

Littératures de la France médiévale

M. Michel ZINK, professeur

Le titre du cours de cette année était libellé de la façon suivante : Poésie et conversion. I. Peut-il y avoir une littérature profane au Moyen Age ? II. Les poètes médiévaux et l'examen de la conscience.

L'ampleur du thème choisi n'a pas permis d'en conduire l'étude jusqu'à son terme. La question posée en première partie était de savoir si le Moyen Age peut concevoir et produire un domaine des lettres séparé du monde de la foi ou si, au contraire, les catégories modernes, et elles seules, isolent un domaine qu'elles décrètent profane, et dont elles décrètent en même temps qu'il a seul en charge la spécificité du domaine littéraire. Cette question devait être traitée de deux points de vue très différents : 1) La légitimité des belles-lettres au regard des exigences du salut dans un monde chrétien — approche classique et problème considérable. 2) Inspiration poétique et inspiration de l'Esprit, ou le poète et le prophète : ce parallèle dangereux, et qui prête à toutes les facilités, s'impose pourtant, car il est présent dans de nombreux textes médiévaux, et en particulier chez les poètes français. Seul le premier point a été traité. Le second sera repris dans le cours donné en 1998-1999.

Quant à la seconde partie du cours — les poètes médiévaux et l'examen de la conscience —, elle a été traitée à l'université de Saint-Jacques de Compostelle dans le cadre de la délocalisation des enseignements du Collège de France.

La question « Peut-il y avoir une littérature profane au Moyen Age ? » paraît naïvement provocante. C'est l'évidence, il existe une littérature profane au Moyen Age. C'est l'évidence également, la question de la légitimité d'une telle littérature se pose au Moyen Age. C'est l'évidence enfin, le Moyen Age cherche un équilibre entre la tradition des belles-lettres et le modèle proposé par l'Écriture sainte.

Pourtant, mise en relation avec le thème général « poésie et conversion », cette question à elle seule fait peser sur la philologie, l'histoire littéraire, la critique littéraire, l'anthropologie historique le soupçon d'avoir parfois été victimes de préjugés et d'illusions dans le regard qu'elles posent sur la littérature médiévale.

L'un de ces préjugés est que des textes gouvernés par des intentions édifiantes ou apologétiques manquent à cette sorte de gratuité où l'époque contemporaine (mais elle seulement) voit la marque de l'œuvre littéraire. L'une de ces illusions est que la clé d'une époque est dans sa préhistoire inaccessible, comme a essayé de le montrer en 1995 la leçon inaugurale de la chaire, et que, dans le cas qui nous occupe, le sens des œuvres littéraires médiévales est à chercher dans un substrat mythologique ou dans des représentations du monde étrangers au christianisme et antérieurs à la christianisation. La conviction que le domaine du religieux comme celui de l'art peuvent être réduits à des données qui leur sont étrangères n'a pas totalement disparu.

Les disciplines historiques et philologiques ont parfois tendu, sinon à minimiser, du moins à déplacer ou à réduire les préoccupations spirituelles constantes et explicites de la littérature médiévale et à faire peu de cas de la masse énorme que constitue à cette époque la littérature spécifiquement religieuse pour isoler artificiellement une part réputée profane de cette littérature. Cette démarche sélectionne soit des textes ou des genres littéraires supposés exempts de préoccupations religieuses, soit, là où ces préoccupations ne peuvent être ignorées, des éléments qui leur sont étrangers : questions de narratologie et d'art littéraire, résidus supposés d'une culture populaire ou d'une mythologie antérieures au — ou indépendantes du christianisme ; elle fait des uns et des autres son objet d'études privilégié. Le reste, la masse énorme des textes religieux, serait du second choix et pourrait être ignoré sans grand inconvénient. S'agissant des œuvres sélectionnées elles-mêmes, le fréquent enrobage religieux, ne serait qu'une gangue sans intérêt. Tel philologue de la fin du siècle dernier (E. Schwan, « La vie des anciens pères », *Romania* 13, 1884, p. 255) commente en ces termes la première série de contes de la *Vie des Pères* : « Les contes sont bien racontés, sans excès de piété ». La première qualité de ces contes pieux serait donc de ne pas l'être trop. Ailleurs, on décrète que telle œuvre est « profane » et que du coup les éléments religieux qui y sont présents, même explicites et appuyés, ne sauraient être décisifs pour son interprétation. La culture médiévale est-elle si peu cohérente ? L'aspiration à la *conversion* ne s'y affiche-t-elle pas comme justification première de la poésie ?

Le point de départ de la réflexion sur le thème « poésie et conversion » a donc été de prendre au mot et de prendre au sérieux les textes médiévaux dans leur relation au spirituel, c'est-à-dire de chercher comment ils se perçoivent eux-mêmes dans cette perspective et comment ils perçoivent leur *littérarité*.

Cette attitude trouvait une justification dans les résultats mêmes du cours et du séminaire de l'année précédente, portant respectivement sur « la mémoire des troubadours » et sur l'œuvre de Guiraut Riquier. Dès lors que l'on s'abstient de juger *a priori* que l'inspiration religieuse qui se fait jour au XIII^e siècle dans la poésie des troubadours est la marque d'un déclin, on constate une tendance et un effort de cette poésie pour intégrer la représentation de l'amour passion — de l'éros — dans la représentation globale de l'amour, dont il est une partie et dont

l'amour divin est la racine. On a suggéré que cet effort est à la source de « l'intellectualisation de la poésie », que l'on constate à la même époque à travers l'espace européen et qui a été si extraordinairement féconde, sinon en France, du moins en Italie. De même que Dante surgissait pour finir à l'horizon du cours de l'an dernier, de même il ne peut que figurer à l'horizon d'une discussion sur la possibilité d'une littérature profane au Moyen Age.

La question de la légitimité des belles-lettres au regard de la foi s'est posée dès l'époque patristique et, de façon récurrente, du Moyen Age à l'époque moderne : de Tertullien qui voit dans les philosophes les « patriarches de l'hérésie » et de Lactance pour qui la poésie classique a des « parfums empoisonnés », comme le rappelle Jean-Yves Tilliette, jusqu'à cet abbé Gaume qui en 1855 demande que le latin et le grec ne soient étudiés que dans les auteurs chrétiens et qu'on fasse disparaître des programmes d'enseignement les auteurs païens de l'Antiquité (source : Françoise Douay-Soublin).

Cette question s'est posée de multiples façons et pour de multiples raisons : parce que les belles-lettres étaient un produit de la culture païenne latine et grecque, et à ce titre suspectes et dévaluées ; parce que le texte biblique, venu d'une civilisation très différente du monde grec et romain, ne répondait pas aux critères esthétiques et intellectuels de cette culture et paraissait donc en nier les valeurs ; parce que le message du Christ s'adresse aux humbles et que le savoir paraît ne servir à rien, voire être un obstacle, pour le Royaume (Matth. 11, 25) ; parce que la poésie ne peut être considérée en soi comme un langage du sacré et un médium de la vérité par le christianisme, contrairement à ce qu'elle est dans certaines religions et contrairement à l'idée que le paganisme antique se fait du poète inspiré. Mais la question se posait aussi d'une certaine façon, et inversement, parce que la supériorité des lettres païennes (comme de la philosophie, du savoir sur la nature, etc.) était à première vue évidente, écrasante, et donc troublante.

