



« Forgier fins besans »  
*Le Songe du Vieil Pelerin* de Philippe de  
Mézières: projet sotériologique et pouvoir de  
l'écriture à la fin du XIV<sup>ème</sup> siècle

Présentée et soutenue par Alessia MARCHIORI  
le vendredi 28 mars 2014 à Vérone

Directeurs de thèse:

Madame le Professeur Anna Maria BABBI

Madame le Professeur Jacqueline CERQUIGLINI-TOULET

Jury:

Madame le Professeur Anna Maria BABBI (Università di Verona)

Madame le Professeur Jacqueline CERQUIGLINI-TOULET (Université de ParisIV-Sorbonne)

Monsieur le Professeur Fabrizio CIGNI (Università di Pisa)

Monsieur le Professeur Claudio GALDERISI (Université de Poitiers)

THÈSE RÉALISÉE AVEC LE SOUTIEN DE

UNIVERSITÀ  
**ITALO**  
FRANCESE

UNIVERSITÄ  
**FRANCO**  
ITALIENNE



## **REMERCIEMENTS**

Je tiens à remercier mes professeurs, Mme Anna Maria Babbi et Mme Jacqueline Cerquiglino-Toulet, pour m'avoir donné l'opportunité de traiter ce thème qui m'a passionnée pendant ces années, mais surtout pour leur soutien constant, leurs conseils et leur encouragement. À elles va toute ma reconnaissance. Un grand merci à mes collègues, et amis, Vladimir Agrigoroaei, Alessandro Badin, Chiara Concina, Benjamin Fouque, Elena Quaglia e Tobia Zanon, pour avoir contribué de différentes manières à la réalisation de ce travail: pour les relectures, les conseils techniques et les suggestions différentes quant à mon étude et mes recherches, pour toutes les conversations, toujours fructueuses.

Je remercie également mes parents et ma soeur Ilaria pour leur compréhension et soutien pendant ces années de formation et de travail. Enfin, encore un grand merci à mon copain Domenico: pour sa patience, pour son aide morale mais aussi intellectuelle, grâce à nos conversations interdisciplinaires, pour le fait d'être toujours présent, malgré autant de difficultés.



<b>REMERCIEMENTS</b>	<b>3</b>
<b>INTRODUCTION</b>	<b>9</b>
<b>PRATIQUES DE LA RÉFLEXION ET DE L'ÉCRITURE : ÉTUDE SUR LE PROLOGUE DU SONGE DU VIEIL PELERIN DE PHILIPPE DE MÉZIÈRES</b>	<b>29</b>
1. Le prologue du <i>Songe</i> dans la tradition manuscrite et son rapport avec le paratexte	30
2. Le prologue comme lieu d'inauguration d'une pluralité de discours.	36
3. La place forte de l'auteur : son portrait et ses stratégies de légitimation	41
4. La place du souverain et le rapport avec l'écrivain	46
5. Deux manières de feindre: le songe et « parler en figure »	51
5.1. <i>L'entrée en songe dans les autres textes : topos du livre source</i>	52
5.2. <i>La récapitulation : un procès d'incubation</i>	54
5.3. « <i>Parler en figure</i> » : <i>rénovation d'une technique ancienne</i>	61
5.4. <i>La confiance d'une mission : Ardent Désir et Providence Divine</i>	65
5.5. <i>La transfiguration du pèlerin en Ardent Désir : la conjonction d'instance universelle et personnelle</i>	68
6. Le prologue technique : une sorte d' « <i>accessus ad se ipsum</i> »	73
6.1. <i>La mise en garde pour le lecteur malveillant</i>	74
6.2. <i>La déclaration de la matière et la question de la langue</i>	79
<b>LES FACTEURS DE COHÉRENCE DU « GRANT VOYAGE » ET SES ITINÉRAIRES SÉMANTIQUES</b>	<b>85</b>
7. Entre récit et édification : brève prémisse sur les ressources expressives du langage figuré	90
7.1. <i>Ardent Désir : quelques remarques sur cette figure exemplaire de l'auteur</i>	93
7.1.a. <i>Ardent Désir dans le Songe : représentation angélique et chevalier mystique</i>	97
7.2. <i>Le « bon besant » et la « sainte alchimie » : réseaux métaphoriques pour penser la pluralité du désir</i>	103
8. Parcours de sens d'un voyage <i>en esperit</i>	108
8.1. <i>Le couple fondateur: le pèlerin et le roi</i>	113
8.2. <i>Le rythme de la quête d'Ardent Désir</i>	126
8.2.a. <i>L'intertexte des Quatre filles de Dieu : réutilisation d'une allégorie</i>	131
8.2.b. <i>Les typologies des rencontres et leur rythme : la suite de chronotopes et leur ordonnance</i>	137
8.2.c. <i>Les rencontres dans le monde : représentations du mensonge et de l'hypocrisie</i>	145
8.2.d. <i>La place discrète du pèlerin : stratégie de mise en évidence de Vérité.</i>	162

8.3. <i>Les déplacements et le modèle cosmologique antithétique de Fortune</i>	166
9. La recherche de la vérité par le moyen de Vérité : voyage dans la <i>forma mentis</i> de l'auteur-rêveur	183
9.1. <i>L'influence néoplatonicienne dans l'itinéraire du Songe</i>	184
9.2. <i>Le statut de la « Riche précieuse » : fonctions dans la quête</i>	190
9.2.a. Le nom	200
9.2.b. Le vêtement	210
9.2.c. Le livre	216
10. L'amour comme force motrice de la quête : déclinaisons du sentiment dans le récit. Le rôle de l'amour dans la vie et les œuvres de Philippe	219
10.1. <i>Amour, douleur et vérité : triade de l'authenticité</i>	223
10.2. <i>Douce Amour : déclencheur du voyage et motivation du pèlerin</i>	230
10.3. <i>La mesure de l'amour et la vérité dans le milieu : étude du sentiment amoureux</i>	237
11. Des rencontres sous le signe de Vérité : des exemples dans le <i>Songe</i>	243
11.1. <i>L'ermite Arsène : la sagesse suspecte sur le seuil du voyage.</i>	243
11.2. <i>Les dames d'Orient : un regard critique distancié et fiable</i>	253
11.3. <i>La « douce consolation » de la quête</i>	264
11.3.a. Mémoire et écriture	265
11.3.b. Le roi mythifié et l'ombre de l'écrivain.	268
11.3.c. Le rituel liturgique de l'Éucharistie : pouvoir spirituel et temporel	271
<b>LA POLÉMIQUE ET LA PÉNITENCE : MISE EN SCÈNE DE L'AMBIGUÏTÉ</b>	<b>279</b>
12. La polémique : le problème de vérité dans le public	279
12.1. <i>Le militantisme de la parole rêvée</i>	282
12.1.a. L'habillage subtil des contenus	282
12.1.b. L'effort doctrinal du châtement	283
12.2. <i>Le cortège des princes de Rome</i>	284
12.2.a. Mise en évidence en tant qu'action polémique : la description satirique	284
12.2.b. La digression maladroite d'Ysengrin : abus de la parole et prétention d'autorité	287
12.3. <i>La modeste opinion d'Ardent Désir sur le schisme</i>	296
12.3.a. Un exorde adressé à un public bienveillant et voué à l' <i>èthos</i> de l'orateur	296
12.3.b. L'appel aux auctoritates et la définition de l'adversaire	297
12.4. <i>La polémique sur l'astrologie</i>	301
12.4.a. La parole de Supersticieuse	304
12.4.b. La stratégie discursive de Bonne Foi	314

13. La parole privée et sa valeur de vérité : la question de la pénitence	330
13.1. <i>Le cas du pécheur : la confession disséminée dans le Songe</i>	334
13.2. <i>Rencontres avec les vices, rencontre avec soi-même</i>	345
<b>CONCLUSION</b>	<b>357</b>
<b>ANNEXES</b>	<b>363</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	<b>383</b>

Sur la page de titre : « Le cerf volant », Manuscrit Arsenal 2682 Fol.34r





## INTRODUCTION

Philippe de Mézières, homme d'action, auteur savant et mystique, naît vers 1327 au château de Mézières, près d'Amiens. Il entreprend très jeune la carrière des armes, au service de Barnabo de Visconti et ensuite d'André de Naples. En 1347 il accomplit un pèlerinage à Jérusalem qui détermina sa profonde dévotion et son engagement spirituel. Nous le retrouvons dans des différentes cours, mais nous rappelons sa charge de chancelier au service de Pierre I, dans le royaume de Chypre. Devenu ami du légat du pape, patriarche de Constantinople, Pierre Thomas<sup>1</sup>, il organisa avec ce dernier, et le soutien du pape Urbain V, une expédition à Alexandrie, vouée enfin à l'échec. Après l'assassinat du roi Pierre I (1369), Philippe se retire dans un couvent de la ville de Venise<sup>2</sup>, puis auprès du pape Grégoire XI à Avignon. Ensuite il devient le conseiller du roi français Charles V. C'est auprès de sa cour qu'il peut rencontrer Nicole Oresme, Eustache Deschamps, Thomas de Pizan avec sa fille Christine de Pizan, et Jean Gerson. Il participa à l'éducation du futur Charles VI. En 1380, à la mort du souverain, il se retire dans le couvent des Célestins, à Paris. C'est à cet endroit qu'il composa le *Songe du Vieil Pelerin*, l'*Oratio tragedica*, la *Chevalerie de la Passion* (ou plutôt son remaniement) et l'*Epistre lamentable*.

La tradition manuscrite du *Songe du Vieil Pelerin*, texte objet de notre étude, se compose de huit exemplaires complets et un fragment, datant, à partir du plus ancien, dès la fin du XIV<sup>ème</sup> siècle jusqu'à la deuxième moitié du XV<sup>ème</sup>. L'œuvre se divise en trois livres. Dans le premier livre, l'auteur, ici Ardent Désir, et sa sœur Bonne Esperance, accompagnent quatre dames divines, Vérité, Justice, Paix et Miséricorde, dans les différents royaumes pour vérifier leurs vertus ou vices et trouver le lieu propice pour forger « le bon besant ». Dans le deuxième, ce cortège arrive en France, où il examine toute catégorie sociale, sur l'exemple des « états du monde ». Enfin, dans le troisième, la rencontre finale avec le souverain Charles VI se résout dans une sorte de *speculum principis*, en forme d'échiquier, illustrée par Vérité<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Docteur en théologie à l'Université de Paris, puis « régent de théologie à la Curie », il est l'auteur de nombreux sermons. L'estimation de Philippe de Mézières pour ce prélat était infinie, cf. *The Life of Saint Peter Thomas by Philippe de Mézières*, éd. J. Smet, Rome, Institutum Carmelitanum, 1954, p. 163.

<sup>2</sup> Il s'agit de la *scola* des frères de Saint Jean l'Évangéliste, auxquels il fit le don d'« un bon morceau du très vénérable bois de la Sainte Croix » que Pierre Thomas lui avait offert, cf. O. Caudron, « Philippe de Mézières », dans *Dictionnaire de la spiritualité*, t. 12 (1), Paris (1984), col. 1309-1316, col. 1311.

<sup>3</sup> Pour la liste des manuscrits nous renvoyons aux annexes n. 1.

Dans l'article « *Le Songe du Vieil Pelerin* et les transformations de l'allégorie au quatorzième siècle », paru dans la revue *Perspectives médiévales*, dans l'année 1980, Armand Strubel illustre<sup>4</sup>, par le moyen d'une analyse détaillée de certains passages du texte, le procédé allégorique utilisé par Philippe de Mézières dans le *Songe*. Il en relève les fortes limites et la réduction de la personnification allégorique ou du procès figuratif plus en général à expédient rhétorique de surface. Le « parler par figure » s'aplatissait, d'après son étude, au sens littéral prolongé, lequel, s'il demande un déchiffrement du *sensus historicus* du texte, dans le *Songe du Vieil Pèlerin* ne laisse pas entrevoir un approfondissement des contenus véhiculés. L'*istoria* et sa glose, lorsqu'elle l'accompagne, épuisent toute recherche de signifié ultérieur.

Quelques décennies plus tôt, Arturo Farinelli remarquait, dans son *Dante e la Francia*<sup>5</sup>, la proximité et parfois l'obscurité des œuvres narratives françaises du Moyen Âge tardif, qui essayaient d'imiter certains procédés littéraires de la *Comédie*, connue cependant seulement plus tard.

Ces deux études, un article et un volume beaucoup plus daté, témoignent de la complexité formelle et discursive caractérisant, de premier abord, cette œuvre prise en examen, et également du changement de perception et de sensibilité de la part du lecteur plus expert. Nous les avons choisis dans l'ensemble d'études consacrées au *Songe du Vieil Pelerin*, lesquels, pour la plus part, concernent l'aspect historique ou politique du texte<sup>6</sup>.

La méfiance d'Arturo Farinelli à l'égard d'une structure littéraire trop élaborée, qui manque de tout élan poétique, n'a plus aucun rapport avec l'analyse de mécanismes rhétoriques de l'allégorie et le but formel d'Armand Strubel. La première fois que nous avons abordé la lecture du *Songe* nous avons fait expérience, dès l'immédiat, de cette

---

<sup>4</sup> A. Strubel, « *Le Songe du Vieil Pelerin* et les transformations de l'allégorie au quatorzième siècle », *Perspectives médiévales*, 6, 1980, pp. 54-73, en particulier p. 70.

<sup>5</sup> A. Farinelli, *Dante e la Francia: dall'età media al secolo di Voltaire*, Genève, Slaktine Reprints, 1971 (première édition, Milan, U. Hoepli, 1908), pp. 146-149.

