la forme que cette humilité revêt de façon ultime : l'acceptation de l'humiliation. L'honneur de l'humilité est de ne pas laver son honneur, de ne pas essuyer le crachat (le serviteur souffrant). Selon le dogme chrétien, le Christ, qui est Dieu, s'abaisse en prenant la forme humaine. Il tire d'abord argument de cet abaissement pour inviter à l'imiter et à suivre son enseignement (Mt. 11, 29). Puis

il vit l'humiliation jusqu'à la mort, s'offrant par là aussi à l'imitation. Dans le *De gradibus humilitatis et superbiae*, Bernard de Clairvaux, citant l'épître aux Hébreux (5, 8) *Et didicit ex his quae passus est oboedientiam*, « Et (le Christ) a appris l'obéissance par les choses qu'il a souffertes », s'étonne que le Christ, qui est Dieu, ait quelque chose à apprendre. C'est que, dit-il, il ne les apprenait pas dans sa tête, mais dans son corps, qui est l'Église et dont il est la tête, le chef. Son corps, en apprenant souffrances et humiliation, les enseignait à l'Église :

*Nam illa mors, illa crux, opprobria, sputa, flagella, quae omnia caput nostrum Christus pertransiit, quid aliud corpori eius, id est nobis, quam praeclara oboedientiae documenta fuerunt ?*

En effet, cette mort, cette croix, les outrages, les crachats, les coups de fouet, toutes ces choses par lesquelles notre chef le Christ est passé, qu'ont-elles été d'autre pour son corps, c'est-à-dire pour nous, que des manifestations éclatantes d'obéissance ?

Mais le grand texte sur l'humilité du Christ, celui qui inspire saint Augustin et à travers lui toute la tradition chrétienne, celui qui fait le lien d'une part entre l'humilité du Christ et l'humilité des hommes, invités à l'imiter, d'autre part entre l'humilité du Christ et l'humiliation de la croix, c'est le développement de saint Paul dans l'épître aux Philippiens (2, 3-11) où Paul propose comme une théorie de l'abaissement du Christ et justifie que l'on puisse « se glorifier dans la croix » (Gal. 6, 14), supplice infâmant des esclaves et des malfaiteurs, « scandale pour les Juifs et folie pour les Grecs », comme il le dit dans un célèbre passage de la première épître aux Corinthiens (1 Cor. 1, 18-25) : l'abaissement que le Christ a accepté pour les hommes doit servir de modèle à l'abaissement que chacun doit s'imposer au regard des autres. Cet abaissement est allé jusqu'à l'extrême de l'humiliation, celle de la croix, mais une humiliation que la résurrection a transformée en gloire.

Ce retournement caractéristique de la dialectique paulinienne (2 Cor 11, 30 et 12, 5 et 9 ; Rom 5, 3 ; Gal 6, 14 ; 1 Cor 1, 27-28 ; 1 Cor 3, 18-19 – cf. Lc 9, 48, etc.) a pour conséquence inattendue de faire disparaître l'abaissement et l'humiliation dans la gloire à laquelle ils conduisent, comme il apparaît clairement à la fin du passage de l'épître aux Philippiens. Ce sera l'attitude constante du Moyen Âge face au scandale de la croix et le moyen de le rendre acceptable à une civilisation de l'honneur.

Mais l'humiliation ne se laisse pas si vite oublier. On a montré sa place parmi les Béatitudes (elle est la dernière et la plus longue), dans les récits évangéliques de la Passion et à travers leur utilisation du psaume 21, au début des Actes des apôtres.

La pensée médiévale a bien sûr généralement préféré la dialectique paulinienne de l'humilité, de l'humiliation et de la gloire à l'amer spectacle de l'humiliation même. Mais la liturgie de la semaine sainte est consacrée tout entière à la contemplation de l'humiliation du Christ et elle intègre dans ses lectures le passage du serviteur souffrant. Cette contemplation de l'humiliation du Christ est présentée dans de nombreux traités de dévotion comme un exercice spirituel. On a vu la brève mais intense méditation qu'elle inspire à saint Bernard dans son traité sur l'humilité. Et la focalisation contemplative sur l'humiliation n'a pas été absente de certains mouvements ascétiques ou mystiques, de l'élan des réformateurs monastiques de la fin du XI<sup>e</sup> et du XII<sup>e</sup> siècle, sous l'injonction *Nudus nudum Christum sequere*, qui

désigne, au-delà de la nudité métaphorique de la pauvreté, la nudité physique de la croix, et surtout de la spiritualité de François d'Assise.

Cependant la gloire de la résurrection n'a pas seulement effacé l'humiliation de la croix. Elle a vite rendu la croix glorieuse. Saint Augustin écrit :

*Exaltatus in cruce, cum humiliaretur ; sed humiliatio illius non potuit nisi alta esse.*

Il a été élevé sur la croix, alors même qu'il était humilié ; mais son humiliation n'a pu être que haute.

Les représentations médiévales du Christ ressuscité revenant des enfers en entraînant à sa suite la multitude de ceux qu'il en a libérés le montrent portant une oriflamme blanche marquée d'une croix rouge. Le paradoxe de la croix glorieuse a presque cessé de paraître paradoxal.

Le titre même du *De laudibus sanctae crucis* (*Louanges de la sainte croix* ou *Gloire à la sainte croix*) de Raban Maur, qui connut au Moyen Âge un immense succès, dit cette métamorphose. Dans ce recueil de calligrammes, c'est-à-dire de poèmes figuratifs ou partiellement figuratifs, du célèbre et puissant abbé de Fulda, puis archevêque de Mayence (780-856), le fond de chaque page, de format carré, est entièrement rempli par un texte continu sur lequel se détachent un dessin qui délimite, à l'intérieur du texte de fond, et comme par un effet de mots croisés, un autre texte. La croix est le thème commun de tous ces poèmes.