Il n'était pas question, dans le cadre de ce cours, d'entrer dans le détail de ce débat. On s'est contenté de rappeler la position de saint Jérôme, celle de saint Augustin, celle de Cassiodore, le cadre proprement médiéval étant ensuite fixé par Isidore de Séville et Alcuin, avec, dans la perspective qui est la nôtre, une mention particulière pour Bède le Vénérable. Mais on l'a fait en portant un regard neuf et méticuleux, à défaut d'être savant, sur ces textes si connus et en proposant avec d'autres textes des rapprochements moins attendus.

Dès les débuts du christianisme, l'étude de la littérature profane antique avait été conseillée par certains auteurs, comme Origène, saint Basile (dans son *Discours aux jeunes gens*), Lactance lui-même (*Divinae institutiones*), malgré les « parfums empoisonnés », saint Ambroise. Mais c'est, un peu plus tard, sa formulation par saint Jérôme qui marquera par la suite le Moyen Age latin. L'attitude de saint Jérôme, empruntée au judaïsme hellénisé, est d'abord fondée sur l'affirmation de la primauté de la Bible, chronologiquement aussi bien qu'en dignité, et même de son influence sur le savoir antique, mais on va voir qu'il la gauchit

au point de presque l'inverser par instants. L'idée que les livres saints des Juifs sont plus anciens que les ouvrages des poètes et des philosophes grecs et que ceux-ci les ont connus se trouve souvent exprimée, par exemple par Philon et par Flavius Josèphe.

Saint Jérôme lui aussi met en concurrence les deux traditions. Mais la tournure qu'il donne à sa défense de l'Écriture sainte implique un hommage constant aux lettres antiques. Non seulement parce que son *De viris illustribus*, première histoire de la littérature latine chrétienne, reprend le titre de Suétone et que celui de sa lettre 57 à Pammachius « De la meilleure manière de traduire » (*De optimo genere interpretandi*) s'inspire du *De optimo genere oratorum* de Cicéron. L'hommage est aussi dans ses développements eux-mêmes. Deux lettres sont à cet égard particulièrement importantes (et on sait que les lettres de saint Jérôme sont la partie de son œuvre que le Moyen Âge a le plus lue et le plus goûtée), la lettre 53 à saint Paulin de Nole et la lettre 70 à Magnus, « orateur de la ville de Rome ». On en a proposé une lecture attentive.

La longue et complexe lettre 53 a pour objet de montrer qu'on ne peut étudier l'Écriture sainte sans préparation, sans guide, sans connaissances et sans compétence : tout le monde reconnaît que chaque métier exige une compétence particulière et nécessite un apprentissage auprès d'un maître, mais dans le domaine des Écritures, chacun s'estime compétent et chacun se croit capable de dire son avis. Cette idée s'exprime à travers un système d'allusions et de références assez complexe aux lettres profanes, à travers un jeu compliqué de conjonction et d'opposition entre *scripturae* (les Écritures saintes) et *litterae* (les lettres antiques), dans des contextes et par des biais divers. On a tenté de démêler ce jeu et on a mis en évidence les points suivants. La compétence en « science biblique » entend rivaliser avant tout avec la compétence littéraire et apparaît aussi exigeante qu'elle. Citant Horace (une compétence est requise de l'homme de métier mais aucune compétence n'est requise du poète), Jérôme transpose le scandale qu'il dénonce au domaine des études bibliques (une compétence est requise de l'homme de métier mais aucune compétence n'est requise de celui qui étudie le texte sacré), comme si la parenté entre la pratique de la poésie et l'étude de la Bible allait de soi. Les pires parmi ces incompetents qui prétendent parler de l'Écriture sainte sont ceux qui ont une formation littéraire profane et qui font de la littérature à propos du texte sacré ; pour montrer leur erreur, Jérôme inverse soudain la relation entre les lettres profanes et l'Écriture sainte pour comparer cet arbitraire subjectif à celui qui fait chercher un sens chrétien dans des centons d'Homère et de Virgile. La difficulté de l'Écriture sainte, qui impose de ne l'aborder qu'après un apprentissage et sous la conduite d'un guide, saint Jérôme ne sait la rendre sensible que par des comparaisons (certes à son avantage) avec les lettres et le savoir antiques. Dans cet esprit, il s'attache à montrer que chacun des livres de la Bible est supérieur au savoir antique dans l'ordre qui lui correspond :

Tous ces exemples révèlent ainsi combien la relation entre la culture littéraire profane et la culture biblique est aux yeux de saint Jérôme à la fois étroite et

ambiguë, faite autant d'oppositions que de convergences, manifestant certes la supériorité de la Bible, mais une supériorité qui ne peut se faire jour qu'au regard de ce parangon de perfection intellectuelle qu'est la poésie antique. L'effort est pour démontrer que la Bible fait aussi bien que les lettres antiques.

On n'est donc pas étonné de le voir pousser encore plus loin la défense et illustration de la littérature païenne dans la lettre à Magnus qui lui a demandé pourquoi il parsème ses ouvrages d'exemples empruntés à la littérature profane « polluant ainsi la blancheur de l'Église par les souillures des païens ». Il ne répond pas seulement cette fois-là que la Bible peut rivaliser avec succès avec les lettres profanes. Il n'en est plus à soutenir que la Bible a précédé et inspiré les lettres païennes. Il admet qu'elle leur a fait des emprunts et qu'elle entretient avec la sagesse profane un dialogue qui nécessite pour être décrypté (et pour que soit allégoriquement décrypté le sens profond de la sagesse profane) les ressources de la dialectique et de la philosophie.

Il poursuit en observant — remarque qui sera bien souvent reprise au Moyen Age — que saint Paul n'a pas hésité à citer un vers d'Épiménide et un trimètre iambique de Ménandre. Puis il se lance dans le célèbre développement, appelé à un immense succès, qui applique à l'utilisation des lettres profanes par le chrétien les instructions données par le Deutéronome (21, 10-13) pour le traitement de l'esclave captive. On a commenté ce passage illustre en insistant particulièrement sur l'emploi du mot *vernaculus* qui permet, en jouant sur le double sens du mot, de passer de la métaphore de l'esclave né à la maison, cohérente avec l'image de l'esclave captive, à l'invitation à créer une culture propre aux chrétiens, une culture qui soit leur culture « indigène ». On a aussi attiré l'attention sur la glose que Raban Maur fera de ce développement : ce que nous trouvons d'utile dans la culture païenne, *ad nostrum dogma convertimus*. Cette « conversion » en relation avec l'usage de la culture littéraire, Dom Jean Leclercq la commente en ces termes : « Il y a là une véritable conversion, grâce à laquelle ces valeurs culturelles font retour à leur fin réelle. » Ce qui est signifié, en effet, c'est que, comme toute vérité est de Dieu, la part de vérité qui se trouve chez les auteurs païens est de Dieu et lui est restituée lorsque la lecture qui en est faite les tourne et tourne l'esprit du lecteur dans sa direction. Mais ce sont les ouvrages païens qui sont ainsi « convertis » par celui qui les lit dans un esprit chrétien, qui sont retournés vers la vérité qu'ils expriment tout en l'ignorant ; ce n'est pas la pratique de la littérature qui est le médium de la conversion.