<sup>6</sup> Parmi les articles et les études les plus importants: N. Jorga, *Philippe de Mézières et la croisade au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Bouillon (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences philologiques et historiques, 110), 1896 (qui reste encore la principale biographie de cet auteur) ; O. Caudron, « Philippe de Mézières », dans *Dictionnaire de la spiritualité*, cit. ; P.-Y. Badel, *Le Roman de la rose au XIV<sup>e</sup> siècle. Étude de la réception de l'œuvre*, Paris, 1980, pp. 200-205 et 380-398 ; J. Blanchard, « Discours de la réformation et utopie à la fin du Moyen Âge : le *Songe du Vieil Pelerin* », *Studi francesi*, 96 (1988), pp. 397-483. Pour toutes les autres études ou articles sur le *Songe* nous renvoyons à la bibliographie correspondante.

complexité<sup>7</sup> textuelle due, en premier lieu, à l'apparat figuratif utilisé et à son approfondissement, à son élaboration prolongée. Ce qui revient rapidement à l'esprit du lecteur est alors l'inquiétude de l'auteur, exprimée à plusieurs reprises par lui-même, par rapport à la clarté de son propos, à l'explication de ses intentions et donc aux messages véhiculés derrière le « parler par figure ». Cependant, cette inquiétude, et la mise en pratique de certains procédés de clarification, ne font que contribuer à un développement majeur de l'apparat allégorique (visant à illustrer un certain nombre de concepts et enseignements) ainsi qu'à son complément d'exposition.

Si la visée principale de Philippe de Mézières est de fuir toute ambiguïté, trait distinctif d'une certaine catégorie littéraire qu'il définit comme « bourdes », dans le *Songe*, pourtant, l'auteur n'arrive pas à exorciser entièrement le risque de l'obscurité, surtout dans les passages caractérisés par la compénétration de différents expédients analogiques et figuratifs.

L'amplification du réseau allégorique et de son système de concordances témoigne par ailleurs d'une complexification de la réalité, d'une perception approfondie de certaines problématiques et tensions qui animent la scène politique et spirituelle. Ces dernières se reflètent dans la tension exégétique demandée du « parler par parabole, figure, exemples et similitudes ». En deuxième lieu, cette amplification déclenche une pratique d'autoréflexivité d'après laquelle le texte du *Songe* se relit sans cesse, où l'auteur remarque la fiabilité et la légitimité de son propos à travers certains discours de glose et d'exposition.

Par conséquent, lors des premières lectures et études de ce voyage allégorique-didactique, les difficultés principales rencontrées concernaient la perception d'une unité de l'œuvre, dont les matériaux allégoriques risquent de la fragmenter en autant de discours autonomes. En deuxième lieu, sur le plan des contenus, c'est la forte présence de l'élément religieux et de l'élaboration de certains concepts théologiques

---

<sup>7</sup> Nous avons choisi l'adjectif « complexe » pour décrire le *Songe* même en raison de son histoire lexicale et ses acceptions : lexième tardif, il est apparenté à « complexion », emprunté au latin « *complexio* » (« assemblage d'éléments hétérogènes ») désignant le « tempérament ». Le sens moral était rattaché au sens physique par N. Oresme et non seulement ; voir les nombreux exemples de l'entrée « complexion » dans le *Dictionnaire de moyen français* en ligne de l'Atifl. L'ensemble des différents traits extérieurs impliquait donc un système de correspondances sur le plan moral. Il est intéressant, à ce propos, de concevoir le *Songe* comme un corps avec sa propre « complexion ».

qui demandent une médiation ultérieure dans la réception de cette œuvre, dont chaque passage fait preuve de la culture savante de Philippe de Mézières.

Pour cela, nous nous sommes interrogée, dans cette étude, avant même d'avoir étudié le procédé figuratif (en tout cas déjà sondé) sur ses motivations (ou sur les motifs de la scission qui le justifient), sur les éléments formels qui les composent et leur construction du sens. Il était nécessaire de faire un pas en arrière par rapport également à la pratique d'autoréflexivité, qui par ailleurs attend d'être étudiée, dès la perception du lecteur à la conception textuelle de l'auteur. Il s'agissait alors de mener une enquête sur le fondement moral de ce réseau figuratif et sur les instruments formels derrière la scène allégorique : nous verrons que ce que nous appelons « fondement moral » est la réflexion sur la valeur de vérité, dans ses différentes devises. Elle forme une sorte de cohérence sémantique dont nous essayons de rendre compte. Les instruments formels qui, en revanche, favorisent la cohésion du tissu allégorique, se constituent par certains outils narratologiques, qui n'avaient pas encore été étudiés dans cette œuvre ou demeuraient dans leur état descriptif.

Le point de départ de notre enquête, avant de rédiger notre plan, a été réglé sur trois points d'appui : la construction de l'œuvre sur plusieurs niveaux textuels qui sont témoignés même par les lexèmes que nous avons choisi pour le titre (« besant, trouver, forge » et nous verrons aussi « alchimie ») ; la comparaison de la structure du *Songe* avec d'autres textes du versant des voyages allégoriques et du versant de textes plus proprement didactiques en prose et partagés en paragraphes ; la collocation de cette œuvre dans le corpus de Philippe de Mézières, sa place singulière mais aussi la contiguïté formelle et de la pensée qui la distingue.

En ce qui concerne le premier point, il est aisé de remarquer que le *Songe* se caractérise par deux plans textuels principaux : l'objet proprement dit du rêve, cette recherche du « bon besant » accompli par le pèlerin, *figura auctoris*, et ensuite, dans les mailles du récit, un plan métatextuel qui comprend toute référence ponctuelle ou plus développée sur le texte-même, l'auteur en dehors du rêve, le lecteur appelé en cause, ainsi que le destinataire envisagé. Cette duplicité trouve son origine dans le prologue de l'œuvre : même le choix du lexème « songe » pour le titre, plutôt que d'autres, détient un certain signifié. Il indique, d'une part, les contenus rêvés par le pèlerin mais, d'autre part, il désigne son caractère de contenant, en tant que songe-

cadre, de discours hétérogènes, certains avec une claire fonction réflexive. En effet, le lexème « livre » remplace parfois le substantif « songe », dans le récit, jusqu'à souligner la concordance entre l'action onirique et l'action de construction du texte, ainsi que ses mécanismes d'autoréflexion<sup>8</sup>.

À ce propos, nous nous arrêtons sur le syntagme utilisé en tant que titre de notre étude : « forger les fins besans », qui se lie souvent au syntagme « trouver la bonne forge ». La « forge », image utilisée par l'auteur pour indiquer l'endroit idéal où l'on peut multiplier les vertus, se caractérise, ainsi que les autres lexèmes, par sa prégnance sémantique. L'action de « forger », référée dans le texte aux quatre dames divines qui reviennent sur terre pour diffuser leur doctrine, est également la métaphore désignant l'auteur dans l'acte d'écriture : le forgeron s'engage à former la bonne monnaie avec sa gravure ainsi que Philippe s'imagine à modeler son texte, à l'achever, à lui conférer sa marque d'authenticité. La forge est souvent associée, dans le texte, à l'« arquemie », en tant que procès de transmutation mais elle désigne aussi l'« argent, métal ». Elle peut indiquer l'œuvre « soutive », l'intrigue, une activité complexe et mystérieuse. Le « besant » représente le talent de chaque homme : l'œuvre de miséricorde du chevalier ou l'œuvre intellectuelle du clerc<sup>9</sup> ; enfin, l'action de « trouver » se caractérise à son tour par un doublet sémantique, car elle désigne la quête proprement dite des personnages mais rappelle aussi, de manière souterraine, l'acte de composer qui était auparavant rattaché aux troubadours<sup>10</sup>. En ce qui concerne l'adjectif « fin », il peut connoter, dans le *Songe*, une œuvre, un matériel, une personne, un objet précis. Le « fin or » est le métal le plus précieux, affiné, d'extrême qualité ; tout artefact « fin » dérive d'un travail précis et attentif, tandis que le tissu fin se caractérise par l'élégance, l'attention au détail qui le compose. Si le « fin besant » est, dans le domaine moral, le sentiment pur, la vertu sans tache, dans le sens de construction du texte « fin » indique la perfection, la complétude de l'œuvre dans toutes ses parties qui fait son authenticité, le fait d'avoir menée à bonne fin un procès commencé.

Tous ces termes forment, dans le *Songe*, un réseau lexical assez clos et uniforme, homogène : ils peuvent être appliqués simultanément au récit rêvé par

<sup>8</sup> Ou encore l'expression « livre du songe » qui revient à plusieurs reprises dans l'œuvre en question.

<sup>9</sup> Parfois l'alchimie peut renvoyer indirectement à l'agriculture, l'action de semer dans le sillon, ce qui rappelle la métaphore typique de l'écriture qui eut beaucoup de fortune.

<sup>10</sup> Les expressions utilisées le plus souvent sont : « trouver place convenable pour forger / pour la forge », « faire liever sa forge, trouver de bon alloi »

l'auteur ainsi qu'à son travail de construction du texte et de réflexion sur ce dernier. Philippe de Mézières peut ainsi métaphoriser son rôle, l'organisation et la mise en pratique de son savoir. Nous retrouvons ces lexèmes très fréquemment dans les rubriques du premier et du deuxième livre, pour anticiper les contenus de paragraphes, synthétiser certaines étapes de l'intrigue, ou faire référence au plan métatextuel de composition du texte. La visée de l'auteur consiste dans l'illustration du « mistere » et dans l'explication de son « entencion ». En revanche, le troisième livre, coïncidant avec le *speculum principis* adressé au roi Charles VI, ne présente en aucun cas ces lexèmes dans les rubriques : la disparition du pèlerin du récit correspond à l'utilisation, cette fois, non pas d'une imagerie allégorique mais du lexique politique et spirituel, lors de la consécration divine du souverain. Dans ce cas, l'acte d'écriture se transfère dans le rituel liturgique où le roi même reçoit la doctrine écrite sur son cœur, de la part de Reine Vérité, elle aussi *figura auctoris*, et devra à son tour « faire forgier bons besans »<sup>11</sup>. Dans ces deux plans textuels, récit et discours sur le récit, nous avons privilégié, lors de notre étude, le premier, en nous concentrant sur la ligne narrative souvent sous-jacente par rapport à l'ensemble de références métatextuelles.

Quant à la ressemblance formelle du *Songe* par rapport à d'autres œuvres appartenant aux deux typologies indiquées ci-dessus, il est nécessaire de faire une prémisse. Nous désignons l'œuvre en question en tant que voyage allégorique-didactique en raison de sa double composante narrative (car le narrateur raconte un voyage effectué par un pèlerin) et didactique. Cette dernière, qui peut prendre la forme d'un sermon, de la glose expositive, ou du véritable traité, est d'habitude introduite justement par le verbe « traiter ». Par ailleurs, l'expédient allégorique constitue l'élément formel omniprésent. La mise en dialogue du *Songe* avec un corpus d'œuvres choisi, antérieures ou presque contemporaines (et parfois peu postérieures) s'est révélée une opération très fructueuse. Cela afin de mieux le situer dans un panorama culturel bien déterminé, comme celui de la cour de Charles VI, et comprendre plus en profondeur la volonté littéraire de l'auteur par le moyen de matériaux intertextuels ou simples influences indirectes. Cependant, si les motifs, les stratégies rhétoriques et les

---

<sup>11</sup> Philippe de Mézières, *Le Songe du Vieil Pelerin*, éd. G. W. Coopland, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, 2 t. Ici chap. 269, III<sup>e</sup> livre. Dorénavant nous ferons toujours référence à cette édition. Nous nous limiterons à indiquer le nom abrégé de l'auteur, ainsi que le titre abrégé de l'œuvre (*Songe*). À l'occasion, les références textuelles précises seront fournies entre parenthèses, dans le corpus du texte ou dans les notes en bas de page.

## INTRODUCTION

personnages sont parfois empruntés à une tradition narrative et didactique bien consolidée, le rapprochement continu avec les autres œuvres a plutôt mis en évidence l'originalité de ce texte si peu étudié. Cette dernière réside dans la structure adoptée ainsi que dans le traitement du problème complexe de la vérité « dans la bouche du marchand » mais aussi de la parole écrite.

Parmi les textes de voyages allégoriques ou visions nous avons choisi : le *Tesoretto* de Brunet Latin, les *Pèlerinages* de Guillaume de Deguilleville (1330-1358), la *Comédie* de Dante (1308-1320), le *Songe de peste* d' Henri de Ferrières (entre 1354 et 1375), le *chemin de longue étude* de Christine de Pizan (1402-1403), tandis que pour les textes didactiques le *Trésor* toujours de Brunet (1261-1266), la *Somme le roi* de Frère Laurent en premier (1280), le *Songe du Vergier* en traduction (1378), la traduction de Denis Foulechat du *Policraticus* (1372)<sup>12</sup>.