On a commenté les deux premiers (passées les pages de dédicace). Parmi tous les vers qui exaltent la gloire de la croix, on a en particulier relevé ceux-ci, dans le premier d'entre eux :

VESTE QUIDEM PARVA HIC TEGITUR QUI CONTINET ASTRA  
ATQUE SOLUM PALMO CLAUDIT UBIQUE SUO

Un petit vêtement couvre ici celui qui maintient ensemble les astres,  
Et sa main renferme la terre entière

Ce distique qui mentionne le « petit vêtement » du Christ est inscrit sur ce « petit vêtement » même. De même que ce « petit vêtement », ce linge qui sur les crucifix dissimule la nudité du Christ (et dissimule aussi le fait que le Christ en croix était nu), la mention qu'en font ces deux vers est une sorte d'euphémisme de cette nudité. Cette mention prudente et elle-même gazée de la nudité du Christ est aussitôt contrebalancée par le rappel de la puissance divine de celui qui sur la croix se trouve ainsi exposé. C'est pourtant dans tout le recueil, la seule allusion à l'humiliation de la croix.

Michel Perrin a observé que sur cette image les doigts du Christ, au bout de ses bras étendus, débordent du cadre, ce qui est évidemment à la fois anormal et intentionnel. Façon de montrer, suggère-t-il, que les bras de Dieu enserrent le monde entier. Que l'on songe par exemple, en effet, à l'immense main du Christ dépassant de sa gloire au tympan de Vézelay pour que les rayons de l'Esprit qui en émanent puissent atteindre les apôtres (Roland Recht souligne que dans les enluminures rhénanes, dont relèvent les manuscrits de Fulda, les mains sont disproportionnées de façon à accroître l'expressivité des personnages). Les deux vers délimités par le linge du Christ le confirment : les bras du Christ « maintiennent ensemble les astres », « sa main renferme la terre entière », mais cette puissance est affirmée à l'endroit même de sa pire humiliation, si l'on ose dire, tandis que le linge qui tout à la fois signale et voile sa nudité est de la couleur pourpre d'un manteau impérial.

Après avoir rapidement montré à travers quelques exemples comment la méditation sur l'humiliation de la croix alimente la prédication, on a étudié l'humilité et l'humiliation dans la doctrine de la pénitence et chez quelques auteurs spirituels. Non seulement honte publique et sentiment de culpabilité ne peuvent pas être opposés, mais encore ce sont les deux termes autour desquels s'articulent la notion de péché et, à l'époque qui nous occupe, l'élaboration d'une doctrine de la pénitence. Dans la perspective de la vie morale, c'est là que se trouve le lien entre l'humilité et l'humiliation. Après tout, le premier récit de l'abaissement est dans la Genèse celui du péché originel à la suite duquel nos premiers parents ont été ignominieusement chassés du paradis terrestre : ce récit imbrique si étroitement le sentiment de culpabilité et l'humiliation – ou la honte sous le regard de l'autre – qu'Adam et Ève, après avoir mangé le fruit défendu, prennent conscience de leur nudité, en ont honte et se cachent. Tel est le résultat de la conscience du bien et du mal. Et si, comme le rappelle Jean-Charles Payen au seuil de sa grande thèse, Max Scheler a pu soutenir que le repentir, comme d'autres l'ont dit de l'amour, est « une invention du XII<sup>e</sup> siècle », tout particulièrement, selon lui, une invention de saint Bernard, auteur d'un célèbre traité sur l'humilité, c'est que l'intériorisation de la honte publique en sentiment de culpabilité et la métamorphose du sentiment de culpabilité en repentir par la conversion du cœur sont un objet majeur de la réflexion théologique, morale et spirituelle à cette époque. Or ce mouvement est très exactement celui qui va de l'humiliation à l'humilité.

Un rappel de l'évolution de la doctrine de la pénitence de la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle au début du XIII<sup>e</sup> siècle, avec le célèbre canon du concile de Latran IV, l'a fait apparaître. Ce rappel aurait même pu remonter plus haut. Car il y a une grande différence entre la pénitence publique de l'Église primitive sanctionnant une faute elle-même publique et exceptionnelle et la fameuse pénitence tarifée des pénitentiels carolingiens, qui concerne tout le monde. Si formelle soit-elle, cette dernière module les peines selon le statut du pécheur : la peine est plus grave pour un évêque que pour un clerc, pour un noble que pour un paysan, sans que l'on puisse bien savoir si cette modulation reflète une ébauche d'appréciation des responsabilités ou l'idée que le scandale est plus grand, et donc la faute plus grave, quand le pécheur est plus en vue. Et surtout, la pénitence tarifée est compatible avec l'aveu privé et le secret (on imagine mal rendues publiques les fautes recensées dans le *Corrector sive medicus* de Burchard de Worms). Dès ce moment-là, la honte publique, châtement crucial dans une société de l'honneur et de la honte, n'est plus requise.

Toutefois l'idée exprimée par saint Augustin (sermon 82) qu'à un péché public doit correspondre une pénitence publique et à un péché secret une pénitence secrète perdurera très longtemps, avec pour corollaire l'idée, pour nous un peu étrange, qu'une faute publique est plus grave (à cause du scandale) qu'une faute secrète. Ainsi, entre les trois résurrections opérées par le Christ – la fille de Jaïre (Lc 8 41-42 et 49-56), le fils de la veuve de Naïm (Lc 7, 11-16) et Lazare (Jn 11, 1-45) – interprétées comme l'allégorie de la mort par le péché et du salut apporté par la miséricorde de Dieu, on voit une gradation dans la gravité du péché mortel, de la fille Jaïre, qui vient tout juste de mourir alors que Jésus est déjà en route pour aller la visiter, au fils de la veuve de Naïm, mort depuis plus longtemps, mais pas encore enterré, et à Lazare, mort et enterré depuis quatre jours et qui « sent déjà ». Le critère de la gravité est l'endurcissement dans le péché (le temps plus ou moins long pendant lequel le pécheur est « mort » à la vie de Dieu), mais aussi le fait que le péché est public (il est alors plus grave) ou secret (il est alors moins grave). On



trouve ces considérations dans un sermon de Haimon d'Auxerre, de façon plus allusive dans un sermon d'Abélard et, à une date aussi tardive que la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle, dans l'homiliaire de Maurice de Sully.

Si dès l'époque de la pénitence tarifée la honte publique n'est cependant plus nécessairement requise, elle l'est évidemment encore moins dès lors que la tâche du confesseur, dans le cadre de la confession individuelle, est d'apprécier la responsabilité et donc le degré de culpabilité du pénitent. La messe de saint Gilles est comme un *exemplum* du secret de la confession – un secret qui va au-delà même du secret de la confession, puisque l'absolution se fait sans passage par la honte de l'aveu. La honte est désormais intériorisée en repentir. L'expression visible du repentir, substitut de l'humiliation publique d'une pénitence publique, ce sont les larmes, exigées par la conception contritionniste de la pénitence. Mais, par une sorte de retournement de l'intériorité et de l'extériorité, les larmes, signe extérieur du repentir intérieur, ne sont pas une honte, mais une gloire : le don des larmes est une grâce. Saint Louis était inquiet de ne pas l'avoir. Des contes comme *Copeaux*, *Le chevalier au barisel* ou *Crâne* en sont l'illustration.