A la fin de sa lettre, Jérôme observe que les grands apologétistes, grecs ou latins, parviennent à défendre l'Évangile avec succès précisément parce qu'ils ont une connaissance profonde de la littérature païenne. C'est là une position tout à fait traditionnelle et qui ne suppose pas un amour positif pour cette littérature : il faut connaître son adversaire pour en triompher (ce sera la réponse de Mgr Dupanloup et du pape à l'abbé Gaume). Mais saint Jérôme ajoute que la culture littéraire n'est pas autorisée uniquement dans la mesure où elle permet de lutter contre les païens, et il fait l'éloge de Juvénus. Magnus aurait tort de croire que,

en dehors de la controverse avec les païens, il faut dissimuler son savoir littéraire. Mais Jérôme ne dit pas pourquoi la culture littéraire est une bonne chose en elle-même, et la lettre se termine abruptement sur cette affirmation et sur l'expression assez énigmatique de son soupçon que la méfiance à l'égard des belles-lettres a été soufflée à Magnus par un traître.

On a pu montrer ainsi tout ce qui dans ces lettres exprime, et plus encore trahit une ambiguïté, peut-être un déchirement, s'agissant de la confrontation entre les deux cultures : une affirmation de la valeur positive de la culture littéraire à la fin de la lettre à Magnus, mais l'absence, au prix d'une sorte de dérobade, de toute justification de cette affirmation ; une hésitation, entre la lettre à Paulin et celle à Magnus, sur le point de savoir si la Bible est redevable à la culture païenne ou l'inverse ; dans la lettre à saint Paulin, un passage assez contourné, presque obscur, sur les centons d'Homère et de Virgile où l'on a quelque peine à démêler ce que l'auteur veut dire, précisément au moment où il fait s'interpénétrer le plus étroitement la poésie païenne et la révélation.

Saint Jérôme est celui qui a montré au monde latin que certains livres de la Bible sont entièrement ou partiellement en vers : façon d'exalter la Bible en la montrant capable de poésie. Façon aussi de justifier le principe d'une poésie chrétienne. Arator s'en souviendra dans son *Epistula ad Virgilium*. La rivalité littéraire que saint Jérôme suscite et suppose entre la Bible et les lettres païennes montre à elle seule que la littérature est à ses yeux essentielle et que les qualités de l'éloquence et du style comme la culture littéraire sont des vertus.

Quant à Augustin, il définit l'usage qu'un chrétien peut faire et doit faire de la culture païenne avec une clarté qui fera de sa position, sur ce point comme sur tant d'autres, le fondement de la pensée médiévale. Au livre II du *De Doctrina christiana*, consacré à la « connaissance des signes », il passe en revue les différentes sciences et définit, de façon d'ailleurs très restrictive, les sciences auxquelles un chrétien peut s'appliquer. Il souligne l'utilité d'appliquer à l'Écriture sainte des recherches sur le vocabulaire hébreu ou emprunté à des langues étrangères (comme l'a fait Eusèbe) ou des recherches encore à faire relevant des sciences de la nature ou de la science des nombres. Rien dans tout cela qui touche aux belles-lettres ou à la culture littéraire.

Suit alors, au chapitre 40, le célèbre passage sur la *spoliatio Aegyptiorum*, qui se fonde sur Exode 3, 21-22 et 12, 35-36. Dans l'interprétation que lui donne saint Augustin, la notation que les Égyptiens usaient mal des trésors qui leur avaient été remis par la Providence correspond à l'idée de saint Jérôme, qui devait être développée plus tard par Raban Maur : l'écrivain païen peut dire la vérité sans le savoir ; cette vérité vient de Dieu qu'il ne connaît pas et elle proclame Dieu sans qu'il le sache ; il met au jour des trésors qu'il n'identifie pas, qu'il gaspille ou qu'il détourne vers le mal. A la suite de ce chapitre, le suivant définit dans quel esprit il convient d'étudier l'Écriture, et saint Augustin achève

le livre II sur le très court chapitre 42 qui montre la différence entre les livres saints et les livres profanes.

On mesure l'ambiguïté du développement de saint Augustin. Replacé dans son contexte, l'exposé sur la *spoliatio Aegyptiorum* ne rend qu'un hommage modéré et réticent à la science païenne. De toute façon, conclut le chapitre 42, cette science est surpassée par la science de l'Écriture sainte, contenue en elle. Aussi bien, en vertu d'un raisonnement déjà trouvé chez saint Jérôme et qui fonde toute argumentation de cet ordre, tout ce qui est beau, bon et vrai en ce monde d'une façon générale, et dans la science païenne en particulier, vient de Dieu, renvoie à lui et trouve sa plénitude et son achèvement dans sa parole et dans l'Écriture sainte qu'il a inspirée. En outre, et plus précisément, ce passage vient à l'appui d'un examen de tout ce qui peut être légitimement utilisé dans la science païenne prise dans sa totalité. Augustin a surtout en vue les « sciences sociales » (droit, institutions, sciences politiques), l'histoire, les sciences de la nature, mais non pas particulièrement les belles-lettres, et il réserve « l'art du raisonnement ».

Mais en même temps, la science première pour la lecture de l'Écriture sainte est la grammaire, et si l'on concentre le regard sur le chapitre 40 lui-même, on voit que saint Augustin cite comme exemple de chrétiens qui ont su tirer parti des richesses du paganisme des apologistes et des théologiens dotés d'une forte culture littéraire, tels Cyprien et Lactance, ou philosophique, comme Victorinus. Si bien que, pris en lui-même, le chapitre 40 peut être lu comme une justification de la culture littéraire païenne. Or c'est bien ainsi qu'il sera lu. Le thème de la *spoliatio Aegyptiorum* a connu une très grande fortune au Moyen Âge qui l'utilise, comme celui de la *captiva gentilis*, pour justifier la lecture et l'étude des auteurs classiques. Recueillir dans la culture païenne ce qui peut servir au salut, c'est le point extrême de la tolérance à son égard ; c'est la démarche même de Proba. Mais la finalité de ces emprunts reste extérieure et étrangère aux lettres. Les *accessus ad auctores* médiévaux en conviendront, mais avec un tel enthousiasme qu'on peut les soupçonner de ne chercher qu'une justification au plaisir qu'ils y prennent.

Enfin, l'idée — implicite mais présente dans le passage sur la *spoliatio Aegyptiorum*, et explicite dans les *Confessions* — qu'il peut dans certains cas y avoir pour le chrétien, non seulement une utilité au regard de l'étude ultérieure de l'Écriture sainte, mais même un profit moral direct à tirer de la lecture des auteurs païens, cette idée parcourra le Moyen Âge. On a ainsi, à titre d'exemple, analysé le prologue que, vers le milieu du X^e siècle, l'archiprêtre Léon place en tête de sa traduction du *Roman d'Alexandre* du pseudo-Callisthène (*Historia de proeliis*), où elle est exprimée avec beaucoup de force, de manière circonstanciée, et en tenant compte, d'une façon au demeurant très intéressante, des états du monde.

On a enfin signalé quelques autres textes d'Augustin qui précisent sa pensée sur cette question. D'abord, ceux dans lesquels il se livre à des variations sur 1 Cor. 8, 1 « La science enfle, mais la charité édifie ». Partout il reconnaît que la

science est nécessaire, mais qu'elle n'est profitable que si elle est accompagnée par la charité (*De Trinitate* 12, *Sermon* 354, *La Cité de Dieu*, 9, 20, *Réponse aux questions de Janvier*, *Livre deuxième* ou *Lettre* 15). A maintes reprises, particulièrement dans le *De Doctrina christiana* et dans le *De Ordine* (mais aussi, au moins implicitement, dans les *Confessions*), il revient, on le sait, sur la nécessité pour le docteur chrétien de maîtriser l'art de la rhétorique, de la dialectique, de l'éloquence (par exemple *De Doctrina christiana* II, 36-37 et IV, 2 et 3) et de connaître la philosophie (en particulier le platonisme dont il souligne les rencontres avec le christianisme) afin de pouvoir démontrer l'ordre du monde (par exemple *De Ordine* II, V, 1-17). Le développement le plus connu sur l'enseignement littéraire et l'éducation par les lettres est celui, très sévère mais en même temps complaisant par sa longueur et ses détails mêmes, qui constitue la fin du Livre I des *Confessions*.