Ensuite, nous avons remarqué, de premier abord, la place singulière occupée par le *Songe* dans le corpus de Philippe de Mézières. Bien que certaines œuvres attendent encore d'être éditées, celles auxquelles nous avons accès, nommées épîtres, se caractérisent par la même forme en prose divisée en chapitres précédés chacun d'une rubrique, trait caractéristique qui est hérité par le *Songe* même. La matière spirituelle se trouve toujours mélangée à la matière politique, tandis que la forme de l'épître permet la mise en scène de nombre de discours que nous retrouvons dans l'œuvre en question : l'apostrophe au lecteur (ainsi qu'au destinataire), une réflexion prolongée sur le statut de l'auteur (celui qui envoie l'épître) et la coprésence de différentes digressions. La fragmentation du tissu discursif, organisé en cadres juxtaposés doués d'une certaine autonomie, rappelle le caractère métatextuel ou d'autoréflexivité auquel nous faisons allusion caractérisant le *Songe*. Ce dernier est presque contemporain de l'*Oracio tragédica Passionis*<sup>13</sup> (1389-90) et du *Livre de la vertu du sacrement de mariage* (1385-1389), la *Contemplatio hore mortis et instrumentum agonisantis* et le *Soliloquium peccatoris cuiusdam cum Deo seu ars navigandi ad portum salutis*<sup>14</sup> étant peu antérieurs (1387). N'oublions pas la *Nova*

---

<sup>12</sup> Nous avons cité, ici, les œuvres les plus utilisées pour une comparaison continue: cependant, nous avons essayé d'insérer le *Songe* dans un dialogue avec d'autres textes plus anciens également.

<sup>13</sup> Contenue dans la Bibl. Mazarine, ms. 1651.

<sup>14</sup> C'est le manuscrit Bibl. de l'Arsenal 408 qui contient les deux œuvres, traduites dans son testament de 1392 sous le titre « Contemplation de l'eure de la mort et l'instrument d'un agonisant ou mourant » et « Le seul parler a Dieu d'un pecheur et l'art de navier au port du salut ».

*Passionis Religio* qu'il composa en 1368 et traduit en 1394. Le *Songe du Vieil Pelerin* (1389) se situe, pour la période de composition, parmi les œuvres à caractère spirituel et en langue latine<sup>15</sup>. Il se distingue, à ce propos, par le fait de traiter des arguments politiques ou en tout cas séculiers, les plus disparates, et d'être écrit en langue vernaculaire.

En quelques sorte, ce voyage allégorique-didactique inaugure le corpus réduit, en français, dédié à un souverain ou prince spécifique : pour le *Songe* Charles VI, pour l'*Epistre lamentable* Philippe le Hardi, pour l'*Epistre au roi Richart*, le souverain anglais Richard II. Si la forme épistolaire permet un discours direct au dédicataire, ainsi qu'une concentration majeure sur l'auteur qui d'après son expérience gère la suite d'enseignements, dans le *Songe*, au contraire, Philippe laisse la place à la fiction sur le modèle des « hystoires des philosophes et poetes ». Par le moyen de cette dernière, il peut s'adresser au jeune souverain et faire référence, indirectement et avec cautèle, à l'entourage suspect qui le soutient dans le gouvernement (ses oncles et les marmousets)<sup>16</sup>, et plus en général à la situation politique délicate dans laquelle il se trouve. En tout cas, nous pouvons affirmer que le *Songe* constitue, dans le corpus de Philippe, une sorte d'*unicum* : le français est la langue la plus adaptée pour l'instruction du roi mais aussi pour son divertissement, dans une période où les traductions des œuvres érudites de Nicole Oresme confèrent une ultérieure dignité littéraire à cet idiome.

Nous avons donc tenu ces œuvres du même auteur en tant que toile de fond, en essayant, à chaque fois, de faire émerger les particularités de la forme ou du fond, du *Songe*. Nous avons commencé notre réflexion sur le texte sur la base de ces trois ordres d'observations préliminaires et à l'aide d'autres instruments nécessaires, comme par exemple l'extension de nos connaissances à d'autres domaines plus spécifiques, requises par la densité sémantique de cette œuvre. Il s'agissait alors de pousser le

---

<sup>15</sup> Fait exception le *Livre du sacrement de mariage* qui envisage un public en large partie féminin. Dans l'explicit du BnF Nouv. Acq. Fr. 25164 f. 330 nous lisons « cy fine le livre appelle le Songe du Vieil Pelerin adreçant au blanc faulcon aient bec et piez dorez, laquelle livre a composé environ l'an IIIc IIIIxx et XVII ung tressaige et catholicque chevalier chanssellier de Chippre nommé sire Phelippe de Maisieres », mais l'éditeur Coopland en retarde la date à l'âge majeur du souverain Charles VI, qui eut vingt ans le 3 décembre 1388.

<sup>16</sup> Parmi les oncles nous rappelons le duc Jean de Berry et Philippe II de Bourgogne. Les marmousets, par ailleurs, constituent les conseillers du roi lorsqu'il a atteint l'âge majeur et peut prendre le pouvoir sans la tutelle des ses familiers. Ces marmousets sont de fait les conseillers anciens de Charles V, parmi lesquels Bureau de la Riviere, cité dans le prologue du *Songe du Vieil Pelerin*.



regard vers l'histoire de la religion, vers la philosophie ou encore la théologie, mais dans la limite des concepts évoqués et élaborés au sein de notre récit.

Avant d'illustrer le plan de notre travail et la méthode adoptée, il est utile de mieux définir la figure de Philippe de Mézières en tant qu'auteur. S'il étudia pour une certaine période auprès de l'Université de Paris (1349-1353)<sup>17</sup>, il est aussi vrai que sa formation est pour la plupart due à un programme d'autodidacte, de plus en plus enrichi par les volumes qu'il pouvait trouver dans les différentes bibliothèques des cours visitées au long de sa vie. En particulier, son expérience en tant que chancelier au royaume de Chypre, à côté du roi Pierre de Lusignan, et l'expérience de conseiller au côté de Charles V ont renforcé son statut clérical et sa formation savante. Cependant, la préparation culturelle, chez cet auteur picard, est aussi importante que son expérience chevaleresque, pendant sa jeunesse<sup>18</sup>, et que ses nombreux voyages. En d'autres mots, Philippe de Mézières est un auteur qui essaye de conjuguer la ferveur du chevalier, avec ses idéaux anciens, à l'activité politique du clerc et sa rigueur intellectuelle. Les deux statuts remplis par Philippe convergent dans la figure du conseiller des souverains, docteur et également homme d'armes et politique. Cette double âme de l'écrivain fait sa particularité et peut être relevée également dans le *Songe*. Elle justifie également la composition de sa bibliothèque qui compte les écrits des auteurs classiques, les docteurs et pères de l'Église, les encyclopédies, les commentaires et exégèses des textes sacrés, traités militaires et tout ce qui appartient à une tradition savante et cléricale, en latin ou en français. Il est un auteur curieux qui se sert de différentes *auctoritates*, de leur source originelle ou à partir des sources réélaborées, mais néglige le corpus d'œuvres de fiction (lyriques ou narratives) qu'il ignore ou dénigre<sup>19</sup>. Ses intérêts intellectuels sont nombreux : de la doctrine politique

---

<sup>17</sup> À Amiens il étudia dans une école de grammaire; ensuite, c'est grâce à un des maîtres de l'Université de Paris, Pierre de Herches, qu'il compléta sa culture latine et scolastique ; cf. l'introduction à Philippe de Mézières, *Une épître lamentable et consolatoire adressée en 1397 à Philippe le Hardi, duc de Bourgogne, sur la défaite de Nicopolis (1396)*, éd. Philippe Contamine et Jacques Paviot, avec la collaboration de Céline Van Hoorebeeck, Paris, SHF, 2008, p. 14.

<sup>18</sup> En 1346 il partit pour l'Orient, participant à la bataille près de Smyrne, gagnée sur les Turcs par les chrétiens, dans le cadre de la croisade de Humbert II, dauphin de Viennois, *Ibid.*, p. 15. Dans ses œuvres l'auteur rappellera avoir mené ces guerres sans s'interroger si elles étaient justes, et donc, a posteriori, se considéra à l'instar de David, un *vir bellator*, un *vir sanguinis*, qui a « souillé la terre en beaucoup d'endroits », N. Jorga, *Philippe de Mézières et la croisade*, cit., n. 5, d'après la *Contemplacio*, fol. 225v-226r.

<sup>19</sup> Sur la bibliothèque des clercs à la fin du Moyen Âge il est utile de consulter G. Hasenohr, « Aperçu sur la diffusion et la réception de la littérature de spiritualité en langue française au dernier siècle du Moyen Âge », dans N. Richard Wolf (ed.) *Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur*

à la philosophie morale, la théologie, le droit, surtout le droit canon, l'alchimie, l'astrologie et encore la rhétorique. Cependant, chaque connaissance reste subordonnée à sa ferveur chrétienne et à ses compétences théologiques.

En vertu de cette culture polyédrique et de sa capacité d'observation, l'auteur, dans le *Songe*, s'interroge sur la notion de vérité : vérité dans le sens moral et spirituel, et dans le sens verbal. Il ne s'agit pas d'une réflexion abstraite et érudite, tout au contraire : Philippe vise à examiner cette notion à la lumière de sa condition, de son statut d'écrivain et de pèlerin de cette vie, de la condition du jeune souverain qui se trouve à gérer un gouvernement de plus en plus complexe, les deux déclinées dans les troubles des temps courants. Cet examen est alors le contenu du *Songe* du pèlerin, en forme de narration.

Cela est relevable déjà à partir du prologue, premier point d'observation de notre analyse. Dans ce paratexte, l'auteur s'engage au préalable à définir sa poétique et à mettre en scène l'incipit d'une nouvelle narration. Nous avons abordé son étude, pour la première fois, par le biais du concept d'originalité, à l'occasion du Colloque de l'Association Internationale pour l'Étude du Moyen Français en 2010 à Louvain-la-neuve sous le titre « Original et originalité. Aspects historiques, philologiques et littéraires »<sup>20</sup>. La déclaration, à plusieurs reprises, de la nouveauté de ce texte, de sa manière d'être lu et de la nouvelle doctrine proposée nous a poussée à exercer un regard critique sur l'ensemble de sa composition, par sa conformation dans les manuscrits du *Songe*, jusqu'à certains passages ou lexèmes qui dévoilent le procès de construction de l'œuvre.

Dans le prologue, l'auteur introduit l'expédient du songe-cadre et inaugure la compénétration du discours technique et narratif : c'est là que se croisent ce que nous avons nommé l'axe syntagmatique, à savoir le récit objet du songe, et l'axe paradigmatique, l'ensemble de digressions et d'amplifications que la ligne narrative,

---

*im Mittelalter*, Wiesbaden, L. Reichert, 1987, pp. 57-90, où, pour avoir une idée plus ample, *Lectures françaises à la fin du Moyen Âge : petite anthologie commentée des succès littéraires*, éditée par F. Duval, Genève, Librairie Droz, 2007.

<sup>20</sup> La notion d'originalité appliquée à la littérature du Moyen Âge tardif nous amène à nous interroger sur l'inquiétude des auteurs vers le contrôle de leurs textes et la garantie de s'assurer un accès aisé à la version originale de certaines œuvres, cf. *Original et originalité. Aspects historiques, philologiques et littéraires*, édité par O. Delsaux et H. Haug, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2011 (en particulier nous nous permettons de renvoyer à notre article A. Marchiori : « Le *Songe du Vieil Pèlerin* de Philippe de Mézières et son projet de rénovation face au lecteur médiéval et moderne », pp. 119-128.

## INTRODUCTION

ou ses développements didactiques<sup>21</sup>, contient. Le premier axe fait l'objet de notre étude, tandis que nous fournissons les instruments pour analyser également le deuxième, qui reste ainsi une piste de recherche encore ouverte.

Ce qui constitue, en dernier lieu, le caractère d'originalité suggéré dans le prologue est enfin le renouvellement de certaines stratégies de légitimation concernant l'auteur et son œuvre : le *Songe* naît de la récapitulation d'un texte précédent, composé auparavant par Philippe. Ce dernier s'engage non seulement dans la narration de cette pratique cléricale, mais dans sa prise de distance critique, dans une sorte de commentaire que nous avons appelé « accessus ad se ipsum ». La figure du lecteur est aussi envisagée, bienveillant ou détracteur, en concomitance avec une réflexion sous-jacente sur la langue vulgaire adoptée.

Faisant partie d'une stratigraphie du paratexte, bien défini et occupant les premiers dix folios du manuscrit, accompagné souvent par des enluminures et des ornements, le prologue, dans les témoins de la tradition, est une clé de lecture vouée à attirer l'attention de tout lecteur compétent.

Le problème de vérité, dans cette portion paratextuelle, se traduit alors dans toutes les démarches de légitimation suivies scrupuleusement par l'auteur envers le *songe*, et par l'*auctoritas* dont il se revêt.

Lorsque ce problème est inséré pleinement dans la ligne narrative il est dramatisé dans la quête que le pèlerin accomplit dans tous les pays et enfin dans le royaume français, en fonction du « bon besant ». Cette image métaphorisée pour indiquer la diffusion et la multiplication d'un modèle moral (dans le domaine politique autant que spirituel) correspond à un modèle verbal précis. La rencontre sur la voie de ce voyage en esprit devient l'occasion récurrente pour réfléchir sur tous les cas de négation ou déformation de la vérité. Pour cela, dans les premières sections de notre étude, nous cherchons à analyser en premier lieu les facteurs de cohérence de cette suite de rencontres dans leur ensemble. Il s'agit de mettre en relief le sens, ou la pluralité des sens, enfermés dans ce « lonc travail » qui est le voyage accompli, ses expédients formels et l'« entencion » de l'auteur, sa véritable « existence » derrière l'« apparence ».

---

<sup>21</sup> Il s'agit de pauses narratives qui parfois peuvent occuper même plusieurs chapitres.