Ce qui reste toutefois de l'humiliation primitive du pénitent, c'est la honte de l'aveu en confession. Cette honte est traditionnellement considérée comme faisant partie intégrante de la pénitence. Les prédicateurs invitent les fidèles à la surmonter. Gilles d'Orléans, dans un sermon que l'admirable thèse de Nicole Bériou nous a fait connaître, note que la question de Dieu à Adam qui se cache après la faute (« Adam, où es-tu ? ») n'est pas le signe d'une ignorance (Dieu sait, bien entendu, où est Adam et ce qu'il a fait), mais une délicate invitation à se montrer, à se révéler, à se confesser. Le parallèle entre la honte que sa nudité inspire à Adam, le poussant à se cacher loin de Dieu, et la honte devant l'aveu du péché, qui éloigne de Dieu et empêche l'action de sa miséricorde, on le trouve, sous une perspective un peu différente, dans le célèbre écrit franciscain des alentours de 1230 qu'est le *Commerce sacré de saint François avec Dame Pauvreté* : Pauvreté dit à François et à ses compagnons qu'elle était au paradis avec Adam, nu (et donc pauvre), mais inconscient de sa nudité, et que Dieu, irrité après le péché, l'a éloignée d'Adam, désormais honteux de sa nudité, mais que cette honte a empêché de revenir vers Dieu. Bien plus, chassé du Paradis, Adam, vêtu de peaux de bêtes, met tous ses efforts à s'enrichir, et Pauvreté ne peut que s'éloigner de lui. Ailleurs, le même Gilles d'Orléans invite plus vivement encore à vaincre la honte de la confession avec une comparaison très vivante empruntée au monde chevaleresque.

Si forte soit-elle, la honte de la confession est supportable, puisque seul en est témoin le prêtre, tenu au secret. Mais la peur d'être humilié par la révélation publique du péché au jour du Jugement est si forte que, souligne Nicole Bériou, les prédicateurs en menacent plus volontiers les fidèles que des peines de l'enfer, qui paraissent moins les effrayer ou auxquelles ils espèrent peut-être échapper plus facilement, grâce à la miséricorde divine.

Sur la question de savoir si au jour du Jugement les péchés de chacun seront connus de tous, et s'il en résultera de la honte, saint Bonaventure, dans un sermon donné au béguinage de Paris, soutient une position originale qui suppose une attention plus grande à la sanctification née de la confession et du repentir qu'au péché qui les a rendus nécessaires. Oui, dit-il, les péchés de chacun seront connus de tous, mais non, il n'en résultera aucune honte pour ceux qui s'en seront confessés et en auront fait pénitence : leurs péchés apparaîtront comme les glorieuses cicatrices d'un vétéran. Nicole Bériou, à laquelle toute cette partie du cours était largement

redevable, a certes raison de dire que « loin d'être humilié, celui qui se confesse domine sa faute en l'avouant au point qu'elle devient le signe visible de sa sainteté ». Mais on peut aussi le formuler autrement : l'humiliation de l'aveu est telle qu'y consentir est un héroïsme dont la gloire l'emporte sur la honte de la faute, quelle qu'elle soit.

C'est ainsi que la réflexion sur la pénitence et sur la pratique de la conversion a favorisé l'approfondissement d'une réflexion sur l'humiliation dans ses liens avec l'humilité.

Le Moyen Âge a produit de nombreux traités sur l'humilité, mais aucun sur l'humiliation : c'est pourquoi ce sont ses récits de l'humiliation qu'il faut prendre en considération. Sur l'humilité même, on s'est peu attardé sur ce qu'en dit la théologie scolastique (par exemple les chapitres qui la concernent dans le *Verbum abbreviatum* de Pierre le Chantre) pour insister davantage sur la théologie monastique. On peut estimer en effet que c'est elle qui parle de l'humilité dans les termes les plus justes, car elle cherche moins la rigueur logique qu'elle ne s'interroge sur les manifestations de la grâce, et l'humilité en est une. C'est elle qui, pour cette raison, parvient le mieux à surmonter le paradoxe de l'humilité et pressent le mieux son lien avec l'humiliation, en particulier sous la plume des auteurs cisterciens, puis, évidemment, franciscains : des uns aux autres, il y a, dans beaucoup de domaine, une surprenante continuité en même temps qu'une rupture radicale.

La définition que saint Bernard donne de l'humilité dans le *De gradibus humilitatis et superbiae* est qu'elle est la vertu par laquelle l'homme, dans une vraie connaissance de soi-même, devient vil à ses propres yeux :

*Humilitas est virtus, qua homo verissima sui cognitione sibi ipsi vilescit.*

L'humilité est la vertu par laquelle l'homme devient vil à ses propres yeux par la connaissance la plus vraie de soi-même.

Définition entièrement différente de celle que donnera au siècle suivant Thomas d'Aquin qui fonde l'humilité sur la comparaison et l'évaluation relative :

*Humilitas est virtus qua quis, considerans suum defectum, tenet se in infimis, secundum modum suum.*

L'humilité est une vertu par laquelle chacun, en considérant sa propre imperfection, juge qu'il est parmi les derniers, selon son ordre.

Pour Bernard de Clairvaux, l'humilité est une valeur absolue. Elle se définit par le superlatif, non par le comparatif : par la parfaitement vraie connaissance de soi (*verissima sui cognitione*) l'homme prend conscience de sa misère. L'humilité est d'abord une attitude face à Dieu. C'est parce qu'il a conscience de sa misère devant Dieu que l'homme peut être humble devant ses frères. L'humilité est d'une part la voie de la charité, car connaître sa propre misère induit à la compassion envers autrui, d'autre part la voie de la contemplation, car la purification qui naît de l'exacte et douloureuse connaissance de soi élimine toutes les scories des illusions flatteuses.