Mais surtout il consacre des pages justement célèbres à la poésie et à la musique dans le *De Ordine*. Et en particulier, il y encourage (1, 7-8) son disciple Licentius, que la ferveur chrétienne pousserait à plus de sévérité, à continuer à pratiquer la poésie. On a commenté cette page capitale et son admirable conclusion. Certes, il ne s'agit une fois de plus, pour une part, que de mettre les belles-lettres au service de l'enseignement chrétien, de donner une tonalité chrétienne à la plainte de Pyrame, de la rendre, si l'on ose dire, conforme à la morale chrétienne (combien, au demeurant, le poème français du XII^e siècle de *Piramus et Tisbé* se soucie peu de cette leçon !). On retrouve là l'idée exprimée au Livre I des *Confessions*.

L'essentiel n'est cependant pas là. L'essentiel est que la poésie dit l'ordre du monde, qu'elle le dit par elle-même, en tant que poésie, par sa nature même, indépendamment de son contenu. La poésie dit l'ordre du monde parce qu'elle est, comme la musique, une des formes sensibles de la mesure du monde, ou plutôt de la mesure de l'âme : mesure du mètre, mesure du rythme, mesure des harmonies musicales (on sait la profondeur de la réflexion de saint Augustin dans ce domaine), mesure de la mémoire — tout ce qui concourt, dans la pensée de saint Augustin, à cette mesure paradoxale du temps, à cette distension du présent de l'âme qui fait d'elle l'image et la mémoire de Dieu.

On touche là vraiment au cœur de la question « poésie et conversion ». On y touche non pas au terme d'une argumentation visant à la récupération chrétienne des lettres ou du savoir païens, comme avec la *captiva gentilis* ou la *spoliatio Aegyptiorum*, mais dans l'éblouissement de la révélation, dans cette démarche propre à Augustin qui le fait philosopher en poète. On y touche en relation avec la grande méditation sur le temps dans les *Confessions*.

Ce n'est pas, il faut l'avouer, du côté de cet éblouissement et de cette révélation que le Moyen Age cherchera, au moins le plus souvent et le plus explicitement, la réponse à la question de la relation entre la poésie et la conversion. C'est sur la *spoliatio Aegyptiorum* qu'il méditera de préférence. Il a donc fallu redescendre

bien vite de ces hauteurs pour suivre un cheminement plus pédestre. On a rappelé toutefois, en attendant d'y revenir, que la poésie et la musique liturgiques, la poésie du chœur et du cloître, la poésie hymnique et tropaire, le chant grégorien ont été entendus comme un écho et comme une méditation de la révélation de Dieu à travers la mesure du temps que supposent la poésie et la musique. Peut-être une étude de la « fonction poétique » au Moyen Age devrait-elle prendre pour point de départ moins la réflexion sur les lettres antiques que celle sur la musique, de saint Augustin à Boèce.

A mesure qu'on quitte l'Antiquité tardive pour entrer dans le haut Moyen Age, la place concédée aux belles-lettres paraît plus chichement mesurée. Elle semble importante dans les *Institutiones* de Cassiodore, qui a, au demeurant, institué dans les monastères l'usage de copier les auteurs anciens profanes. Cassiodore, sur le modèle de Quintilien, définit la grammaire (ou, pour le dire en latin, la « littérature ») *peritia pulchre loquendi ex poetis illustribus auctoribusque collecta : officium ejus est sine vitio dictionem prosalem metricamque componere*. Ces études littéraires sont au service de la science sacrée. Dans les *Institutiones*, elles viennent, en dignité, après, bien entendu, la lecture et le commentaire de la Bible, et elles ont la valeur d'une propédeutique qui y introduit. Elles s'inscrivent dans le cadre des sept arts libéraux, défini également au même moment par Boèce. Un cadre proprement intellectuel et scolaire qui prive en fait la poésie et les belles-lettres de leur valeur propre et de leur autonomie. On sait que Philosophie chasse les muses d'auprès de Boèce pour prendre leur place.

Cependant, de même qu'Augustin suggère à Licentius que l'essentiel de la poésie est perçu hors de la confrontation entre les lettres païennes et la Bible, dans la beauté et l'harmonie de la « mesure » et de « l'ordre », de même on trouve chez Cassiodore, en dehors de son programme d'études littéraires et dans le cadre élargi du programme de vie monastique auquel ces études doivent concourir, le vif sentiment et l'expression frappante d'une « beauté chrétienne » — une beauté intime, intériorisée, paradoxale, différente de la beauté antique — qui sont très suggestifs au regard de la poésie sans être toutefois mis en rapport avec elle. On retrouvera cette conception quand, empruntant une voie moins rebattue et plus périlleuse que celle de l'examen de la légitimité des belles-lettres au regard des Écritures saintes, on tentera de dégager une idée médiévale de la beauté poétique dans sa relation à la beauté du monde et à la beauté divine.

Il a paru inutile en effet, après avoir rappelé les termes dans lesquels les Pères ont posé la question de la légitimité de la culture littéraire païenne, de poursuivre ce qui se serait rapidement transformé en une histoire culturelle générale du Moyen Age. On a seulement mentionné dans ce domaine des faits connus de tous en un rappel trop sommaire et une perspective trop cavalière. On s'est contenté, s'agissant par exemple de Grégoire le Grand, de commenter brièvement les textes les plus connus et de rappeler les conclusions de Viscardi et de Pierre Riché. On s'est arrêté un peu davantage sur la position de Bède le Vénérable, dont la sévérité pour les lettres profanes, comme d'ailleurs celle de Grégoire, ne

s'étend pas à la pratique de la poésie quand il s'agit de répandre la parole de Dieu.

Mais au-delà de ces nuances ou de ces contradictions qu'on retrouve auteur après auteur, époque après époque, et en réalité pendant tout le Moyen Age, dès que la question de la légitimité de la culture littéraire au regard du salut est abordée, se dessine une cohérence inattendue, d'un autre ordre, et qui peut justifier la perspective du cours. Cette cohérence surgit chaque fois que sont mises en relation, comme dit admirablement Alain Michel, la parole et la beauté, chaque fois que la poésie est perçue comme l'expression de la beauté de Dieu dans le monde.

Le débat sur la légitimité des belles-lettres n'est pas un débat sur la légitimité de la poésie. Car il ne porte pas sur les belles-lettres seules, ni même sur la seule culture littéraire, mais sur l'ensemble du savoir antique. Mais toute réflexion sur la poésie, ou même tout penchant pour la poésie, aux époques qui nous occupent, supposent la prise en compte du débat sur la légitimité des belles-lettres, car les modèles poétiques et le savoir poétique sont dans les lettres antiques. D'où les apparentes contradictions de ces auteurs si sévères pour la culture païenne et qui ne cessent de citer les poètes païens. Alcuin — qui n'est certes pas le plus sévère censeur de la culture antique — reproche à un ami de trop lire Virgile en lui citant un vers de Virgile.