## INTRODUCTION

À ce propos, l'une des situations privilégiées dans les rencontres est la situation d'apprentissage (de mémoire boétienne) : d'habitude une personnification allégorique provenant de l'au-delà essaie d'instruire un élève qu'elle rencontre au long de son parcours. Ce dernier peut être constitué, selon le cas, par l'auteur même (le pèlerin), des rois étrangers, des cardinaux, des avocats ou des représentants de différentes catégories sociales du royaume français, du souverain Charles VI.

En particulier, le début et la fin du voyage se caractérisent en tant que reproduction et prolongement du motif de récapitulation-nouvelle création conservé dans le prologue : le mélange entre narration et références indirectes au procès de construction de l'œuvre est latent. Par conséquent, nous avons essayé de mettre en lumière les effets de miroirs, dans le récit, parmi des étapes diégétiques différentes. Dans ce sens le *Songe* se présente en tant qu'œuvre qui fournit sa propre clé de lecture non seulement d'après ses parenthèses didactiques ou des développements expositifs mais surtout dans le rapprochement entre certaines scènes narratives. Des effets d'écho, d'approfondissement, de mise à distance et donc de critique sont obtenus grâce à cette observation comparative de toutes les parties du récit, à l'aide de la mise en dialogue, également, des textes d'autres auteurs que nous avons cités au tout début.

Dans les différentes typologies des rencontres distinguées nous avons cerné des récurrences descriptives à la forte valeur sémantique ; entre autres le nom, le vêtement, et le livre. Le problème de la vérité prononcée ou en tant que comportement se cache alors dans certains détails représentatifs ou indices rhétoriques qui peuvent dévoiler une stratification de sens sur laquelle les parenthèses expositives ne s'attardent pas. Cela témoigne que si le *Songe* fournit sa propre clé de lecture, adressée en premier au lecteur séculier, par ailleurs il envisage clairement un lecteur expert qui peut saisir, grâce à son bagage encyclopédique et savant, toutes les marques stylistiques qui détiennent un signifié supplémentaire (un surplus). L'alternance d'observations concernant la structure d'ensemble du voyage, dans le passage en revue des rencontres, aux analyses de *specimena* plus détaillées, nous a permis de mettre en lumière le rythme du récit et surtout le modèle cosmologique sous-jacent. Nous montrerons à ce propos que le mouvement rapide du début de l'intrigue est progressivement annulé par la stabilité et fermeté de la vérité : en effet les errances du pèlerin et de sa compagnie, apparemment dictées par la « mal Fortune », sont compensées ensuite par la rencontre

finale avec le souverain, en tant qu'obtention de l'objet recherché. C'est là que la roue de Fortune se cristallise dans la forme carrée de Providence Divine, métaphorisée dans l'échiquier offert au roi.

La place de l'auteur, par rapport à la valeur de vérité, constitue un point d'observation constant dans notre texte. Elle est discrète et se joue entre la mise en relief de l'attribut d'humilité et l'ostentation du savoir. En particulier elle s'organise à travers trois niveaux textuels, où Philippe est, selon le cas, un personnage en position d'apprentissage ou une instance énonciative (ou narrative) qui dévoile des connaissances précises. Il peut alors être représenté par le pèlerin Ardent Désir, qui accomplit en esprit le voyage, par le syntagme qui revient de temps en temps dans la bouche des autres personnages « au temps du Vieil Pelerin, d'après le Vieil Pelerin », qui désigne une instance extratextuelle définissant une période précise et faisant autorité. Enfin, l'instance plus proprement auctoriale qui se révèle soit dans le « je » de certaines parenthèses didactiques ou expositives (« je passe pour cause de brevete»)<sup>22</sup>, soit, lorsque le narrateur, toujours à la troisième personne, fait référence à l'« aucteur » ou encore « escrivain de cestui livre ». Ainsi, il se peut affirmer que l'auteur reprend alors sa posture cléricale, dans le discours de glose ou d'amplification didactique par rapport au récit, de mise à distance, pour mieux éclairer la réflexion sous-jacente dans la quête de vérité, à l'intérieur de l'intrigue. Par ailleurs, l'instance narrative d'Ardent Désir, son *alter ego*, se démultiplie dans d'autres personnages qui, selon le discours prononcé, sont censés être les portevoix de Philippe de Mézières : par exemple Reine Vérité, ou bien Luxure lorsqu'elle condamne certaines coutumes, ou encore Avarice, dans son reproche envers les dépenses excessives des souverains.

La stratégie rhétorique adoptée par l'auteur prévoit donc le morcellement de son regard critique dans un prisme de voix que nous essayons d'analyser dans les passages que nous avons sélectionnés.

Ensuite, c'est la composante pathétique de cette quête de vérité qui a attiré notre attention : le sentiment d'amour, et de douleur qui en dérive, présente plusieurs formules dans le *Songe*. Il est l'affection profonde du pèlerin pour le roi, l'amour de ce dernier pour son royaume et son peuple, de tout personnage qui partage avec Ardent

---

<sup>22</sup> L'instance de l'« aucteur » plus externe a été traitée rapidement, car nous nous concentrons sur l'axe syntagmatique (Ardent Désir et le Vieil Pèlerin). L'étude sur l'axe paradigmatique constitue une ultérieure piste de recherche que nous voudrions développer par la suite.

## INTRODUCTION

Désir et sa compagnie un code verbal et moral fondé sur la « miséricorde » enfermée dans le cœur. Il constitue le paramètre de jugement pour savoir comment chacun dispose de son propre franc arbitre. Amour spirituel, dévotion profonde ou amour laïc, charité dispensée à tout proche, dans cette fin du XIV<sup>ème</sup> siècle lorsqu'une conscience de sentiments commence à aboutir, Philippe représente une problématisation de l'amour. Non plus « amer par amour », relégué aux bourdes des romans ou de lyriques, mais l'amour manifesté au quotidien, dans le milieu de la cour, ou dans le contexte religieux ; de là son rapport avec la ruse, avec le mensonge légitime, dans le cadre du commandement « aime ton prochain comme toi-même ». Bien que cet argument demande une étude à part, nous cherchons à faire émerger les indices (rhétoriques, stylistiques ou conceptuels) qui désignent l'amour en tant que force motrice de la quête ainsi que ses déclinaisons dans les parties plus proprement narratives ainsi que didactiques. Ensuite, nous avons choisi d'approfondir la problématique de vérité illustrée dans la quête spirituelle du pèlerin à travers l'analyse de deux canaux langagiers qui montrent comment un certain modèle rhétorique (correspondant à « vérité en bouche ») se relie au fond au bon modèle moral à adopter dans le contexte politique ou spirituel. Il s'agit de la parole polémique, dans ce cas concernant le schisme d'Occident et le statut de la discipline d'astrologie, et de la parole pénitentielle. Notre auteur vise à mettre en scène une réflexion sur le concept de vérité dans le domaine verbal public et plus intime, privé : le schisme, avec les différentes positions et partis pris devient l'occasion adaptée pour s'interroger sur la légitimité de certains accords, sur leur validité et répercussion politique et donc leur vérité. La pénitence, que Philippe conçoit en tant que dialogue avec Dieu par l'intermédiaire du confesseur, devient en revanche l'occasion pour la connaissance de soi-même et donc pour un approfondissement ultérieur sur l'essence de la vertu, du bonheur, en d'autres mots de la vérité.

La polémique et la pénitence constituent des filières langagières qui sont traitées dans certains passages du récit ou, plus souvent, qui sont disséminées ou cachées derrière certains indices textuels : champs lexicaux, motifs récurrents, descriptions ou paroles des personnages, allusions dans les chapitres expositifs, entre autres.

## INTRODUCTION

Cependant, si le « grant travail » du voyage du pèlerin permet de mettre en relief la dialectique entre vérité et mensonge dans les différents domaines de la réalité, il ne renonce pas non plus à poser son regard critique sur la vérité de son œuvre même, le *Songe* : ce qui connote son caractère de véridiction est, entre autres, son unité dans ses différentes parties, son principe d'unité. Ce dernier, dans la compénétration de discours narratif et discours didactique (que nous avons essayé de montrer), permet de comprendre comment l'authenticité de cette œuvre ne réside pas seulement dans l'écriture inspirée par Dieu, motif ancien très cher à Philippe, mais surtout par la grille d'interprétation fournie par l'auteur même. Elle atteste son éthos et sa fiabilité en tant qu'écrivain.

Ce caractère d'unité du texte peut être observé, de premier abord, dans la mise en ordre des manuscrits : contentant la table des figures, la liste de rubriques, suivant le prologue, et dans un cas un préambule explicatif, ils témoignent d'une structure et d'un plan prédéterminé et précis, qui s'inquiète de se définir au fur et à mesure que le récit avance. L'attention continuelle de l'auteur au procès de création se reflète donc même dans la stratification de niveaux textuels dans les témoins, suivant un ordre précis, dans la succession des rubriques et des chapitres relatifs, dans la synthèse iconographique du récit élaborée par le moyen des enluminures, lorsqu'elles sont présentes<sup>23</sup>. Par ailleurs, quand il réfléchit sur le procès d'écriture qui le concerne, Philippe de Mézières utilise des métaphores de caractère sacré ou liturgique : que l'on songe à l'écriture dans le ventre de Marie, procès de création invoqué par l'auteur pour « taillier » sa « penne » et donc la rendre plus subtile<sup>24</sup>. Les métaphores, féminine et masculine, de l'acte d'écrire se conjuguent sous le signe de l'inspiration divine. La différence culturelle avec les métaphores laïques de Christine de Pizan, qui dans quelques années, dans le livre au roi Charles V<sup>25</sup>, rapprochera la figure de l'écrivain

---

<sup>23</sup> Les seuls manuscrits qui présentent un cycle d'enluminures au début de chaque livre sont le manuscrit BnF fr. 22542 et le manuscrit de Vienne, Bibl. Nat., 2551.

<sup>24</sup> « je supplie devotement a la royne de noces, qui par son seul consentement sot escrire en son ventre le Roy du firmament, que par sa douce pitié la penne desus dicte, rude et grosse, elle veuille a soutiller, et ses soulliures entierement efacier, et la dicte penne doucement a son voloir taillier », Philippe de Mézières, *Le livre de la vertu du sacrement de mariage*, edited by Joan J. B. Williamson, Washington, The Catholic University of American Press, 1993, p. 126.

<sup>25</sup> « Tout ainsi comme l'ovrier de architecture ou maçonage n'a mie fait les pierres et les estoffes dont il bastiste et ediffie le chastel ou maison, q'uil tent a parfaire et ou il labeure, non obstant assemble mes matieres ensemble, chascune ou elle doit servir, selon la fin de l'entencion ou il tend, ainsi les brodeurs, qui font diverses divises, selon la soubtivité de leur ymagination, sans faulte ne firent les soyes, l'or ne les autres matieres, et ainsi d'aultres ouvrages, tout ainsi vrayment n'ay je mie fait toutes les matieres

de la figure de l'architecte, du maçon ou encore de brodeur est claire. D'après Philippe l'auteur est celui qui reçoit ou accueille une Grâce divine et la met en pratique, dans son œuvre. Bien qu'il souligne à plusieurs reprises l'importance de son expérience littéraire, de ses lectures et des discussions auprès de différents cours, en dernier lieu c'est l'empreinte divine, l'obéissance et la dévotion de l'auteur qui confirment son statut véritable et son message digne de foi.

Si l'« entendement » est à ce propos un don de Dieu, un talent à faire fructifier, ainsi que Philippe le rappelle dans le prologue, c'est à l'écrivain de l'utiliser et d'en tirer bénéfices, par le moyen surtout de la mémoire et d'une certaine subtilité. Ces deux prérogatives intellectuelles ressortissent surtout dans certaines amplifications, de caractère didactiques, encyclopédiques, anecdotiques ou simplement expositifs, de la ligne narrative. Il s'agit de l'axe paradigmatique auquel nous faisons allusion dans notre étude mais qui mériterait une étude à part bien détaillée et approfondie, dans un deuxième moment. La mémoire du texte, de son propre texte précédant ou texte d'autrui, favorise une opération de greffe qui vise à mettre en évidence les emprunts intertextuels, leur portée, et leur rôle par rapport aux matériels personnels. La « recapitulacion » ou « recordance » désigne ce procédé d'assemblage hétérogène et la volonté de composition qui en est le fondement.

Par ailleurs, la subtilité, trait caractéristique selon le cas du souverain ou de la Reine Vérité<sup>26</sup>, constitue également, par reflet, le procédé stylistique du clerc Philippe à l'égard du *Songe*. Si le *Livre du sacrement de mariage* est défini par l'auteur même « livre rudement et grossement par charité ditié et composé de diverses materes et plenté des figures sans grande subtilité »<sup>27</sup>, en ce qui concerne l'œuvre étudiée l'« ymaginacion » conjuguée à la « consideracion » des connaissances pratiques et des

---

de quoy mon traittié de ma compilacion est composé », cf. Christine de Pizan, *Le livre des fais et bonnes mœurs du sage roy Charles V*, publié par S. Solente, Paris, Champion, 1936-1941, 2 voll., t. 1, p. 41.

<sup>26</sup> Dans le I<sup>e</sup> livre, chap. 125, le narrateur nomme les « soutilles predicacions des sains docteurs » ; III<sup>e</sup> livre, chap. 269 : « subtile et juste pratique verbale » en référence à la parole du souverain ; I<sup>e</sup> livre, chap. 148, le docteur de Padoue, appelé Jean de Orloges pour ses inventions, est connoté par le « subtil engin ». Dans d'autres cas, mais moins souvent, l'adjectif est employé pour désigner la ruse des cardinaux et des clercs plus en général (I<sup>e</sup> livre, chap. 57). Dans l'*Epistre lamentable*, en revanche, la subtilité, avec une acception positive, appartient à la discipline de chevalerie illustrée par l'auteur : « quant a diligence des propres espies et les bien et soutillement mettre en euvre, quant aux engins et la garde d'iceulx, quant a soutilles chevauchees et embouches proufitables (...) aux dissimulacions soutilles et licites », cf. Ph. De Mézières, *Epistre lamentable*, cit., p. 130.