Mais le lien entre l'humilité et l'humiliation apparaît moins dans ce traité que dans la méditation qui se poursuit, avec les digressions et les méandres qui caractérisent cet ouvrage, du sermon 34 au sermon 42 des *Sermons sur le Cantique*. On s'est efforcé d'en donner une analyse au terme de laquelle on s'est attardé sur la distinction qu'opère le sermon 42 entre deux formes d'humilité. La première brûle du feu de l'amour et est le fruit de la charité. La seconde est froide et est le

fruit de la vérité, qui nous fait découvrir notre nullité et notre misère (on reconnaît comme un écho anticipé de la définition de saint Thomas d'Aquin). Nous la subissons, alors que nous vivons la première comme un élan d'amour et d'oubli de soi qui porte vers Dieu. Cette humilité-là, l'humilité brûlante née de l'amour, ne se distingue pas de la charité. L'une et l'autre sont oubli de soi-même :

*Propterea dixi hanc voluntariae humilitatis speciem non redargutione veritatis, sed caritatis intra nos infusione creari.*

C'est pourquoi j'ai dit que cette sorte d'humilité volontaire n'est pas produite en nous par la vérité qui nous démasque, mais par la charité qui se répand en nous.

L'humilité qui accepte la réprimande évite ainsi l'humiliation. Et Bernard oppose l'humiliation acceptée, qui, loin d'être humiliante, se métamorphose en glorieuse vertu d'humilité, à l'humiliation subie sans le profit de cette conversion : *Quanti humiliantur, qui humiles non sunt !*, « Combien sont humiliés sans être humbles ! ». Au contraire, *Est autem humilis qui humiliationem convertit in humilitatem*, « c'est l'humble qui transforme l'humiliation en humilité ».

Mais l'humiliation dont il parle est l'humiliation profitable, celle qui est infligée par Dieu dans sa bienveillance pour ramener l'homme à l'humilité. La véritable humiliation, la seule qui mérite à nos yeux ce nom, est l'humiliation malveillante qui vise à dégrader. Que cette humiliation-là puisse être source de sainteté, c'est ce que ne cessent de répéter et de montrer les vies des martyrs. Mais c'est ce qui apparaît plus encore lorsque la souffrance passe à l'arrière-plan et que l'humiliation, loin d'en être l'assaisonnement, est la seule souffrance.

Cette souffrance sanctificatrice de l'humiliation, on la trouve chez Bernard lui-même. On la trouve plus encore chez François d'Assise. On la trouve aussi dans des récits, généralement d'inspiration cistercienne, qui ont été les premiers que le cours a examinés.

Chez saint Bernard lui-même, de façon très significative, le développement le plus remarquable sur l'humiliation chrétienne ne se trouve pas dans le prolongement des considérations qui viennent d'être rappelées, mais dans une lettre où Bernard compare l'inversion des valeurs chrétiennes au regard de celles du monde qui fait de ceux qui s'y conforment un objet de risée pour le monde à la posture inversée du jongleur qui marche sur les mains et qui est lui aussi méprisé et raillé. Cette lettre à Ogier du Mont Saint-Éloi, à laquelle Dom Jean Leclercq avait consacré il y a longtemps un très bel article, je ne l'ai pas commentée à nouveau, car je l'avais déjà étudiée dans un cours du Collège de France il y a une douzaine d'années et l'essentiel de cette étude a été repris dans *Poésie et conversion au Moyen Âge*. Je n'ai pu toutefois éviter d'en rappeler rapidement la teneur et l'esprit, car nous devons les retrouver dans les récits de l'humiliation du fou de Dieu, abordés à la fin du cours de cette année et dont la lecture se poursuivra au début de celui de l'an prochain. L'inversion des valeurs est figurée dans la lettre de Bernard par le jongleur qui marche sur les mains, cette inversion des valeurs qui fait que la sagesse de Dieu est folie aux yeux du monde et la sagesse du monde folie aux yeux de Dieu, et dont la conséquence inévitable est qu'il est dangereux et inquiétant d'être approuvé par le monde et que les sages aux yeux de Dieu, passant pour fous aux yeux du monde, sont humiliés par lui.

On mesure combien l'esprit de ce passage est proche de ce que seront l'esprit et le comportement de François d'Assise. François, qui, ne voulant rien garder de la fortune qui lui vient de son père, ne se contente pas de renoncer à tous ses biens,

mais, en présence de l'évêque, se dépouille de tous ses vêtements, « sans même conserver ses caleçons », et s'offre nu à la risée de ses concitoyens, épisode qui, dans le récit qu'en fait la *Vita prima* de Thomas de Celano, est précédé du titre : « Mépris de la honte ». François, si proche du jongleur : humble poète dans sa langue natale, et qui aime aussi chanter, et chanter en français, à la manière des jongleurs. François, si attaché à l'humilité qu'il voudrait rester un laïc tout en manifestant en toute circonstance son immense respect du sacerdoce, et qu'il s'appelle lui-même et veut que ses compagnons s'appellent « mineurs », ce qui sera le nom de leur ordre. François aussi, et surtout, dont le rêve d'humilité va jusqu'à l'éloge fiévreux et, si l'on peut risquer cet oxymore, jusqu'à l'exaltation de l'humiliation.

Ce que signifie pour saint François le lien entre l'humilité et l'humiliation, on a tenté d'en donner une idée à travers deux textes, l'un et l'autre extrêmement connus.

Le premier est le *Commerce sacré de saint François avec Dame Pauvreté*. On y voit que la véritable humilité choisit la voie de la pauvreté parce que la pauvreté va de pair avec l'humiliation. S'adressant à Dame Pauvreté, les frères rappellent qu'elle a accompagné le Christ dans sa passion : « Si tu n'avais pas été avec lui, il n'aurait jamais pu être ainsi méprisé par tous. » Le critère de la pauvreté, c'est l'humiliation, puisque c'est à l'humiliation du Christ que l'on peut reconnaître que la pauvreté l'accompagnait fidèlement. La nudité est la marque commune de l'une et de l'autre. Rien d'étonnant si Pauvreté déclare dans sa réponse au discours des frères que sa sœur est Persécution.