Mais de là vient surtout que l'approche de la poésie, ou plus généralement de l'art, tout en ne pouvant échapper au débat sur les lettres païennes, décroche de ce débat pour peu que l'auteur qui en traite ait à la fois une sensibilité vive et un souci fervent de Dieu. On le voit avec Augustin, on le voit avec Cassiodore, on le voit avec Bède.

On le voit avec Augustin qui, au soir d'une journée où il a persuadé son jeune disciple trop zélé de ne pas renoncer à la poésie et de la mettre au service de sa foi, découvre, à l'heure du délasserment, en écoutant du Virgile, que la poésie nous enseigne la mesure du monde.

On le voit avec Cassiodore, dont nous avons dit pourtant que son programme intellectuel et scolaire a quelque chose de réducteur pour la poésie. Car le même Cassiodore cherche à définir ce que peut être la beauté chrétienne, qui n'est pas celle de la jouissance, mais d'une harmonie par laquelle nous sommes en communion avec l'Auteur de toute harmonie et qui nous permet de nous élever jusqu'à Dieu, source de toute beauté. Et il la cherche dans la *mesure*, non pas tant, certes, dans celle du poème, mais dans celle de l'éloquence, dans celle de la musique, où le nombre est harmonie (lettre à Boèce), et dans celle de la figure humaine, dont la beauté reflète celle de l'âme et obéit à une spéculation des nombres. Il la cherche, cette beauté de la mesure, dans un visage et une apparence, épiphanies d'une beauté particulière, intériorisée, toute différente et cependant point si différente du canon antique, une *beauté monastique* — une beauté dont il montre par les mots dont il use pour la décrire, par son art littéraire même, qu'elle est

l'affaire du poète ou de l'artiste — et d'autant plus affaire de poète que c'est une beauté paradoxale, contradictoire : cette page du *De Anima* a été magiquement commentée par Edgar De Bruyne. Il y a ainsi chez Cassiodore un sens aigu de la conformité de l'art et de la beauté avec l'harmonie divine.

On voit enfin (« enfin » si l'on peut dire, et seulement au regard des quelques exemples arbitraires et incohérents qui ont été proposés) ce décrochement, cette greffe d'une réflexion sur l'esthétique chrétienne à partir du débat sur les lettres païennes, chez Bède. Bède a consacré à la métrique un traité, *De re metrica*, qui sera très lu au Moyen Age. D'une part, pour montrer que « la Sainte Écriture l'emporte sur la littérature profane, non seulement par l'autorité et l'utilité, mais encore par l'antiquité et la beauté de l'expression (*compositione dicendi*) » (P.L. 90, c. 175), il développe de façon systématique le parallélisme entre les genres littéraires classiques et bibliques suggéré par saint Jérôme dans la lettre 53 à saint Paulin. Il conserve ainsi les critères antiques de la critique littéraire et du jugement sur le beau en poésie, mais il cherche à établir que l'Écriture sainte s'y conforme.

D'autre part, Bède, qui ne puise pratiquement ses exemples que chez des poètes chrétiens, s'attache à définir la beauté du vers. Il consacre l'essentiel de ses analyses à la poésie métrique, mais se livre aussi à quelques considérations, très importantes même si elles ne sont pas parfaitement claires, sur la poésie rythmique (voir Pascale Bourgain). Ses remarques visent, dans le cadre d'une poésie chrétienne, à rechercher la beauté et la jouissance auditive, soit au moyen d'une versification savante, soit au moyen d'une versification comme spontanée. L'hexamètre dactylique est le mètre le plus beau : *Coeteris omnibus puchrius celsiusque est*. Quelle est la plus belle forme poétique et quel est l'enchaînement de vers le plus agréable (*Quae sit optima carminis forma, quae sit concatenatio gratissima*) ? Quant à la poésie rythmique, elle est une *modulata compositio*, une composition poétique provoquant un plaisir musical selon le jugement de l'oreille, *ad iudicium aurium examinata*.

Bien loin de l'extrême sévérité que manifesterà, par exemple, saint Pierre Damien à l'égard de la poésie et des arts plastiques, à la séduction sensuelle et dangereuse, ou même des contradictions de ce cistercien du début du XIII^e siècle cité par D. Jean Leclercq qui compose en vers pour expliquer qu'un moine ne doit pas écrire en vers, Bède condamne certes la culture païenne, mais s'attache à la conservation de la latinité (son attention à l'orthographe annonce celle d'Alcuin). Il s'attache en particulier à étudier, à conserver, à admirer la forme de la poésie latine, dont la beauté peut servir une poésie chrétienne, et il s'ouvre en même temps aux formes nouvelles de la poésie (y compris vernaculaire), avec pour seul critère le plaisir sensible de l'ouïe. Comme chez Cassiodore, mais dans un domaine qui est véritablement celui de la poésie, on a là une recherche d'une beauté chrétienne sensible, de l'extériorisation d'une beauté intérieure, rendue accessible aux sens, et même définie comme beauté par sa perfection sensible, une beauté qui utilise à cette fin les ressources du passé et celles du présent.

Cette beauté des lettres chrétiennes, Bède la poursuit et la découvre encore à travers le style et l'art littéraire de la Bible, dans le *De schematibus et tropis Sanctae Scripturae*, souvent conservé dans les mêmes manuscrits que le *De metrica ratione* et qui a donc été senti comme son pendant ou son complément. Bède observe que la Bible use parfois de *figures* verbales ou de *tropes* sans nécessité, par amour et par recherche du beau : *causa decoris, ornatus gratia*. De son analyse de ces figures et de ces tropes, retenons deux traits en apparence sans rapport. D'une part, s'agissant des figures verbales, Bède prête aux effets de l'allitération et de la rime une attention qu'on peut rapprocher de celle qu'il porte à la poésie rythmique : il s'intéresse à la poésie vivante, aux effets auditifs réellement efficaces et réellement perçus à son époque, ceux sur lesquels se fondera la poésie vernaculaire.

D'autre part, s'agissant des tropes, qui désignent pour lui l'ensemble du langage métaphorique, il accorde une place primordiale à l'allégorie. Il n'y a en soi rien là de bien étonnant ni de bien nouveau. Bède reprend la définition de l'allégorie qui était celle d'Aristote et qui était passée telle quelle chez Augustin, puis chez Isidore de Séville : dire une chose pour en signifier une autre. Il englobe sous le trope général de l'allégorie toute une série de tropes particuliers (l'ironie, le sarcasme, l'antiphrase, l'énigme, la parabole etc.). Il expose la théorie des quatre sens de l'Écriture, il distingue *allegoria in verbis* et *allegoria in factis* etc. On est là sur un terrain familier, bien plus, sur la voie habituellement suivie pour étudier aussi bien la lecture des auteurs païens au Moyen Âge que la poésie médiévale du sacré.

Mais les considérations sur les sens de l'Écriture sont amenées chez lui par un exposé sur les beautés poétiques de l'Écriture, sur l'art poétique de la Bible, dont il montre ailleurs qu'elle offre les plus beaux exemples de chacun des grands genres littéraires. Et c'est pourquoi, de façon en apparence arbitraire, on a rapproché ces considérations de celles sur les effets de l'allitération et de la rime. Il y a chez Bède une extrême attention à la poésie vivante, une vraie sensibilité à ses effets et, si l'on ose dire, une extrême aptitude à jouir à la fois de la beauté poétique et de la beauté de la parole de Dieu. Si tous les auteurs de ce temps sont importants pour la transmission de l'héritage culturel antique et pour la discussion sur sa légitimité, il occupe une place particulière dans la perspective d'un lien entre « poésie et conversion » et d'une définition du poète à la fois dans sa compétence de versificateur ou de styliste et dans sa docilité à la voix de Dieu. Rien d'étonnant que le même homme ait favorisé l'éclosion d'une poésie religieuse vernaculaire et ait raconté l'histoire de Caedmon.