<sup>27</sup> Cf. Philippe de Mézières, *Le livre de la vertu du sacrement de mariage*, cit., p. 47 ; cependant, dans ce *Livre*, si l'auteur et le procès de construction n'est pas raffiné, la matière est « moult haulte, secrete et soubtille », en référence aux passages empruntés aux docteurs de l'Église, cf. p. 196.



études accomplies, donne lieu à un récit avec un surplus de signifié, demandant une opération exégétique.

Les digressions contenues dans le *Songe*, si, au premier abord, elles semblent favoriser une certaine discontinuité dans la ligne narrative, contribuent, en réalité, à en souligner les facteurs de cohérence et cohésion, à créer des effets de mise à distance et d'approfondissement de certaines étapes diégétiques. Elles posent le problème de la source d'*auctoritas* sur laquelle elles se fondent, ou, éventuellement, sur l'*auctor* de référence. Introduites par le narrateur, par Reine Vérité ou ses chambrières, elles sont consacrées à l'explication d'allégories, aux merveilles des autres pays, aux coutumes étrangères qui deviennent des *exempla* ou faits curieux auxquels Philippe a assisté, aux parenthèses où la triade des vices Avarice, Orgueil et Luxure prennent la parole, à Avignon, à la proposition des nouvelles lois, ou d'une banque d'Etat et d'autres encore. La source, lorsqu'elle est citée, peut être l'oui dire du Vieil Pèlerin (« un ami qui lui a raconté »), son expérience directe (et c'est là que le narrateur prononce, rarement, le « je »), ou encore la lecture et la consultation de textes précis, qui sont parfois nommés, ou qu'il est aisé de deviner<sup>28</sup>.

Par conséquent, la mémoire intertextuelle, à laquelle l'auteur puise continument, de manière fragmentaire ou plus prolongée, alterne avec l'observation directe ou à l'expérience de notre auteur. Ce que nous remarquons ici rapidement c'est comment cet axe paradigmatique se greffe dans le rythme du récit : où ce dernier est plus accéléré nous observons les digressions brèves et anecdotes, en revanche, où le *Songe* devient *speculum* dans le troisième livre, c'est la construction par enchâssement qui prédomine. Cette dernière est caractérisée par plusieurs tableaux juxtaposés l'un à

---

<sup>28</sup> Nous choisissons ici certains exemples du *Songe* : (chap. 10) marchand de Gene et légende du prêtre Jean ; (chap. 11) histoire tirée du livre Alexandre ; (chap. 12) « ami Bragadin » qui lui raconte certaines coutumes d'autres pays ; (chap. 16) « oui dire du rite funèbre » ; (chap. 18) notions des bestiaires ; (chap. 19) « moi, le Vieil Pèlerin, la peche des harengs » ; (chap. 21) « le vieil pelerin, auteur de ce Songe » ; (chap. 22) éloge de Venise (« je ») ; (chap. 89) Hardiesse, chambrière de Reine Vérité, illustre le projet de banque commune ; (chap. 94) projet pour abréger les procès ; (chap. 95) exemplum de justice du Grant Kaan « ami Bragadin de cestui escripvain » ; (chap. 105) reprise de Végèce, 15 règles pour les chevaliers ; (chap. 116) la nef allégorique exposée par Droiture ; (chap. 134) la gravelle, « maladie generale » ; (chap. 209) le chariot allégorique expliqué par la Reine au roi ; (chap. 215) exemplum sur un chevalier en Picardie ; (chap. 232) anecdote sur un conseiller en Provence ; (chap. 237) Henri de Lusignan pendant la Messe ; (chap. 246) projet de banque d'Etat ; (chap. 254) la tyrannie de Padoue (source : Vieil Pèlerin) ; (chap. 285) exemplum de Théodose (source saint Augustin, *Cité des dieux*), cf. Ph. de Mézières, *Songe*. Dans l'*Epistre lamentable*, les exemples apportés sont garantis souvent par la mise en garde de l'auteur « et scevent ceulx qui l'ont veu par experience ou trouvé en escript authentique », cf. Ph. De Mézières, *Epistre lamentable*, cit., p. 139.

l'autre (chacun illustrant un enseignement) qui contiennent parfois à leur tour des histoires ou des réflexions autonomes. Nous faisons allusion ici à l'ensemble de cet axe pour mettre en garde envers les manques de notre étude : une enquête dans cette direction, ici partiellement explorée, pourrait montrer encore plus clairement l'idée de complexité et d'unité de cette œuvre. Nous avons donc commencé une étude sur la densité sémantique qui la connote, et qui restait encore à faire, mais la voie à parcourir est loin d'être terminée.

Par ailleurs, c'est dans ces parenthèses que le narrateur aime penser à son *Songe* qu'il est en train de se composer : les références métatextuelles contribuent à former l'idée d'un livre volumineux, une sorte de trésor adapté à accueillir tout contenu véritable ou attesté, riche et précieux autant que le « petit coffret rempli du sang de l'Aignelet » (chap. 209, III<sup>e</sup> livre). La conscience de cette œuvre en tant que don « fait et escript » implique également une réflexion sur la figure du lecteur, conduite au fil du récit mais plus proprement dans les amplifications digressives. Il est classé d'après son attitude morale (bienveillant ou hostile) ou d'après ses compétences intellectuelles (« lisans laïque » ou expert). Le procès de lecture, en revanche, est conçu en tant que procédé fragmentaire et rapide : dans le III<sup>e</sup> livre, Reine Vérité explique comment le *Songe* est structuré en fonction du progressif apprentissage du souverain, et de sa curiosité, par petites touches représentatives, et discours édifiants autonomes (chap. 189, III<sup>e</sup> livre). Par ailleurs, dans le manuscrit palimpseste du *Songe* BnF Nouv. Acq. Fr. 25164, le copiste a effacé les premières lignes du prologue de l'œuvre pour transcrire le prologue de la traduction du *Compendium historial* d'Henri Rommain (milieu du XV<sup>e</sup> siècle), et a mis en place une réflexion sur le modèle de lecteur auquel cette traduction était adressée<sup>29</sup>. Il en ressort un portrait fort intéressant : le « lisant » se caractérise par son temps réduit et par la volonté d'acquérir la plus grande quantité de notions les plus précieuses. Pour cela, la tâche du traducteur, dans l'explication claire mais également synthétique, se révèle très difficile et délicate. Bien qu'appartenant à un autre texte, ce portrait du lecteur convient aussi au public envisagé par l'auteur du *Songe* : très probablement la réception de ce voyage didactique allégorique se concentrait moins sur la continuité du récit du rêve que sur la

---

<sup>29</sup> « ie ay fait cest œuvre pour ceulx ou qui n'ont pas les livres originaulx ou se ilz les ont-ils n'ont pas le temps ou ilz ne veulent pas prendre la peine de les veoir au long », BnF, Nouv. Acq. Fr. 25164, fol. 1r. Voir annexes 4.

## INTRODUCTION

fragmentation des enseignements plus ponctuels, occupant un petit nombre de chapitres. Le lecteur idéal est constitué alors non seulement pas le lecteur royal mais par tous ceux qui partagent le projet de réformation d'Ardent Désir, autrement dit les espoirs et les propositions du vieux Philippe de Mézières.

Arrivé au « dernier quart de sa vie », isolé dans sa cellule auprès du couvent des Célestins, notre auteur ne renonce pas à s'engager face au scénario politique instable voire dangereux. Le roi Charles VI, ayant atteint sa majorité, doit faire face aux prétentions de pouvoir de ses oncles et prendre en charge le gouvernement du royaume. En tant que conseiller de son père, et son précepteur à distance, Philippe insiste sur la valeur de vérité comme résultat d'un examen de conscience à la fin de sa vie, pour lui et pour chacun, et seule solution possible de tout problème observé dans son époque. Si Reine Vérité déclare être « voie, vie et vérité » autant que Jésus Christ, cet auteur indique, dans le *Songe*, la voie morale et le modèle de vie à suivre qui conduisent à la vérité, dans son sens, en dernière analyse, spirituel. Dans l'alternance d'un regard *ab aeterno* à un regard pleinement inséré dans les troubles de son époque, Philippe de Mézières suggère, dans les mailles de son récit, une « nouvelle doctrine », « nouvelle manière de parler de vices et vertuz », la « bonne forge » que nous essayons de faire ressortir dans nos analyses.

## INTRODUCTION

**PRATIQUES DE LA RÉFLEXION ET DE L'ÉCRITURE : ÉTUDE SUR LE PROLOGUE DU  
SONGE DU VIEIL PELERIN DE PHILIPPE DE MÉZIÈRES**

Nous avons choisi de commencer notre étude sur le *Songe du Vieil Pelerin* par l'analyse du prologue, parce que cette démarche nous paraissait la plus efficace à adopter et cela pour plusieurs raisons: c'est dans ce discours sur le « seuil » que la poétique de Philippe de Mézières trouve son fondement et peut être ensuite appliquée tout au long de l'œuvre. Il s'agit d'une poétique qui prévoit une étroite imbrication entre la narration et la glose, la narration et le discours édifiant, et plus généralement, la réutilisation et la personnalisation de plusieurs *topoi*, la construction d'un portrait de l'auteur fort complexe et curieux.

Le *Songe* est la seule œuvre de fiction dans le corpus de cet auteur picard, parmi les autres textes didactiques. En raison de cela, sa particularité réside dans le traitement du matériel narratif et dans son exposition dans le prologue. En premier lieu, l'auteur essaie d'effectuer une mise à distance par rapport aux contenus rêvés. Ce procédé se marque dans le prologue par les résurgences continues du discours réflexif, de la glose édifiante, ce qui se produira également une fois à l'intérieur de l'œuvre, dès son commencement. Ensuite, dans le récit du songe, l'utilisation de la troisième personne de la part du pèlerin-narrateur, qui n'ose pas dire « je » mais se cache derrière le voile d'une figure allégorique créée *ad hoc*, va dans la même direction que cette opération de distanciation, d'assomption d'un regard critique. Cependant, c'est bien dans le prologue que la dépersonnalisation de l'auteur-rêveur-narrateur est atténuée : malgré l'utilisation constante de la troisième personne (« le pèlerin », de là le titre), Philippe de Mézières aime donner une représentation de soi en tant qu'*auctor* savant et doué en plus d'expérience pratique, en tant que chevalier et homme politique. Il offre au lecteur une image bien surveillée de lui-même.

En deuxième lieu, c'est la question de la vérité qui constitue le noyau dur dans la construction de ce prologue. Cette question, *topos* du seuil de l'œuvre, subit dans le *Songe* une problématisation évidente et l'auteur utilise tous les moyens à sa disposition pour la traiter. L'élément religieux y est toujours lié et fonctionne comme toile de fond à toute représentation dans le *Songe*, mais la question de la vérité ne se réduit nullement à cela. Elle sera au centre de l'analyse dans le déroulement de notre étude, et, en particulier, dans l'enquête de cette première partie du texte.

Nous avons adopté, tout d'abord, un regard plus extérieur par rapport au prologue – son étendue, sa position dans les manuscrits, son rapport avec les autres œuvres du corpus, où cela était possible – pour nous concentrer ensuite progressivement sur ses enjeux de sens les plus cachés.

La fonction principale de ce long prologue, où l'auteur ne craint pas d'utiliser les différentes techniques de l'*amplificatio* et de répéter certains concepts, n'est pas d'introduire le sujet, d'éclairer la matière ou encore de la résumer, mais plutôt de fournir une clé d'accès au lecteur qui choisit de se plonger dans le *Songe*. Il s'agit d'une clé de lecture précieuse et bien définie, car l'écrivain ne perd jamais de vue la question de la vérité de ce rêve, et donc de l'œuvre qui en dérive. Pour cela le prologue assume parfois la forme d'un *accessus ad auctorem*. Ce faisant, Philippe de Mézières vise à rassurer tout lecteur de la fiabilité de son opération d'écriture, premièrement le souverain qui ne se réduit nullement à la position de dédicataire.

Enfin, les pratiques littéraires traditionnelles, tel que le songe et le « parler couvertement, par figure » ne sont pas seulement justifiées ou présentées, elles sont dramatisées dans le prologue lui-même. Autrement dit, il n'est pas possible d'accéder directement au premier chapitre du premier livre du *Songe* et d'en comprendre en profondeur les enjeux : il est nécessaire de passer par le prologue. C'est là que la narration prend son origine et trouve son sens ; c'est là aussi que le problème de la vérité trouve son fondement : vérité de l'œuvre mais aussi vérité représentée dans le monde.

## **1. Le prologue du *Songe* dans la tradition manuscrite et son rapport avec le paratexte**

Le riche paratexte du *Songe*, dans chaque manuscrit, témoigne clairement de la profondeur de ses contenus et, par conséquent, de la nécessité de fournir aux lecteurs des instruments interprétatifs pour y accéder. Le premier élément visuel qui frappe est son étendue : à peu près 22 folios contenant chacun deux colonnes<sup>1</sup>. Cette taille

---

<sup>1</sup> Nous faisons ici référence au prologue du manuscrit de la Bibliothèque de Arsenal 2682 considéré comme le manuscrit de base par G.W. Coopland, qui pourtant utilise pour son édition le manuscrit BnF fr. 22542, plus tardif et moins correct, et par le traducteur J. Blanchard qui en prépare aussi la nouvelle édition ; voir à ce propos l'introduction de Philippe de Mézières, *Songe du Vieux Pèlerin*, traduit de

l'éloigne du véritable incipit de l'œuvre (le premier chapitre du premier livre) ; elle est d'ailleurs favorisée par l'insertion, entre les deux, de la table des noms et de la liste des rubriques. En raison de sa structure très articulée et de son rapport très médiatisé avec le texte, cette partie liminaire mérite une brève étude qui met en valeur la diversité de ses fonctions.