Dans le second, beaucoup plus personnel et, selon les spécialistes, authentique, c'est-à-dire dicté dans sa version d'origine par le saint lui-même, on voit François chercher dans l'exacerbation de l'humiliation, non seulement l'humilité, mais « la vraie joie ». C'est son titre, *De vera laetitia*, dans le manuscrit qui l'a conservé avant qu'il soit intégré à d'autres recueils franciscains. Ce texte daterait du début des années 1220, au moment où l'ordre, en pleine expansion, commence à fonctionner sur le modèle monastique. François y dit que la vraie joie ne serait pas de voir l'ordre remporter les succès les plus éclatants, attirer à lui maîtres des universités, prélats et rois, convertir tous les infidèles. Non, la vraie joie serait pour François de frapper par une nuit d'hiver, trempé et glacé, à la porte de la Portioncule – son propre monastère, le lieu d'où son mouvement est parti – et d'être brutalement et grossièrement éconduit par le portier : « Va-t-en : tu n'es qu'un simple et un illettré (*idiota*). Nous n'avons pas besoin de toi. »

Ce court texte est d'une telle richesse qu'il n'y a pas de place dans ce résumé pour l'analyse à laquelle il a donné lieu dans le cours. Cette sorte de rêverie gratifiante inversée manifeste à la fois obscurément et fortement le malaise de François face à l'infléchissement de l'ordre, sa difficulté à y trouver sa place, sa nostalgie des circonstances de sa conversion et le rôle, confirmé par son testament, qu'y ont joué les lépreux. La leçon est que la vraie joie naît de l'échec et de l'humiliation acceptés.

La recherche, parfois extrême et exaltée, de la mortification et de l'ascèse est une constante du sentiment religieux au Moyen Âge. Aux yeux de François d'Assise, la plus grande des mortifications est à l'évidence l'humiliation. Et il va droit à la plus douloureuse de toutes, celle infligée par ceux-là mêmes qui sont supposés éprouver pour vous de la considération, vous honorer, voire vous révéler. C'est le regard de l'autre qui transforme l'humilité en humiliation. Le cours allait bientôt le vérifier en comparant des récits presque identiques, mais que distingue le jeu des regards, en particulier ceux qui tournent autour de l'humiliation du fou.

Mais auparavant, et après ces préliminaires dont la longueur se justifiait par le fait que ce cours doit se développer sur deux ans, on a tenté de montrer pourquoi c'est à travers des récits que l'on saisit le mieux l'humiliation. Pourquoi la représentation littéraire de l'humiliation est plus saisissante, mais aussi plus éclairante que toute analyse abstraite, et le récit de l'humiliation pire que sa réalité.

On a donc commencé l'examen de ces récits de l'humiliation par ceux qui touchent à l'humiliation du fou, en distinguant le fou d'amour du fou de Dieu et – ce qui est plus difficile et n'est pas toujours pertinent – le fou simulateur du fou inconscient. Un rappel rapide des exemples canoniques – Tristan, Yvain, Lancelot, le Roland de l'Arioste – a permis de fixer le cadre et d'en venir aux œuvres qui peignent le fou d'amour et le fou de Dieu de façon si proche que l'analyse en est facilitée et frappantes les conclusions qui s'en dégagent : Amadas et Ydoine, Robert le Diable, et le conte pieux du fou de Dieu dans ses différentes variantes (*exemplum* latin, *D'un escommenié* de Gautier de Coincy et le dixième conte de la *Vie des pères*, *Des .III. envoisiez clers qui se convertirent per un cimetière*, désigné depuis Gaston Paris sous le titre de *Fou*). Le cours a pris fin sans que la matière de ces textes ait été épuisée.

Celui de l'année prochaine sera donc consacré à la lecture de récits de l'humiliation dans des domaines divers : humiliation du chevalier, humiliation du pauvre ou du malade, humiliation sociale et humiliation liée à l'exercice du pouvoir, humiliation par l'exercice de la supériorité intellectuelle, humiliation sexuelle.

Neuf heures de cours ont été délocalisées en mars 2011 à l'université de Zurich.

Toutes les heures de cours données à Paris ont été diffusées par France-Culture dans le cadre de l'émission « Éloge du savoir » et peuvent être téléchargées sur le site du Collège de France.

#### SÉMINAIRE

Le séminaire, en relation avec le cours, a accueilli les invités suivants. Le 12 janvier 2011, M. André Vauchez, professeur émérite à l'université Paris X, ancien directeur de l'École française de Rome, membre de l'Institut : « Humilité et refus du pouvoir chez saint François d'Assise et dans la spiritualité franciscaine (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles) ». Le 19 janvier, M<sup>me</sup> Claude Gauvard, professeur émérite à l'université Paris I (IUF) : « L'humiliation et la pratique judiciaire aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles ». Le 26 janvier, M<sup>me</sup> Claudine Haroche, directeur de recherche au CNRS : « Des humiliations ritualisées sous l'Ancien Régime aux humiliations diffuses dans l'individualisme contemporain ». Le 2 février, M. Philippe Haugeard, maître de conférences habilité à l'université de Haute Alsace : « L'abaissement des grands par la condition de vilain dans quelques textes des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles ». Le 9 février, M<sup>me</sup> Odile Bombarde, maître de conférences au Collège de France : « Quelques aspects d'une fonction de l'humiliation dans la poésie moderne (Baudelaire, Joue) ». Toutes ces interventions ont été diffusées sur la radio web de France Culture « Culture académie » et sont téléchargeables sur le site du Collège de France.

## ACTIVITÉS DU PROFESSEUR

(juillet 2009-juin 2011<sup>2</sup>)

## Publications

### *Ouvrage en collaboration*

René d'Anjou, *Le Mortifiement de Vaine Plaisance*. Préface de Michel Zink (« Tribulations d'un cœur mondain », p. 9-45). Traduction de Isabelle Fabre, Paris, PUF, Collection Sources, 2009.

### *Direction d'ouvrage collectif*

Zink M. (dir.), avec la collaboration d'Odile Bombarde, *Livres anciens, lectures vivantes. Ce qui passe et ce qui demeure*. Actes du colloque de la Fondation Études littéraires de la France médiévale – Association Balzan 2007, Collège de France et Académie des inscriptions et belles-lettres, 1<sup>er</sup> -3 avril 2009, Paris, Odile Jacob, 2010, 350 p. (Introduction, « Le bénéfice de l'âge », p. 7-19).

### *Articles*

Zink M., « Des héros fictifs pour modèle », dans *Historia*, 119, mai-juin 2009, *Les chevaliers*, p. 8-10.

Zink M., « Michel Stanesco », dans *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 52, 2009, p. 217-218.