La conception de l'allégorie connaîtra dans la suite du Moyen Âge une évolution importante. La beauté poétique des métaphores ne sera pas toujours portée au crédit de la Bible. Saint Thomas verra dans la poésie une *infima doctrina*, car elle est fictive (« poésie » à la fin du Moyen Âge a souvent le même sens que « fable » ou que « fiction »). Il écrira : *Poetica non capiuntur a ratione humana propter defectus veritatis qui est in eis* (*Somme théologique* I-II, 101, 2

ad 2 ; cf. I, 1, 9), et il en induira que l'usage des métaphores poétiques dans la Bible n'est pas licite (voir Umberto Eco). Mais il est comme une famille d'auteurs chrétiens, de l'Antiquité tardive au Moyen Age, qui ressentent très fortement qu'une beauté chrétienne, à la fois intérieure et sensible, est susceptible de s'incarner dans les arts, particulièrement dans la musique, mais aussi dans les sonorités et les images de la poésie. Des auteurs qui seraient prêts à voir dans la beauté du monde sensible, y compris dans les créations de l'homme, une allégorie de Dieu.

L'évocation, même rapide, fragmentaire, inachevée comme elle l'a été, du débat sur la légitimité des belles-lettres a montré au moins son ambiguïté au regard de la perspective de ce cours. Ou plutôt elle fait ressortir son anachronisme. Ce débat mêle en effet sans les distinguer, conformément au mode de pensée de l'Antiquité et du Moyen Age, les belles-lettres, la culture et le savoir dans son ensemble. La culture antique ne doit pas être entièrement rejetée, car elle est porteuse d'un savoir. Ce savoir peut être obscurément un savoir sur Dieu (Flavius Josèphe, centons virgiliens, application aux lettres antiques de la notion d'*integumentum* et de la théorie du déchiffrement du monde qui lui est liée). Ce savoir est d'abord, plus simplement, à la fois un savoir grammatical et un savoir sur le monde qui permettent la lecture de l'Écriture sainte ; et par le biais du savoir philologique, la notion de beauté littéraire est récupérée. Mais à mesure qu'on entre dans le Moyen Age et que la vision de la culture antique est modelée par l'esprit monastique, la réflexion sur la beauté — beauté du diable ou beauté divine — et sur la séduction poétiques se précise en devenant plus confuse, si l'on peut dire. Elle est de plus en plus présente en tant que telle, mais en même temps elle est de moins en moins clairement articulée, de plus en plus immanente, implicite, voire mêlée à l'effusion ou à l'appréhension mystiques. Cela, encore une fois, sur le versant monastique de la pensée et de la spiritualité médiévales. Sur le versant scolastique, quand cette réflexion devient explicite, c'est d'une façon tout extérieure à la poésie et d'une certaine façon à son détriment, comme chez saint Thomas, qui, lorsqu'il parle d'esthétique, pense visiblement d'abord aux arts plastiques. Mais on peut tenter de mettre en évidence dans la poésie médiévale, et particulièrement dans la poésie vernaculaire, cette association latente mais fréquente entre la beauté poétique et la beauté chrétienne (beauté de l'âme convertie, beauté de Dieu).

C'est pourquoi ces prolégomènes touchant le débat sur la légitimité de la culture antique, tout en étant nécessaires parce que c'est dans les termes de ce débat que la question est le plus fréquemment et le plus explicitement posée au Moyen Age, étaient une facilité qui maintenait sur des avenues déjà tracées et dont il faudra s'écarter.

On est revenu toutefois une dernière fois à ce débat, mais dans un tout autre esprit que celui du condensé historique. Pendant tout le Moyen Age, les belles-lettres sont largement identifiées à la latinité classique et aux formes littéraires qui s'en inspirent. La conséquence est que le domaine des lettres profanes est

implicitement, mais constamment, associé à un univers culturel ancien et révolu. Tout se passe comme si la nouveauté de la révélation chrétienne et l'irruption de l'univers biblique interrompaient le développement naturel de l'activité littéraire et obligeaient à jeter sur elle un regard neuf, qui est un regard critique et comme distancié. Le monde des lettres est pour le Moyen Age un monde du passé qui doit constamment être ajusté et confronté au présent.

Certes, la philosophie antique comme art de vie dans la méditation et la retraite pouvait entrer en harmonie avec la spiritualité monastique (on a vu d'ailleurs dans le *De Ordine* le jeune Licentius confondre quelque peu la pratique de la philosophie — par opposition à celle de la poésie — et la conversion à la vie chrétienne). La seconde pouvait se nourrir de la première sans avoir le sentiment de perpétuer un passé aboli, comme le montrent aussi bien Dom Jean Leclercq qu'Alain Michel. Ainsi la beauté des lettres pouvait conduire à Dieu. Dans l'ordre proprement littéraire, on l'a souvent souligné, cette culture venue de l'Antiquité classique est pour les lettrés du Moyen Age, y compris pour les auteurs spirituels, une culture vivante et présente. Elle leur vient spontanément et constamment à l'esprit sous forme de citations ou de références. Elle nourrit naturellement leur pensée et leur style. Elle les habite. Il n'empêche : ils n'oublient jamais que cette culture leur vient du passé et d'un monde révolu.

L'opposition entre les belles-lettres et l'univers du salut est donc chronologique autant qu'idéologique. Les belles-lettres appartiennent au passé. Si on les cultive, on prolonge le passé en lisant, en copiant, en glosant, en imitant les auteurs anciens. Ce qui est en jeu est la survie d'un passé. C'est aussi, une fois de plus (« une fois de plus » au regard des tentatives d'harmonisation de la chronologie universelle), une confrontation du passé classique et du passé biblique : que l'on songe, parallèlement aux efforts pour insérer les livres bibliques dans le cadre des genres littéraires gréco-latins, à la discussion pour savoir lesquels ont influencé les autres. Mais cette confrontation des deux passés est inégale, car l'un et l'autre n'ont pas la même valeur de passé, ou ne sont pas du passé de la même façon.

Le passé païen est totalement du passé : il est éloigné dans le temps et il est révolu par la venue du Christ. Le passé biblique est comme rejeté hors de l'histoire par une lecture de la Bible qui en fait une perpétuelle image et une perpétuelle prophétie de la révélation chrétienne, par une exégèse qui tend à dévaloriser le *sensus literalis* et avec lui l'histoire au profit d'un perpétuel présent de la vie chrétienne. L'arbre de Jessé s'arrête avec le Christ. La paternité d'Abraham devient spirituelle. En un sens, les lettres antiques tirent profit de cette dévalorisation de l'histoire, de ce souci de toujours trouver un sens au-delà du *sensus literalis*. Elles en tirent, elles aussi, une perpétuelle actualité. Mais elles ne peuvent échapper totalement à l'histoire révolue à laquelle elles appartiennent.