En premier lieu, il s'agit d'un prologue divisé en différentes parties : l'une qui se trouve au cœur du passage, de type narratif, les autres au début et à la fin, techniques. Ces dernières visent surtout à fournir des renseignements précis sur la composition du récit, sur la stratification des signifiés ainsi que sur sa méthode figurative<sup>2</sup>. En particulier, la partie technique finale a été vraisemblablement ajoutée par l'auteur dans un deuxième moment par rapport à la première partie du prologue et par rapport au texte même: tandis que la première constitue un véritable syntagme narratif en fonction de l'introduction et à l'égard du premier chapitre du *Songe* (le voyage du pèlerin vient d'y être entrepris) et qu'elle se conclut par un véritable *explicit* (« Et ce souffise assez largement du Prologue du songe ou de la vision par Providence Divine revelee au Vieil Pelerin, Ardent Desir appelle », *Songe*, prologue, p. 95), la deuxième pourrait être aisément détachée et constituer une unité discursive autonome.

La fracture entre ces différentes parties est marquée par une formule explicative « encore il est assavoir en poursuivant cestui Prologue que cestui livre est intitule et appelle le Songe du Vieil Pelerin, adroissant au Blanc Faucon au bec et piez dorez »<sup>3</sup> suivie par une initiale bien ornée, qui introduit une parenthèse d'exposition très riche. Cette dernière commence par la répétition du titre de l'œuvre, tout en soulignant sa

---

l'ancien français par J. Blanchard, Paris, Agora, 2008, pp. 7-5. Voir les annexes 1 pour la liste des manuscrits du *Songe* et pour les renseignements les concernant.

<sup>2</sup> Nous pourrions considérer en tout deux parties: celle qui contient l'explication de la parabole des talents rattachée au début narratif, et la deuxième, plus nettement technique, que l'auteur a ajoutée par la suite. Dans tous les manuscrits que nous avons consultés, les deux macroparties sont séparées par une fracture marquée de manière graphique, à savoir par un espace ou une lettrine bien visible, à l'exception du manuscrit de Chantilly, Condé 292, qui ne présente pas des marques de séparation ou des lettrines.

<sup>3</sup> Dans le manuscrit BnF Nouv. Acqu. Fr. 25164 (fin XV<sup>e</sup> siècle) nous observons entre les deux parties du prologue, en plus d'une initiale ornée, une petite enluminure avec fonction de séparation. Le titre, déjà énoncé dans la rubrique du prologue, se présente sous la même forme dans tous les manuscrits, sauf dans l'exemplaire n. 183 de la Bibliothèque publique et universitaire de Genève : « Le prologue de cestui livre nommé le vieil pelerin » et dans l'explicit situé juste avant cette continuation technique. En revanche, pour ce qui concerne le manuscrit W f091.94 de la Public Library de Cleveland, le prologue commence sans aucune rubrique qui le précède, et termine avec « Cy finit le prologue Songe du Vieil Pelerin ». Cet exemplaire ne présente aucune enluminure mais quelques annotations au marge du texte. Il semble constituer un apographe du manuscrit de l'Arsenal 2682-2683.

valeur ostentatoire et la volonté précise de l'auteur de définir proprement son texte. Dans le manuscrit de l'Arsenal 2682, considéré comme l'exemplaire le plus correct du *Songe*, il est possible de bien distinguer les diverses parties, séparées par un espace et par une initiale plus grande et très ornée. À partir de ce point, l'on retrouve de nombreuses letrines et initiales décorées – récurrentes lorsque la formule de glose « encore est il assavoir » est employée – lesquelles constituent un système de repérage très efficace<sup>4</sup>. De plus, la deuxième partie est aussi caractérisée par des problèmes d'organisation des colonnes. Certains passages du prologue ont été recopiés dans une taille plus petite ou encore avec des espaces vides entre l'un et l'autre. Cela suggère que la transcription a été effectuée par le copiste dans un deuxième moment, d'où une certaine mobilité de cette portion de l'exposition par rapport au reste du paratexte : en soulignant la fracture qui la distingue, elle se rapproche de la table des noms qui suit et enrichit ainsi l'apparat interprétatif fourni par l'auteur, lequel s'interpose entre le prologue narratif et le premier chapitre de l'œuvre. Il faut encore noter que cette parcellisation du prologue d'après son organisation discursive le rapproche visiblement de la conformation textuelle de l'œuvre même, partagée en chapitres précédés par des rubriques.

L'étendue de ce discours préliminaire au *Songe* suggère, de premier abord, son caractère savant. Un paratexte de telle sorte pourrait en effet caractériser des œuvres encyclopédiques, anciennes (ou leur traduction), ou encore spirituelles; en d'autres termes, des textes reconnus par une certaine autorité et qui nécessitent une prémisse préparatoire à l'égard des différentes typologies de lecteurs. Dans ce cas, le long prologue est conçu en tant qu'instrument indispensable qui vise à ranger l'œuvre qui suit dans une catégorie intellectuelle. En son absence, le lecteur aurait certainement des difficultés dans la compréhension du texte.

Dans toute la tradition manuscrite, exception faite pour le manuscrit de Chantilly Condé 292, le prologue occupe une place fixe : au début du manuscrit, avant la table des noms et la liste des rubriques. Cette position différée par rapport à l'*incipit* de l'œuvre montre, d'une part, l'importance de la lecture silencieuse et individuelle, où tout lecteur pouvait choisir quel chapitre lire et se renseigner ponctuellement sur un

---

<sup>4</sup> Cela vaut pour le manuscrit de la Bibliothèque de l'Arsenal 2682, pour le BnF fr. 9200, BnF fr. 22542, Genève, Bibliothèque publique et universitaire 183 e BnF, Nouv. Acq. Fr. 25164, à l'exception du manuscrit de Chantilly Condé 292 où manquent les letrines et les rubriques.



personnage, sans négliger cependant de donner une vision rapide du prologue. D'autre part, cette distance favorise également un effet de réflexion à la longue entre ce dernier et le récit. Le discours introductif n'annonce pas seulement les contenus du *Songe*, en perspective, mais permet, en même temps, dans la diégèse, un retour sur cette première partie, avec un mouvement rétrospectif du travail de l'intellect<sup>5</sup>. La liste des rubriques des trois livres, avec fonction d'avant-texte, met en relief la fragmentation de la ligne diégétique tandis que la « table des noms divers »<sup>6</sup> qui la précède constitue un outil fondamental de repérage dans le système des personnages, de la même manière que dans un jeu théâtral.

Néanmoins, la table de noms est située dans le manuscrit du Chantilly Condé 292 au début du texte ; elle est suivie par le prologue, ensuite par l'incipit. Il manque la liste de rubriques de même que toutes les initiales ornées des chapitres<sup>7</sup>. Cela permet d'entendre que le travail du rubricateur dans cet exemplaire précieux et bien soigné<sup>8</sup> n'a pas été achevé. Le rapprochement du prologue par rapport au texte<sup>9</sup> souligne, pour une fois, le *continuum* de la ligne narrative, en mettant à distance la liste des personnages afin d'en fournir une connaissance préalable.

L'apparat paratextuel très articulé prépare donc l'accès du lecteur au *Songe* et fait en sorte que la réception guidée soit fonctionnelle à la bonne compréhension du message véhiculé par l'auteur. À cet égard, le prologue semble constituer le noyau discursif autour duquel les autres pièces s'organisent : en plus, il est souvent précédé par une inscription corrélée par des enluminures. Ces inscriptions se concentrent parfois sur la relation entre protagoniste-écrivain et destinataire (« le prologue du songe du vieil pelerin adressant au blanc faucon pelerin couronne au bec et piez dorez »)<sup>10</sup> et sont accompagnés par des enluminures qui illustrent soit le destinataire

<sup>5</sup> Dans certaines parties du récit l'on renvoie justement à la scène du prologue, autrement dit à l'apparition de Providence Divine.

<sup>6</sup> Le manuscrit BnF, fr. 22542 les nomme « table des figures » avec une acception plus rhétorique, tandis que le manuscrit de Chantilly Condé 292 : « la table morale de divers noms », ainsi que le manuscrit W f091.94 de la Public Library de Cleveland.

<sup>7</sup> La liste des rubriques manque aussi dans le manuscrit BnF, Nouv. Acq. Fr. 25164 et dans l'exemplaire conservé auprès de la Public Library de Cleveland, *vide infra*.

<sup>8</sup> Après l'épilogue du *Songe*, l'*explicit* fournit pour autant le numéro des folios historiés qui auraient dû être réalisés.

<sup>9</sup> Bien que la distinction entre œuvre et texte attestée par Paul Zumthor soit bien claire, nous utilisons les deux lexèmes de manière invariable, en soulignant tout de même l'acception de travail littéraire dans *opera* (< *opus*) et de tissage des matières dans *textus* (< *tissere*), P. Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, avec une préface de M. Zink et un texte inédit de P. Zumthor, Paris, Seuil, 2000, p. 95.

<sup>10</sup> Il s'agit du manuscrit de l'Arsenal 2682 et BnF fr. 9200.

d'après un registre figuratif des bestiaires<sup>11</sup>, ou encore l'auteur au travail dans sa pièce. La dernière enluminure le présente dans une posture sapientielle typique, où l'on distingue toutefois, à travers la porte ouverte, l'auteur même parlant avec un autre personnage (un « varlet » ou sa propre figure « Ardent Désir » ?) dans un jeu de reflets entre le cadre extratextuel et le récit. Le jeu est suggéré d'ailleurs par la conformation en perspective de l'espace<sup>12</sup>. D'autre part, les inscriptions mettent en valeur la matérialité du livre et le titre qui le désigne, centré sur la figure du pèlerin (« cy commence le prologue de cestui livre present intitulé et appellé songe du vieil pelerin »)<sup>13</sup>. Les enluminures, dans ce cas, représentent soit la parabole évangélique des talents, associée à l'entrée dans le songe, dans l'assemblage du plan narratif et allégorique, soit le seul pèlerin en route, en réservant une place privilégiée à ce dernier et à son rôle dans le récit. Deux exemplaires font exception dans cette démarche désignative du prologue : il s'agit du manuscrit BnF Fr. 22542 et Nouv. Acq. Fr. 25164. Le premier est le seul qui contient, en plus des trois parties paratextuelles citées, une préface les précédant qui porte comme titre « pour bien garder le livre » et ensuite « devises des ystoires ». Elle constitue un instrument précieux qui concerne la figure de l'auteur, du lecteur, et l'apparat iconographique caractérisant cet exemplaire du XV<sup>e</sup> siècle, comme une sorte de préambule au véritable prologue, dans une stratification interprétative majeure pour arriver au texte<sup>14</sup>. Par ailleurs, l'inscription que nous trouvons dans les autres manuscrits est ici remplacée par deux grandes enluminures très soignées, précédant le prologue, entourées par un cadre floral. L'une illustre la scène initiale du *Songe*, autrement dit l'apparition de Providence Divine au pèlerin

<sup>11</sup> Dans le manuscrit de la Bibliothèque de l' Arsenal 2682 l'on retrouve un faucon dans la rubrique et une enluminure qui occupe tout un folio, illustrant le Blanc cerf volant, emblème du souverain.

<sup>12</sup> Dans le manuscrit BnF fr. 9200, la miniature se trouve près de l'*incipit* de l'œuvre et non pas au niveau du prologue.

<sup>13</sup> Il s'agit du manuscrit de Chantilly Condé 292, ou encore du manuscrit de Genève, Bibliothèque publique 183: « le prologue de cestui livre nommé le pelerin ».

<sup>14</sup> Il s'agit d'un outil paratextuel très précieux et intéressant, auquel nous ferons référence à l'occasion. Pour son édition voir Philippe Contamine, « Un préambule explicatif inédit dans un manuscrit du *Songe du Vieil Pèlerin* (1389) de Philippe de Mézières : le texte et l'image », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 151, 4, 2007, p. 1901-1923 ; pour plus de renseignement sur ce préambule voir, du même auteur, l'introduction à *Philippe de Mézières, Une épître lamentable et consolatoire adressée en 1397 à Philippe le Hardi, duc de Bourgogne, sur la défaite de Nicopolis (1396)*, éd. Philippe Contamine et Jacques Paviot, cit., pp. 11-82. L'apparat iconographique très soigné de cet exemplaire rappelle en quelque sorte les témoins manuscrits de la *Bible historique*, de grand format et avec des enluminures disposées parfois en carré, très précieuses, qui servaient à dévoiler aux fidèles le sens allégorique des Écritures, voir à ce propos L. Delisle, *Recherches sur la librairie de Charles V, roi de France, 1337-1380*, Amsterdam, G. Th. van Heusden, 1967, 1907, p. 151 et suiv.

endormi, l'autre imagine la scène (extratextuelle) du don du livre de la part de l'auteur au roi. La position symétrique du pèlerin et de Providence par rapport au roi et la ressemblance symbolique des deux gestes, le geste initial avec la charge d'une mission, et le dernier, par le don d'un trésor, suggère préalablement l'importance d'un modèle trinomique des personnages qui apparaît déjà dans le prologue (l'auteur, Providence et le roi)<sup>15</sup>. Dans ce dernier, en effet, tout est contenu : l'annonce de Providence ainsi que le geste de dévotion à l'égard du souverain. Pour cela, le préambule explicatif et l'outil iconographique font fonction de glose par rapport au prologue.