Zink M., « Le remploi, marque du temps perdu et du temps retrouvé », dans *Remploi, citation, plagiat (X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*. Études réunies par Pierre Toubert et Pierre Moret, Madrid, Casa de Velázquez, 2009, p. 1-8.

Zink M., « Troubadours en chemin » et « Mot de clôture », dans *Espaces et mondes au Moyen Âge*. Actes du colloque international tenu à Bucarest les 17-18 octobre 2008, Éditions de l'université de Bucarest, 2009, p. 17-23 et p. 468-470.

Zink M., « Pour présenter la nouvelle traduction du "Paradis" lue par Denis Lavant le 18 mars 2008 », dans *Dante. Rivista internazionale di studi sur Dante Alighieri*, VI, 2009, p. 97-99.

Zink M., Résumé du cours (« *Non pedum passibus, sed desiderii quaeritur Deus* [saint Bernard]. Que cherchaient les quêteurs du Graal ? ») et du séminaire donnés au Collège de France en 2008-2009, dans *Cours et travaux du Collège de France. Résumés 2008-2009. Annuaire 109<sup>e</sup> année*, Paris, Collège de France, 2010, p. 843-862.

Zink M., « Henri Pourrat et la vérité des contes », dans *Cahiers Henri Pourrat*, 24, 2010, Actes du cinquantenaire de la mort de l'écrivain I, p. 157-173.

Zink M., Préface à *Les Jeux Floraux au XX<sup>e</sup> siècle*, sous la direction de Georges Mailhos, Paul Féron et Pierre-Louis Boyer, Toulouse, Éditions toulousaines de l'ingénieur, 2010, p. 5-6.

Zink M., « Le lieu de la poésie » dans *Yves Bonnefoy, Cahier de L'Herne* dirigé par Odile Bombarde et Jean-Paul Avice, Paris, 2010, p. 279-280.

---

2. Le cours n'ayant pas eu lieu en 2009-2010, aucun compte rendu des activités du professeur et de la chaire pour cette année n'a été publié.

Zink M., « Avant-propos » à *Le Mai 68 des historiens, entre identités narratives et histoire orale*, sous la direction d'Agnès Callu, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2010, p. 13-14.

Zink M., « Romania : la naissance de la philologie romane en France », dans *Tra ecdotica et compartistica : le riviste e la fondazione della filologia romanza*. Atti des convegno annuale della scuola di dottorato europea in filologia romanza, Siena, 3-4 ottobre 2006, a cura di Maria Luisa Meneghetti e Roberto Tagliani, Florence, Edizioni del Galluzzo, 2009, p. 3-14.

Zink M., « Citoyen, républicain, laïque », dans *Commentaire*, 130, été 2010, p. 489.

Zink M., « L'art littéraire de saint Bernard. Une esthétique de la conversion », dans *L'actualité de saint Bernard*. Colloque des 20 et 21 novembre 2009, éd. Antoine Guggenheim et André-Marie Ponnou-Delaffon, Paris, Collège des Bernardins, 2010, p. 197-211.

Zink M., « Sur le sermon du Palmier », dans *L'arbre au Moyen Âge*, dir. Valérie Fasseur, Danièle James-Raoul et Jean-René Valette, Paris, PUPS, 2010, p. 67-72.

Zink M., Entretien avec Régis Debray, dans Régis Debray, *Entretiens d'un été. Proposés par Dominique Rousse*, Paris, Desclée de Brouwer-France Culture, 2010, p. 15-27.

Zink M., « La ville sensuelle en poésie », dans *Pavillon France*, Shanghai Expo 2010, p. 102-103.

Zink M., « Conclusion », dans *L'imaginaire de la parenté dans les romans arthuriens (XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, éd. Martin Aurell et Catalina Girbea, Turnhout, Brepols, 2010, p. 231-235.

Zink M., « Henri Pourrat et l'enfance », dans *Cahiers Henri Pourrat 25. II<sup>e</sup> Rencontres internationales de Clermont-Ferrand (15-17 mai 2009)*. Édition établie et présentée par Claude Dalet, Société des amis d'Henri Pourrat, 2011, p. 167-180.

Zink M., « La Chanson de la croisade albigeoise. Une épopée du drame cathare », dans *Balade en Midi-Pyrénées. Sur les pas des écrivains*, sous la direction de Pierre Nouilhan, Paris, Éditions Alexandrines, 2011, p. 75-83.

Zink M., « Bacheix' Bilder. Der Algerienkrieg in Kindheitsfragmenten », dans *Latenz. Blinde Passagiere in den Geisteswissenschaften*. Ed. Hans Ulrich Gumbrecht et Florian Klingler, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, p. 191-194.

### Comptes rendus

Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique*, t. V (sermons 69-86), éd. J. Leclercq, trad., introduction et notes P. Verdeyen et R. Fassetta, préface de M. Zink, dans *Académie des inscriptions et belles-lettres. Comptes rendus des séances de l'année 2007, novembre-décembre*, Paris, De Boccard, 2007 (parution 2010), p. 1944-1946.

Fanni Bogdanow (éd.), *La Quête du Saint Graal. Roman en prose du XIII<sup>e</sup> siècle*, dans *Académie des inscriptions et belles-lettres. Comptes rendus des séances de l'année 2008, novembre-décembre*, Paris, De Boccard, 2008 (parution 2010), p. 260-262.

*La place de la musique dans la culture médiévale*, éd. Monique Cazeaux et Olivier Cullin, dans *Académie des inscriptions et belles-lettres. Comptes rendus des séances de l'année 2008, novembre-décembre*, Paris, De Boccard, 2008 (parution 2010), p. 262-263.

Michel Houellebecq, *La carte et le territoire* ; Paul Bourget, *Le disciple*, éd. Antoine Compagnon, dans *Commentaire*, 132, Hiver 2010-2011, p. 1066-1067.

### Participation à des colloques

28-30 septembre 2009, université de Bonn. XXXI. *Romanistentag : Legenden der Berufung*. Communication : « Le récit de vocation au Moyen Âge. Parole et silence. ».

2-3 octobre 2009, New York, Columbia University. Colloque : *Romanic Review: 1910-2010. The Return to History and the Future of Romance Studies*. Communication : « Le Collège de France et la philologie romane ».