Dans le présent d'une culture nouvelle répondant aux besoins de la nouvelle alliance et de l'homme nouveau, y a-t-il une place pour des « belles-lettres nouvelles » qui ne se limiteraient pas à la survie tolérée ou récupérée des lettres

anciennes, mais qui seraient au contraire en totale harmonie avec l'esprit de leur temps et produites par lui ? Peut-il y avoir des belles-lettres qui n'appartiennent pas par définition au passé ? L'esprit des lettres médiévales est-il seulement là où l'a cherché Curtius, dans l'effort de fidélité aux leçons de la rhétorique antique ? N'est-il pas aussi dans la leçon d'infidélité de ceux qui, prétendant à la *conversion*, voulant se *détourner* de ces lettres et se *tourner* vers le Christ, s'intéressent à la poétique nouvelle et aux langues nouvelles en même temps qu'à l'homme nouveau ?

Faute de temps, l'enchaînement naturel du cours, qui aurait dû introduire à ce moment la réflexion sur la relation entre le poète et le prophète, a, comme on l'a dit, été brisé. Cette réflexion a été reportée à l'année suivante. La seconde partie, « Les poètes médiévaux et l'examen de la conscience », quant à elle, a fait l'objet des leçons données à l'université de Saint-Jacques de Compostelle. Son esprit était défini par son libellé, qui, substituant « examen de la conscience » à l'expression habituelle « examen de conscience », entendait marquer l'interpénétration de la réflexivité littéraire et de la conscience religieuse et morale. Il s'agissait d'envisager la création poétique comme aide ou comme obstacle à la conversion du poète et à son progrès moral et spirituel en examinant les formes variées et l'évolution de l'intérêt porté à cette question par la poésie médiévale.

Dans *La subjectivité littéraire* (1985), on considérait que c'était l'effort du poète — « prédicateur » pour convaincre qui l'avait poussé à payer de sa personne, à invoquer son témoignage personnel, à se donner une place dans le poème, préparant ainsi la naissance d'un « poésie personnelle » qui est une poésie de la conscience. Cette hypothèse a été affinée et enrichie par la prise en compte d'une progression spirituelle qui va d'un enseignement général, impersonnel, purement moral et réputé facile à un enseignement intime, spirituel et réputé difficile ; d'un côté une morale à l'usage de tous présentée de façon objective et extérieure, de l'autre une spiritualité intériorisée, réservée à ceux qui sont plus avancés dans la vie religieuse, et qui ne peut trouver d'expression que dans l'aveu d'une expérience intime et personnelle de la conversion. C'est, appliquée à la poésie vernaculaire, la gradation même de l'enseignement tiré des trois livres de Salomon telle que la suggère saint Bernard dans le premier des Sermons sur le Cantique des Cantiques de saint Bernard (voir ci-dessous le résumé du séminaire).

On a illustré cette proposition en mettant en parallèle le *Livre des Manières* d'Étienne de Fougères et les *Vers de la Mort* d'Hélinand de Froidmont. L'analyse d'une poétique de la conversion sous le regard de la mort et comme cheminement vers la mort s'est poursuivie par un commentaire des *Congés* arrageois. Un examen détaillé du début du *Besant de Dieu* de Guillaume le Clerc de Normandie a entraîné une comparaison avec toute une série d'autres poèmes : le *Dit des Droits* du Clerc de Vaudoy, la *Repentance Rutebeuf*, *Humils, forfaitz, repres e penedens* de Guiraut Riquier et d'autres pièces du même poète, *En chantar d'aquest segel fals* de Lanfranc Cigala, et enfin le *Miserere* du Reclus de Molliens.

La conclusion de cette partie du cours s'est fondée sur le sermon en prose inséré au début du *Libro de buen amor* de Juan Ruiz et sur certaines pièces d'Auzias March pour montrer de quelle manière le retour sur soi du poète à la fin du Moyen Age combine la réflexion sur le « bon amour » et l'appréhension du je lyrique au regard du temps.

Le titre du séminaire de cette année était : « L'art littéraire de saint Bernard et de ses fils à travers quelques exemples latins et français : une esthétique de la conversion ». On en a d'abord justifié l'esprit et le libellé. Pourquoi saint Bernard et les cisterciens ? Ont-ils un art littéraire qui leur soit propre ? En quoi cet art littéraire peut-il illustrer une esthétique de la conversion ? Le point de départ de la réflexion a été la formule d'Étienne Gilson selon laquelle Saint Bernard et les cisterciens avaient « renoncé à tout, sauf à l'art de bien écrire ». Quant à « l'esthétique de la conversion », elle peut être entendue dans plusieurs sens. D'une part elle désigne la rhétorique et la poétique de l'effusion et du retour sur soi-même caractéristiques de saint Bernard ou de Guillaume de Saint-Thierry. Mais elle peut aussi être comprise comme la recherche d'une expression, d'une forme littéraire, d'une langue propres à favoriser ou parachever la conversion de tel ou tel public : les moines — souvent désignés à l'époque par le terme même de *conversi* — dans les sermons sur les Cantiques (*Vobis, fratres, alia quam aliis de saeculo, aut certe aliter dicenda sunt*) ; les laïcs ailleurs — *aliis de saeculo*. Pour ces derniers, qui ont besoin de traductions, la *conversion* est aussi, par jeu de mots, celle d'une langue dans l'autre et *l'esthétique de la conversion* peut désigner les implications littéraires, rhétoriques, poétiques de ces traductions. On sait que les cisterciens se sont particulièrement intéressés à la formation spirituelle des laïcs, que les écrits de saint Bernard ont été très vite et très abondamment traduits en français, que les ouvrages spirituels et les adaptations de l'Écriture sainte en langue vulgaire d'inspiration cistercienne sont particulièrement nombreux.

Comme celui du cours, le thème du séminaire était, on le voit, très vaste et les séances de cette année n'ont guère permis d'en traiter que les prolégomènes. Elles ont été employées pour l'essentiel à commenter dans le détail deux textes de saint Bernard. D'une part, le premier des sermons sur le Cantique des cantiques, dans lequel la méditation littéraire et spirituelle conduit à une « exégèse morale des cantiques de ceux qui se convertissent à Dieu », si bien que l'activité poétique y apparaît comme le résultat de la vie dans la foi. D'autre part, à la suite de Dom Jean Leclercq, la lettre 87 à Ogier du Mont-Saint-Éloi, où saint Bernard présente d'une manière saisissante la figure paradoxale du jongleur méprisé, contorsionné et donc à la lettre *converti*, qui pour plaire à Dieu inverse les valeurs du monde comme David, poète de Dieu, dansant nu devant l'arche.

M. Ian Short, professeur à l'Université de Londres (Birbeck College), a présenté dans le cadre du séminaire le mardi 10 février 1998 un exposé sur « L'*Espurgatorie* de Marie de France » :

Acte de naissance, pour ainsi dire, du nouvel espace mental du purgatoire, et d'inspiration cistercienne, le *Tractatus de Purgatorio sancti Patricii* voit le jour aux alentours de 1179-85 dans le sud de l'Angleterre. Amalgame de lieux communs littéraires et folkloriques, de légendes pieuses locales qui remontent sans doute dans les ténèbres d'un passé irlandais lointain, et d'innovations théologiques récemment sorties des centres intellectuels de France, ce texte s'inscrit dans la tradition des visions de l'au-delà représentée, entre autres, par la *Visio sancti Pauli*, la *Navigatio sancti Brendani* et la *Vision de Tondale*. Sa mise en français, en territoire anglo-normand, par une certaine Marie pose la question de savoir si celle-ci pourrait s'identifier à la même Marie (dite de France) à qui nous devons les *Lais* et les *Fables*. A la proche parenté linguistique entre ces trois ensembles de poèmes, établie par Warnke au siècle dernier, vient s'ajouter un certain nombre de ressemblances d'ordre littéraire, surtout au niveau des prologues et des épilogues où l'auteur articule ses préoccupations d'écrivain, qui permettent de penser que ces trois Marie n'auraient, en réalité, fait qu'une. La question débouche sur celle du rôle innovateur qu'auraient joué les femmes dans la production de textes littéraires en français au XII^e siècle.