Enfin, en ce qui concerne le manuscrit BnF Nouv. Acq. Fr. 25164, la question est bien différente : le prologue du texte est acéphale puisque les premiers folios forment un palimpseste dont l'écriture supérieure conserve une œuvre de caractère historiographique : le *Compendium historial* d'Henri Romain<sup>16</sup>. Le prologue est réduit à quelques dizaines de lignes de ce texte qui révèlent l'utilité d'une telle traduction et l'acquisition du savoir d'après le temps disponible du lecteur : le but est l'assimilation de plusieurs connaissances à travers une réception individuelle. L'inquiétude sur la réception de cette œuvre pose des interrogations, également, sur la réception du *Songe* par le biais de ce prologue. Pour ce qui concerne les enluminures, l'exemplaire en conserve trois dans le premier folio recto : deux illustrant la scène du don du livre au souverain, et, à droite, un pèlerin qui entreprend sa route en dehors d'un château. En bas, une scène scolaire présente un maître sur la chaire devant deux livres ouverts (œuvre de traduction ?) et des étudiants, face à lui, engagés dans l'écriture. L'attention est orientée vers le travail d'école (ou clérical ?) et la composition du texte.

<sup>15</sup> La scène du don du livre renvoie indirectement à la rencontre finale entre la Reine et le roi, dans le récit, avec le don de l'échiquier, emblématique pour la richesse de signifiés.

<sup>16</sup> Pour la transcription de cette partie voir les annexes 4. Il s'agit d'un texte en prose du milieu du XV<sup>ème</sup> siècle, qui contient la *Cité de Dieu* de saint Augustin, dans la version de Raoul de Presles, mais qui utilise d'autres sources comme l'*Aristote* traduit par Nicole Oresme, le *De remediis* de Pétrarque, la traduction de *Facta et dicta mirabilia* de Valère Maxime faite par Simon de Hesdin et Nicolas de Gonesse. Cette œuvre est transmise par 12 manuscrits dont deux ne contiennent que des fragments (l'œuvre est appelée aussi *Livre des histoires romaines* ou *Gestes et faits des anciens*). Parmi les manuscrits il y a Arsenal 3513 et 5767. Il s'agit d'une œuvre de grande érudition qui donne une idée de ce que lisait un auteur du XV<sup>e</sup> siècle, voir la note de *Scriptorium* 1973 B675. Par ailleurs, nous savons que Henri Romain, docteur en droit, chanoine de Tournai (XV<sup>e</sup> siècle), frère de Guillaume Romain (mort en 1465) prieur de Célestins de Paris vers 1462, avait possédé un exemplaire du *De remediis* dans la traduction française de Jaun Daudin attribuée ici à Nicole Oresme. Il s'agit de l'Arsenal 2671 du XV<sup>e</sup> siècle. Ensuite le possesseur était le couvent des Célestins à Paris, voir à ce propos E. Pellegrin, *Les manuscrits de Pétrarque dans les bibliothèques en France*, Padova, Antenore, 1966, pp. 415-416.

Passage obligé<sup>17</sup> et mise en garde vers le lecteur, ce prologue du *Songe* anticipe et essaye d'expliquer, dans son apparente fracture, la compénétration de plusieurs discours de nature différente que nous essayerons de cerner dans les paragraphes qui suivent.

## 2. Le prologue comme lieu d'inauguration d'une pluralité de discours.

L'auteur conçoit ce long prologue comme un espace discursif polyvalent : c'est là qu'il se lance dans les différentes argumentations qu'il va poursuivre à l'intérieur du récit. Dans l'*Epistre au roi Richart* (1395), Philippe de Mézières anticipe une longue rubrique du prologue qui déclare les contenus généraux du texte suivant et le destinataire, sorte de *salutatio* typique de l'épître, et une brève inscription en latin, en forme de prière, adressée au Seigneur, suivie par le titre courant « Cy commence le prologue de l'epistre ». Le prologue de cette œuvre est alors rapproché du vrai incipit (tandis que la rubrique amplifiée qui le précède fait fonction d'ultérieure médiation pour l'accès au texte)<sup>18</sup> et devient ainsi l'espace privilégié où l'auteur se livre à des réflexions sur son texte afin de personnaliser certains *topoi*. Dans l'*Epistre lamentable*, postérieure de deux ans (1397)<sup>19</sup>, le prologue, en effet, semble être constitué simplement par cette longue *salutatio* de la lettre, qui indique les destinataires, la matière traitée et l'envoyeur, « le vieil solitaire des Celestins de Paris », une didascalie ou rubrique pour la « briefve oroison de saint Bernart » qui expose la valeur et le mode d'utilisation de cette prière, et la prière en question reportée en latin. Cette dernière

<sup>17</sup> En effet l'on ne pourrait pas commencer le récit sans passer par le prologue, car le discours proprement narratif, et sa glose, commencent ici.

<sup>18</sup> Le *Livre de mariage* manque de cette rubrique initiale, mais l'*incipit* du prologue, avec sa référence à l'amour et l'inscription latine précédant, en fait fonction et se distingue du reste. Différemment, pour le prologue de l'*Epistre au roi Richart* (1395), l'on remarque une rubrique initiale très détaillée, l'inscription en latin et enfin une deuxième rubrique : « cy commence le prologue de l'epistre ». Cela permet d'entendre une progressive stratification du paratexte autour du prologue même ; voir Philippe de Mézières, *Epistre au roi Richart* (1395), introduced and translated by G.W. Coopland, Liverpool, Liverpool University Press, 1975, p. 75 et Ph. de Mézières, *Le livre de la vertu du sacrement de mariage et reconfort des dames mariées*, cit., p. 43. Ce livre a été composé entre 1385 et 1389 et dédié à un protecteur anonyme. E. Golenistcheff-Koutozoff l'avait identifié à Louis d'Evreux, comte d'Etampes (Cf. *Etude sur le livre de la vertu du sacrement du mariage et reconfort de dames de Philippe de Mézières*, Belgrade, Impr. Svetlost, 1937, p. 4), mais J.B. Williamson a rejeté cette thèse, en prouvant qu'il s'agissait de Pierre de Craon, Cf. « La première traduction française de l'*Histoire de Griseldis* de Pétrarque : pour qui et pourquoi fut-elle faite », dans *Amour, mariage et transgressions au Moyen Age*, éd. D. Buschinger et A. Crépin, Goppingen, Kummerle, 1984, pp. 447-56.

<sup>19</sup> Ph. de Mézières, *Une epistre lamentable et consolatoire, adressée en 1397 à Philippe le Hardi*, cit., pp. 97-99.

coïncide avec la brève inscription en latin de l'*Epistre au roi Richart*, placée au même endroit, autrement dit juste avant l'épître. Il s'ensuit l'*exordium* et la *narratio* de la lettre en tant que texte édifiant. Il est possible de remarquer que l'élément liturgique, qui dans le prologue du *Songe*, comme nous mettrons en évidence, est mis en scène en relation à l'auteur et à sa dévotion, dans ces deux œuvres postérieures se concrétise dans une véritable oraison. Elle constitue un rituel important, combinaison de la parole et du geste<sup>20</sup>, à accomplir « au commencement de toutes euvres temporeles, corporeles et espiritueles » soit pour l'auteur en début de la composition voire pour le lecteur, qui s'engage dans la compréhension des contenus exposés. D'un texte narratif-didactique comme le *Songe*, où le prologue se distingue par sa longueur, la densité des matériels convoqués et la profondeur de la pensée de l'auteur, à cette dernière *Epistre*, le changement de statut de ce discours introductif aux marges du texte est évident : il est assimilé au tissu didactique de la lettre adressée aux souverains (commençant par une parabole du Christ que l'auteur s'« approprie » pour réfléchir sur le contexte historique, et de là continuer l'enseignement par concaténation) ou encore au paratexte plus externe qui se limite à fournir les renseignements nécessaires (comme pour la *salutatio*). À ce propos nous pouvons voir comment l'œuvre qui consiste dans un récit allégorique, tel que le *Songe*, a besoin d'une justification critique majeure et d'un fondement intellectuel plus solide, par rapport au texte édifiant en forme d'épître.

Il arrive pourtant que, dans presque toutes les œuvres de cet auteur, les prologues partagent certaines démarches introductives : la *captatio benevolentiae* adressée au souverain et la détermination de l'auteur d'exposer sa propre pensée. Les deux s'appuient sur l'étude des textes sacrés, l'appel aux *auctoritates* qui appartiennent à un canon moral, intellectuel et spirituel, sur division de la matière, et, dans certains cas (pour le *Songe* et l'*Epistre au roi Richart*), sur la référence à l'authenticité du songe par le biais d'autres cas illustres.

Le lecteur perçoit d'emblée le caractère savant des prologues de Philippe. Ils sont souvent composés de blocs discursifs qui pourraient être extraits en préservant leur unité sémantique, mais qui participent également à une sorte de raisonnement

---

<sup>20</sup> « et quant on dit *O bone Jhesu, scribe*, etc., on doit faire une croix de son poulce en sa poitrine secretement et a la fin, quant on dit *Legam, senciam*, etc., on trois foiz doit batre sa coulpe », *Une epistre lamentable et consolatoire*, cit., p. 98.

scolastique construit par étapes, lequel démarre le plus souvent à partir du texte sacré<sup>21</sup>. Ce dernier, bien connu et étudié par l'auteur, devient le socle d'une stratification du savoir qui devient un garant de tout discours.

Plus précisément, le *Songe* témoigne d'une variété des contenus que l'on retrouvera très peu dans les autres œuvres proches du traité, et d'une mise en forme qui attire l'attention. La mise en relief de la posture intellectuelle de l'auteur, de son expérience et donc de son droit auctorial aboutit tout naturellement à l'origine de la narration. On l'accomplit, dans le prologue même, à travers la réélaboration d'un *topos* comme celui de la parabole des talents. La première scène narrative ici contenue, l'entrée en songe du pèlerin et la vision d'une dame, constitue le moteur du récit. Il continue dans le premier chapitre que Philippe de Mézières a choisi de débiter par une formule très riche « Cy commence l'aucteur son livre intitule le Songe du Vieil Pelerin, adroissant au Blanc Faucon au bec et piez dorez, en recitant comment Ardent Desir, acompaigne de sa suer Bonne esperance, prins en figure pour le Vieil Pelerin en la personne de tous ceulx qui desirent que le monde, et par espicial la crestiente, soit reformee a bien fere »<sup>22</sup>. La compénétration entre narration et réflexion distingue ce prologue et en même temps la longue rubrique qui l'évoque. Elle fait écho à son tour à la table des figures, située entre le prologue et le premier chapitre. D'où un lien logique des faits narrés, qui fait surface dans le véritable début de la diégèse.

Tout se tient donc entre le paratexte et l'incipit de l'œuvre. De la même manière, dans l'*Epistre au roi Richart* le premier chapitre (« Cy commence l'epistre. Or entrons au nom de Dieu en la matere gracieuse de la grant vertu du fin baulme, moralisant grossement pour venir a la concordance du songe proposee, par laquele concordance il se trouvera par la bonte de Dieu que ce ne sera pas le songe d'une nuit, engendre par habondance de vin, qui est oublie au matin»)<sup>23</sup> est relié au prologue par la continuation du discours réflexif et métatextuel qui se concentre sur la

<sup>21</sup> L'exemple le plus évident est le *Songe du Vieil Pèlerin*. Par le résumé et le commentaire de la parabole des talents qu'il a empruntés à Grégoire le Grand, l'auteur arrive à l'assertion de la nécessité d'entreprendre une œuvre nouvelle.

<sup>22</sup> La rubrique continue « par le commendement de Providence Divine emprent son voyage pour trouver souverains arquemistes, et multiplier le besant de l'evvangile; c'est assavoir pour trouver Verite acompaignee de troys vertuz necessaires, Paix, Misericorde et Justice, lesquelles, grant temps a, s'estoient parties de ce monde. Et premierement l'aucteur descript l'abbit d'Ardent Desir et de sa suer Bonne Esperance », Ph. De Mézières, *Songe*, cit. p. 190.

<sup>23</sup> Cf. Ph. De Mézières, *Epistre au roi Richart*, cit., p. 78.

validité des songes illustres évoqués auparavant. Nous dirions alors que, plus que l'absorption du prologue dans le récit principal nous assistons au prolongement de son regard critique, bien évident ou souterrain, dans le récit ou dans le traité, et à la promotion d'une autoréflexion de la part de l'auteur sur sa démarche de construction du texte. Associé au discours narratif, le discours élégiaque également, qui caractérise la prise de parole de Providence Divine, joue un rôle essentiel dans le prologue. Or, si le registre de la lamentation reste une constante de la poétique de notre auteur dans presque toutes ses œuvres – elle lui permet d'exprimer sa pensée<sup>24</sup> sous la forme d'une parenthèse dans le discours didactique, toujours à l'intérieur du texte – dans l'œuvre en examen, en revanche, il caractérise la mise en fiction de cette apparition divine, le cœur du prologue. Plus tard, à l'intérieur du récit, il devient un module récurrent dans la bouche de différents personnages, chacun faisant un clin d'œil aux sentiments et aux espoirs de l'auteur. Nous pouvons y reconnaître le rythme élégiaque originaire de la scène d'annonce de Providence Divine.