5-8 novembre 2009, Venise, Deutsches Studienzentrum in Venedig. Colloque : *Europe and the Mediterranean World, 500-1500*. Communication : « Raison et sentiment dans le *Livre du Gentil et des trois Sages* de Raymond Lulle ».

12-13 novembre 2009, Berne, Zentrum Paul Klee. Colloque d'automne de l'Académie suisse des sciences humaines et sociales : *Les enjeux du plurilinguisme pour la construction et la circulation des savoirs*. Mehrsprachigkeit in Wissensproduktion und Wissenstransfer. Participation à la table ronde finale.

20-21 novembre 2009, Paris, Collège des Bernardins, colloque : *L'actualité de saint Bernard*. Communication : « L'art littéraire de saint Bernard : une esthétique de la conversion ».

14 mai 2010, Villa Lagarina, Palazzo Guerrieri-Gonzaga, journée d'étude organisée par Anna Maria Babbi et Michel Zink, *Écrire dans la langue de l'autre*. « Ouverture » et communication : « Raimbaut de Vaqueiras. La poésie comme langue de l'autre ».

17 mai 2010, Paris, Fondation Hugot du Collège de France. Journée d'étude organisée par Roger Chartier, Antoine Compagnon et Michel Zink : *Édition, traduction : Montaigne, Shakespeare*.

31 mai-5 juin 2010. Tourtour, Fondation des Treilles. Colloque : *Georges Duby, portrait de l'historien en ses archives*. Répondant au rapport de Jacques Dalarun, « Recours aux sources et mise en intrigue. À propos de l'histoire des femmes. Enquête sur les dossiers et manuscrits de *Le chevalier, la femme et le prêtre* ».

24 septembre 2010, Paris, Académie des sciences morales et politiques. Colloque : *La vengeance*. Ouverture du colloque.

15 octobre 2010, université de Reims. Colloque : *Proust et le Moyen Âge*. Communication : « Le Moyen Âge de Proust : une mémoire volontaire ».

21 octobre 2010, université de Lausanne. Colloque : *Le savant dans les lettres*. Conférence inaugurale : « Un médiéviste dans les bois du roman ».

2-4 février 2011, université de Rome « La Sapienza ». Colloque : *Fra autore e lettore : la filologia romanza nel XXI secolo fra l'Europa e il mondo*. Communication : « Le triomphe du texte et la disparition du lecteur ».

17-18 mars 2011, Château de Pau, université de Pau et des Pays de l'Adour-université Michel de Montaigne Bordeaux 3. Colloque : *Les écoles de pensée du XII<sup>e</sup> siècle et la littérature romane (oc et ôïl)*. Communication : « Maurice de Sully et le Graal ».

20-21 juin 2011, université de Florence. Colloque : *Medioevo e Modernità nella Letteratura Francese. Moyen Âge et Modernité dans la Littérature française*. Communication : « Anatole France et moi ».

23-24 juin 2011, Paris, Fondation Singer-Polignac. Colloque : *Prédication et performance (XII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*. Ouverture et introduction.

## Conférences

Paris, Collège de France, conférence d'accueil des élèves de l'ENS, « Étudier la littérature aujourd'hui » (16 septembre 2009). – Paris, association des parents d'élèves de l'école La Providence, « Pour que nos enfants aiment lire » (8 octobre 2009). – Conférences du Collège de France en Tunisie. Tunis, université de la Manouba, « De Rutebeuf à Villon, une poésie de l'indigence » (19 octobre 2009). – Conférences du Collège de France en Tunisie. Tunis, Bibliothèque nationale de Tunisie, « Les troubadours : une naissance de la poésie européenne » (20 octobre 2009). – Université de Vérone, « La littérature du Moyen Âge en France dans



l'enseignement et la vie intellectuelle » (10 novembre 2009). – Florence, Palazzo Strozzi, présentation de la correspondance Gaston Paris-Joseph Bédier, SISMELE, 2009 (11 novembre 2009). – Angers, Bibliothèque municipale, « *Le Mortifiement de Vaine Plaisance* de René d'Anjou » (14 novembre 2009). – Paris, Collège de France, « Henri Pourrat et la vérité des contes » (25 novembre 2009). – Sceaux, collège universitaire Jean Fournier, « Les troubadours, une naissance de la poésie et de l'amour » (15 décembre 2009). – Bordeaux, université de Bordeaux III, « Corps visible, corps caché dans la poésie des troubadours » (28 janvier 2010) – Verrières-le-Buisson, association Les Mardis de Verrières, « *La Chanson de Roland* » (2 février 2010). – Montpellier, L'agora des savoirs, « La naissance des littératures romanes au Moyen Âge » (7 avril 2010). – Shanghai, pavillon français de l'exposition internationale, journée de la France, « La ville sensuelle en poésie » (21 juin 2010). – Paris, lycée Saint-Louis-de-Gonzague, « Les livres, les enfants et nous » (12 octobre 2010). – Versailles, université inter-âges, « Le roman des troubadours » (13 octobre 2010). – Paris, Sciences Po, formation continue, amphis 21, « L'amour est l'histoire d'un poème. Les troubadours et leurs légendes » (19 octobre 2010). – Paris, Collège des Bernardins, « Littérature et conversion au Moyen Âge » (15 et 22 novembre 2010). – Versailles, Académie de Versailles et de l'Île-de-France, « Le rôle des académies » (20 novembre 2010). – Tours, bibliothèque municipale, « Naissance des littératures romanes au Moyen Âge » (18 décembre 2010). – Paris, 5<sup>ème</sup> Salon du livre des sciences humaines, « Ce qui passe et ce qui demeure. Livres anciens, lectures vivantes » (6 février 2011). – Bucarest, Académie roumaine, « Situation des études médiévales » (17 mai 2011). – Université de Bucarest, « Humilité et humiliation dans la littérature médiévale » (17 mai 2011).

## Distinctions

Le professeur a été élu membre correspondant étranger de l'Académie autrichienne des sciences le 12 avril 2011 et fait docteur honoris causa de l'université de Bucarest le 18 mai 2011.

Il a été promu officier de la Légion d'honneur (décret du 22 avril 2011).

## ACTIVITÉS DES COLLABORATEURS

### Odile Bombarde, maître de conférences

#### Publications

Bombarde O., « Palimpseste et souvenir-écran dans *Sylvie* : la noyade du petit Parisien », *Littérature (Nerval)*, n° 158, juin 2010, p. 47-62.