ACTIVITÉS DU PROFESSEUR

PUBLICATIONS

Livres

Le Tiers d'amour. Un roman des troubadours, Paris, Éditions de Fallois, 1998, 206 p.

Froissart et le temps, Paris, PUF, « Moyen Age », 1998, 225 p.

Livre en collaboration

L'Art d'aimer au Moyen Age, par Michel Cazenave, Daniel Poirion, Armand Strubel, Michel Zink, Éditions du Félin, Philippe Lebaud, 1997 (« Un nouvel art d'aimer », p. 7-70).

Livre traduit

The Enchantment of the Middle Ages, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1998, 168 p. (traduction anglaise par Jane Marie Todd de *Le Moyen Age et ses chansons ou un passé en trompe-l'œil*, Paris, Éditions de Fallois, 1996).

Articles

« La fin des Chroniques de *Froissart* et le tragique de la cour », *The Court and Cultural Diversity. The International Courtly Literature Society 1995*. Edited by Evelyn Mullally and John Thompson, Cambridge, D. S. Brewer, 1997, p. 79-95.

« Conclusion », *La prédication en Pays d'Oc (XII^e-début du XV^e siècle)*, *Cahiers de Fanjeaux* 32, Toulouse, Privat, 1997, p. 363-372.

« Le concours A/L », *Bulletin de la Société des Amis de l'École Normale Supérieure*, 205, juillet 1997, p. 9-12.

« Les études littéraires sont-elles utiles à l'économie et nécessaires au progrès social ? », *Association Internationale Décloisonnement Économie Culture, Conférences débats*, Mairie de Toulouse, Salles des Illustres, 6 juin 1997, p. 2-5.

« L'enfance de la littérature française », *Page des Libraires*, septembre 1997, p. 22-26.

« Muet à la lettre. Le vingtième *Miracle de Notre-Dame de Chartres* de Jean le Marchant », *Miscellanea Mediaevalia. Mélanges offerts à Philippe Ménard*, Paris, Champion, 1998, t. II, p. 1509-1517.

« Le mythe de croisade. A propos du texte d'Aleksander Gieysztor », *L'Europe dans son histoire. La vision d'Alphonse Dupront*, sous la direction de François Crouzet et François Furet, Paris, PUF, 1998, p. 13-17.

« Mémoire du français », *Commentaire*, 81, printemps 1998, p. 135-136.

« Pour la défense du français en France », *Revue des Sciences morales et politiques*, 1998, p. 83-99.

PARTICIPATION À DES COLLOQUES

14 novembre 1997. Université de Lausanne. Colloque : « La tension ». Présidence de séance

22-24 janvier 1998. Fondation Hugot du Collège de France. Colloque : « Apparentements et filiations : la relation à l'autre poète ». Communication : « Jean nomme Guillaume : la transition entre les deux poètes dans le *Roman de la Rose*. »

29 mars-1^{er} avril 1998. Einstein Forum, Potsdam. Colloque : « The Medieval Senses ». Conférence plénière : « L'amour et les sens : au-delà de l'éros. »

3-7 avril 1998. St. Peter's College, Oxford. Colloque d'Anglo-Norman Text Society. Conférence d'ouverture : « L'expression de la contemplation dans le *Mirour de Sainte Eglise* de saint Edmond d'Abingdon. »

28-30 mai 1998. Université de Vérone. Colloque : « Le *Metamorfosi di Orfeo*. » Communication : « Orphée médiéval et l'*Ovide moralisé*. »

CONFÉRENCES

Columbia University (23 septembre 1997) « La mémoire dans la poésie des troubadours ».

New York University (24 septembre 1997) : « Saint Bernard et la conversion du jongleur ».

Amherst College (25 septembre 1997) : « Froissart et le temps ».

Harvard University (29 septembre 1997) : « Froissart and Time ».

Institut Culturel Italien de Paris (13 octobre 1997) : table ronde sur le livre de Jacques Dalarun *François d'Assise. Un passage*.

École Normale Supérieure (22 octobre 1997) : table ronde : « L'édition et les sciences humaines ».

Institut d'Études Politiques de Paris, Sciences Po Formation (23 octobre 1997) : « Naissance de la poésie et de l'amour dans l'Europe médiévale », dans le cadre du cycle de conférences « Le patrimoine littéraire européen ».

Lyon, Doc Forum (20 novembre 1997) : « Actualité de saint Bernard », avec Olivier Debré et René Rémond.

Paris, Hôtel Lutétia (11 décembre 1997) : débat à l'occasion du lancement de la collection Moyen Age dirigée par Philippe Contamine aux PUF.

Paris, Association historique du Lycée Henri IV (12 janvier 1998) : « Froissart et le temps ».

Université de Bonn (7 février 1998) : cérémonie pour le soixantième anniversaire du Professeur Willi Hirdt, « *Une page d'amour — Willi Hirdt et la France* ».

Paris, Académie des sciences morales et politiques (16 février 1998) : « Pour la défense du français en France ».

Université de Saint-Jacques de Compostelle (11 mars 1998) : « Les jongleurs de Dieu : de saint Bernard à Ramon Llull ».

Université de Saint-Jacques de Compostelle (17 mars 1998) : « Oubli, latence et mémoire dans la poésie française de Guillaume de Lorris à Jean Froissart ».

CLAS du Collège de France (26 mai 1998) : « Naissance de la poésie et de l'amour au Moyen Age ».

ÉMISSIONS DE RADIO ET DE TÉLÉVISION

« Droit d'auteurs », La Cinquième, dimanche 21 septembre 1997 (lecteur du livre de Jean-Denis Bredin et Thierry Lévy, *Convaincre. Dialogue sur l'éloquence*).

« Vous n'êtes pas sans savoir », France Musique, samedi 28 mars 1998, 10h-11h (sur *Le Tiers d'amour*).

« Le bistrot littéraire », Radio Notre-Dame, mardi 21 avril 1998, 9h-10h (sur *Le Tiers d'amour*).

« Agora », France-Culture, jeudi 21 mai 1998, 20h30-21h (sur *Le Tiers d'amour*).

RESPONSABILITÉS UNIVERSITAIRES

Président du jury du concours d'entrée (A/L) à l'École Normale Supérieure.

Membre du comité scientifique des lycées.

SOUTENANCES DE THÈSES

25 octobre 1997, Université de Paris-Sorbonne (Paris IV) : Caroline Cennac, *La tradition des vies de saints en langue d'oc. Étude du manuscrit Paris BN FR 24945. Édition partielle, commentaire linguistique et littéraire* (président du jury).

16 décembre 1997, Université d'Avignon : Corrado Belluomo-Anello, *Raimbaut de Vaqueiras, troubadour et chevalier entre la Provence et l'Italie* (président du jury).

17 janvier 1998, Université de Paris-Sorbonne (Paris IV) : Maria Cojan-Negulescu, *Watriquet de Couvin, sire de Verjoli. Statut et évolution de la poésie française à l'aube du XIV^e siècle* (directeur de recherche).