Bombarde O., « Avant-propos », dans *Cahier Bonnefoy*, Paris, Éditions de l'Herne, 2010, p. 9-10.

Bombarde O., « Avant-propos » à Yves Bonnefoy, *Pensées d'étoffe ou d'argile*, Paris, Éditions de l'Herne, 2010, p. 5-14.

Bombarde O., « Avant-propos » à Yves Bonnefoy, *Genève*, 1993, Paris, Éditions de l'Herne, 2010, p. 5-14.

Bombarde O., « Devenir peintre » dans Boncenne E. (éd.), *Philippe Roman*, Paris, Gourcuff, 2010, p. 1-10.

Bombarde O., « Avant-propos » et « L'empathie à l'œuvre », dans Labarthe P. et Bombarde O. (éd.), *Yves Bonnefoy. Écrits récents (2000-2009)*, Paris, Honoré Champion, 2011, p. 7-10 et p. 145-156.

### Conférences

« Empathie, identification, transfert », Colloque *Yves Bonnefoy. Écrits récents (2000-2009)*, université de Zurich (14-16 octobre 2009).

« Quelques aspects d'une fonction de l'humiliation dans la poésie moderne (Baudelaire, Joue) », séminaire du Pr Michel Zink au Collège de France, 3 février 2011.

### Édition

Direction avec Jean-Paul Avice, du *Cahier Bonnefoy*, Paris, Éditions de l'Herne, 2010, 328 p.

Édition, avec Patrick Labarthe de *Yves Bonnefoy. Écrits récents (2000-2009)*, actes du colloque de Zurich (9-11 oct. 2009), Paris, Honoré Champion, 2011, 470 p.

Collaboration à *Moyen Âge et Renaissance au Collège de France*, sous la direction de Pierre Toubert et Michel Zink, avec la collaboration d'Odile Bombarde, Paris, Fayard, 2009, 665 p.

Collaboration à *Livres anciens, lectures vivantes. Ce qui passe et ce qui demeure*, sous la direction de Michel Zink, avec la collaboration d'Odile Bombarde. Actes du colloque de la Fondation Études littéraires de la France médiévale – Association Balzan 2007, Paris, Odile Jacob, 2010, 350 p.

## Catherine Fabre, maître de conférences

### Publications

#### Ouvrages

Participe à l'édition intégrale et critique des *Lettres de Madame de Maintenon*, chez Honoré Champion. Préface de M. Marc Fumaroli.

Cette édition est préparée par une équipe franco-néerlandaise composée de 6 chercheurs :

Vol I, années 1650-1689, comporte 671 lettres, paru en 2009 ;

Vol II, années 1690-1697, comporte 822 lettres, paru en 2010 ;

Vol III, années 1698-1706, comporte 817 lettres, paru en 2011 ;

Vol IV, années 1707-1710, comporte 752 lettres, paru en 2011 ;

Vol V, années 1711-1713, comporte 515 lettres, à paraître ;

Vol VI, années 1714-1719, à paraître ;

Vol VII, il comportera les lettres non datées, l'index des noms de personnes et de lieux, l'index thématique et l'index des incipit, à paraître.

En préparation :

L'édition des *Récits de voyages* du comte de Caylus, chez Alain Baudry.

L'édition de la *Vie du comte de Plélo* de Charles de La Vieuville, chez Alain Baudry.

#### Article

Avec Leroy P.-E., « Madame de La Tour, la générosité en société et le tempérament français », *Commentaire*, n° 132, 2011, p. 1047.

**Federico Saviotti, ATER** (mai 2010-juin 2011)*Publications*

## Articles

Saviotti F., « Fragments d'un discours amoureux : les Vers d'Amours de Nevelot Amion, entre lyrique et moralisme », dans *La chanson de langue d'oïl, l'art des trouvères. Formes/Registres/Genres*. Actes des Secondes rencontres valenciennes (sous presse).

Saviotti F., « Precisazioni per una rilettura di BNF, fr. 25566 (canzoniere francese W) », dans *Medioevo Romano*, 35/2, 2011 (sous presse).

Saviotti F., « L'oc et l'oïl », dans Galderisi C. (dir.), « *Transmédié* ». *Translations médiévales : cinq siècles de traductions en français, X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle* (sous presse).

## Fiches

(Pseudo-) Robert de Boron ; *Roman de Merlin en prose* ; Bernart de Ventadorn ; *Ab joi mou lo vers e-l comens* ; Richard Cœur de Lion ; *Ja nus homs pris ne dira sa raison* ; *Épître farcie de Saint Étienne* ; *Évangile de Gamaliel* ; *Quinze signes de la fin du monde* ; dans Galderisi C. (dir.) « *Transmédié* ». *Translations médiévales : cinq siècles de traductions en français, X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle* (sous presse).

## Comptes-rendus

Rosanna Brusegan (éd.), *Adam de la Halle. Teatro. La commedia di Robin e Marion*, La Pergola, Venezia, Marsilio, 2004, dans *Il Confronto Letterario*, 63, 2010, p. 179-183.

« *INTAVULARE* ». *Tavole di canzonieri romanzi. I. Canzonieri provenzali (serie coordinata da A. Ferrari)*, 10, *Biblioteca de Catalunya Sg (146)*, a cura di Simone Ventura, Modena, Mucchi, 2006, dans *Medioevo Romano*, 35/1, 2011 (sous presse).

*Colloques*

28 mai 2010, université de Valenciennes et du Hainaut-Cambrésis. Secondes rencontres valenciennes sur *La chanson de langue d'oïl, l'art des trouvères. Formes/Registres/Genres*. Communication : « Fragments d'un discours amoureux : les Vers d'Amours de Nevelot Amion ».

24 février 2011, Collège de France. Séminaire des littéraires du Collège de France, Paris. Communication : « À la recherche d'Adam : tradition et fortune d'un motif et d'un texte au Moyen Âge ».

*Collaborations à des projets scientifiques internationaux*

À partir de janvier 2010. *Concordanze diacroniche dell'« Orlando Furioso »* (dir. prof. Cesare Segre), Centro di Ricerca su Testi e Tradizioni Testuali (TETRAT) de l'Istituto Universitario di Studi Superiori (IUSS) de Pavia.

Mars-Avril 2011. « *Transmédié* ». *Translations médiévales : cinq siècles de traductions en français, X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle* (dir. prof. Claudio Galderisi).