Le discours technique, dans le sens de discours d'exposition, de glose, trouve aussi sa place dans ce prologue-récit. Autant que nous en puissions juger pour les autres œuvres, il se développe à partir de la disposition et de la synthèse des contenus du texte, contenus qu'il introduit pour s'étendre et construire un commentaire authentique du *Songe*. Le commentaire devient plus riche dans la deuxième partie du prologue ; il y est marqué par une initiale dans tous les manuscrits et comprend à son tour un discours critique sur la réception. L'auteur s'attarde en effet soit sur le langage figuratif utilisé et sur ses ressources expressives, soit sur les typologies des lecteurs envisagées. Dans ce cas, l'appel aux lecteurs ou auditeurs se caractérise par une nuance polémique. Seulement pour le *Songe* la pertinence de la réception semble constituer un problème qu'il propose de résoudre déjà dans le prologue, sachant qu'il se limitait dans les autres œuvres à plusieurs longues *captationes* ainsi qu'à la démonstration de son érudition. Le motif est bien clair : il ne s'agit pas (ou pas entièrement) d'un traité adressé à un souverain, ni à une catégorie bien délimitée de lecteurs, comme il pouvait être le cas pour les nobles couples mariés (dans le *Livre de mariage*, par exemple). Le

---

<sup>24</sup> Pour l'idée de lamentation dans les épîtres de Philippe de Mézières et ses correspondants voir E. Chayes, « Trois lettres pour la postérité : la correspondance entre Philippe de Mézières, Boniface Lupi et François Pétrarque (ms Arsenal 499) » dans *Philippe de Mézières and his Age, Piety and Politics in the Fourteenth Century*, edited by R. Blumenfeld-Kosinski and K. Petkov, Leiden-Boston, Brill, 2012, pp. 83-117.

public du *Songe* est plus varié : l'entourage de Charles VI était composé de plusieurs personnages connus qui pouvaient approcher à notre texte<sup>25</sup>. La constitution de ce large lectorat potentiel justifie le dense commentaire dans le prologue en tant qu'accès guidé au *Songe*.

Dans le prologue du *Livre du Mariage* nous retrouvons apparemment, à un certain point, la même fracture visible entre la réflexion de caractère général sur la matière amoureuse traitée ensuite et le commentaire sur la structure de ce dernier. L'on remarque la présence de la même formule d'exposition (« Encore est assavoir ») et la répétition du titre<sup>26</sup>. C'est là que l'auteur nomme, entre autres, les différentes parties du traité et la composition du reste du paratexte<sup>27</sup>, de la même manière qu'il le fait dans le *Songe*. Cela est la preuve d'une forte volonté d'ordonnance de la part de Philippe, manifestée surtout dans cette partie introductive. Il ne vise pas seulement à revendiquer la paternité de l'organisation du texte suivant mais il suggère, dans l'ensemble du prologue, une méthode de déchiffrement profitable de l'œuvre. Cette méthode peut être métaphorisée par l'image du « miroir quarrée » utilisée dans le *Livre* pour indiquer le traité même : elle se fonde sur la mise en discussion de toute affirmation (même douée d'autorité), sur la lecture à plusieurs degrés, aussi bien que sur une explication différée. Ce n'est qu'un exercice de l'intellect et le plaisir de la découverte qui en dérive.

La cohésion du conglomérat de discours qui compose le prologue et le *Songe* en particulier, organisés en blocs autonomes ou compénétrant, est donnée en premier lieu par cette volonté d'ordonnance de l'auteur. Il faut examiner, avant tout, son autoportrait.

---

<sup>25</sup> Pour avoir un large panorama de la situation politique et sociale de l'époque nous renvoyons à F. Autrand, *Charles VI, la folie au pouvoir*, Paris, Fayard, 1986 et aussi B. Guenée, *Entre l'Église et l'État. Quatre vies de prélats français à la fin du Moyen Âge (XIII-XV<sup>ème</sup> siècle)*, Paris, Gallimard, 1987.

<sup>26</sup> « Encore est assavoir que cestui miroir a iiij faces, moralement parlant, n'est autre chose que cestui livre rudement et grossement par charité ditié et composés de diverses materes et plenté de figures sans grand soubtilité. Et est intitulé cestui livre De la vertu du sacrement du mariage espirituel et reconfort des dames mariees et de tout bon Crestien par un devot exemple de la Passion de Jesu Christ et du miroir des dames mariees, la noble marquise de Saluce », Ph. De Mézières, *Livre du sacrement de mariage*, cit., p. 47. L'on remarque le caractère très détaillé de ce titre, ainsi que pour le *Songe* lorsqu'il est déclaré au milieu du prologue, voir *infra*.

<sup>27</sup> « Lequel livre est divisé en iiij parties, en iiij livres, selonc la description des iiij faces du miroir cy dessus proposees. [...] Encore est assavoir que après cestui prologue des iiij livres compris en cestui volume l'un après l'autre se porront veoir les rebrices par ordre et par nombre de chascun livre pour trouver legierement et sans traveil les materes, histoires et figures plaisans a la devotion du lisant », *Ibid.*, cit., p. 48.



### 3. La place forte de l'auteur : son portrait et ses stratégies de légitimation

Dans ce long prologue, il faut commencer notre analyse par l'attitude savante de l'auteur qui constitue le facteur cohésif le plus évident. Nous distinguons, en premier lieu, Philippe en tant qu'auteur et en tant qu'acteur-personnage, en nous concentrant pour le moment sur sa première fonction : *auctor*<sup>28</sup>. Les stratégies de légitimation mises en œuvre par l'écrivain sont plurielles : ce que l'on remarque au premier abord, par rapport aux prologues des autres œuvres, c'est l'attention mineure consacrée au *topos* de la modestie et de l'humilité (bien que toujours présente et dissimulée)<sup>29</sup> qui caractérisait les paratextes précédents ou successifs. Ceci était justifié par le fait que le *Songe* est le seul texte partiellement narratif du corpus où Philippe joue un rôle fondamental dans la diégèse.

Les autres *topoi* de l'incipit, en revanche, sont habilement réélaborés et pliés à ses propres intentions expressives. Le premier, remontant à la parabole des talents, est bien connu et diffusé : d'après ce dernier, celui qui est doué d'engin a le devoir de le faire fructifier afin que tous puissent profiter de son don et donc le multiplier. Le deuxième est tout à fait personnalisé. Il s'agit du livre source-trouvé.

---

<sup>28</sup> Pour Philippe de Mézières comme personnage, et donc *actor*, voir le paragraphe qui est dédié à Ardent Désir ensuite. Nous commencerons par étudier ce dernier, à l'intérieur du récit, tandis que dans un deuxième moment l'attention sera plutôt portée sur Philippe en tant que pèlerin, et donc auteur. Dans le *Songe*, autant que dans le prologue, l'écrivain utilise le terme *acteur* plutôt qu'*auteur* pour se désigner (même si il ne renonce pas à ce dernier non plus). En ce qui concerne la différence entre ces deux désignations : le titre *auctor* détient une reconnaissance légale et ecclésiastique, de plus, l'*auteur* (dès *auctor*) est entendu comme celui qui augmente un discours (*augere*) et en garantit les sens. *Acteur* (dès *actor*), de son côté, désigne aussi celui qui intente une action en justice, demandeur, ce qui souligne le caractère de justicier qui le connote aussi, administrateur, celui qui a une part active dans une affaire, et également le transcripteur et le glosateur des *auctoritates*; pour toutes ces questions voir M. D. Chenu, *Studi di lessicografia filosofica medievale*, a cura e con un saggio introduttivo di G. Spinosa, Firenze, Olschki, 2001 (lessico intellettuale europeo 86), en particulier la note de lexicographie à la p. 55 ; voir également G. Contini, *Un'idea di Dante*, Torino, Einaudi, 2001, cap. VI, p. 237 sur le concept et l'étymologie de *autore*. Pour toutes ces questions il est utile de consulter *Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, éd. M. Zimmermann, Paris, École des Chartes, 2001, en particulier E. Baumgartner, « Sur quelques constantes et variations de l'image de l'écrivain (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) », pp. 391-399. Pour la formation de cet écrivain, certainement très érudit, il demeure une incertitude sur le fait qu'il ait fréquenté l'Université de Paris et il ait obtenu le titre de docteur : à ce propos voir O. Caudron, « Philippe de Mézières étudiant à l'Université de Paris », dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1981, 139, pp. 245-246. Dans la préface du ms BnF fr. 22542 Philippe de Mézières est appelé « excellent docteur ».

<sup>29</sup> Qui est utilisé tout de même dans toutes les œuvres de cet auteur que nous avons consultées. Pour les *topoi* du prologue voir P. Gallais, « Recherches sur la mentalité des romanciers français du Moyen Âge », *Cahiers de civilisation médiévale*, 7, 1964, pp. 479-403 et aussi P. Badel, « Rhétorique et polémique dans les prologues des romans du Moyen Âge », *Littérature*, 20, 1975, pp. 81-94.

Quant au premier, nous rappelons sa fortune à partir de Marie de France ou Chrétien de Troyes<sup>30</sup> : il s'agit d'une sorte de prétention d'autorité permise qui fonctionne en tant que garantie du bon choix de la matière et du sens dont elle relève. Le trait innovateur de Philippe consiste à avoir incorporé dans une glose tirée de saint Grégoire le Grand l'exposé complet de la parabole néotestamentaire. Cette démarche d'amplification<sup>31</sup> anticipe l'allure discursive qui caractérise le *Songe* : l'auteur vise de cette manière à mettre en lumière le fondement spirituel du lieu commun et à l'approfondir, car il ne se contente pas de faire une référence rapide à ce cliché. Le fait d'être doué d'« entendement »<sup>32</sup> est en réalité la reconnaissance d'un don reçu, si précieux qu'il est nécessaire de le partager. Voilà donc que la monnaie confiée par Jésus devient dans la glose l'intelligence de l'écrivain. En outre, le talent, changé ici en « besant », monnaie orientale, et le réseau métaphorique de la marchandise qui en dérive, constituent le support imaginaire sur lequel se fonde toute la quête du *Songe*. Il s'agit d'un objet précis à valeur polysémique et donc exploité pour son pouvoir suggestif. Le talent est remplacé par le besant non seulement à cause de l'intérêt et de la longue expérience de l'auteur en Orient, au royaume de Chypre, mais également puisque le lexème talent est utilisé dans le récit avec une acception négative, dans le sens de « mauvais désir, sans raison, passion incontournable »<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> Nous rappelons à ce propos le prologue des *Lais* de Marie de France et le prologue d'*Erec et Enide* de Chrétien de Troyes. Pour ce topos de l'exorde voir E. Curtius, *Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, traduit de l'allemand par J. Bréjoux, préface d'A. Michel, Paris, Presses universitaires de France, 1956, II voll., en particulier le chapitre la topique de l'exorde, vol. I, pp. 158-162.

<sup>31</sup> En particulier il s'agirait de l'amplification par redoublement d'expression (*interpretatio et expositio*), par comparaison (*collatio aperta*) ou par apostrophe, voir Geoffroi de Vinsauf, *Poetria Nova*, par. 220, p. 204, dans E. Faral, *Les arts poétiques du XII<sup>ème</sup> et XIII<sup>ème</sup> siècles : recherches et documents sur la technique littéraire du Moyen Âge*, Paris, Champion (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences historiques et philologiques, 238), 1924; dans le *Pèlerinage de Jésus Christ*, c'est à la suite d'une méditation sur la parabole de Grégoire le Grand, dans laquelle le Christ est comparé à un pèlerin, qu'intervient le songe, Guillaume de Deguilleville, *Le pèlerinage de Jésus Christ*, éd. J. J. Stürzinger, London, Nichols for The Roxburghe Club 1897, vv.1-20.

<sup>32</sup> Pour le signifié de ce terme dans le lexique intellectuel de Brunet Latin voir P. A. Messelaar, *Le vocabulaire des idées chez Brunet Latin*, Assen, Van Gorcum, 1963. Jean de Meun souligne, à travers le discours de Nature, que l'entendement est un privilège de l'homme partagé avec les anges (v. 19050), un don de Dieu (v. 19146), voir Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Le Roman de la Rose*, édition par A. Strubel, Paris, Le livre de poche, 1992 (Lettres gothiques 4533). Pour une réflexion sur ce lexème, son utilisation et ses acceptions dans les *Gloses* au *Roman de la Rose* d'Evrart de Conty voir F. Guichard-Tesson, « Le pion Souvenir et les miroirs déformants dans l'allégorie d'amour », dans *Jeux de mémoire: aspects de la mnémotechnie médiévale*, éd. B. Roy et P. Zumthor, Montréal, Presses de l'Université de Montréal; Paris, Vrin, 1985, p. 99-108.

<sup>33</sup> Il faut noter que le « besant » était une monnaie d'or frappée autrefois à Constantinople ou dans les pays des Sarrasins. Pour le lexème « talent » cf. l'entrée correspondante dans le *Dictionnaire historique*

Cependant, si cette parabole corrélée de sa glose semble poser l'attention sur la largesse de Dieu plus que sur le mérite de l'auteur, c'est surtout l'enchaînement direct avec l'autre *topos*, celui du livre source, qui souligne la conscience de son travail de rédaction.

Par le biais de ce dernier, Philippe justifie pleinement son insertion de la parabole des talents et le caractère méritoire de son œuvre. En se désignant en tant que pèlerin anonyme à la troisième personne, l'auteur se livre – *mutatis mutandi* – à une sorte de compte-rendu de son œuvre précédent, du titre « Pèlerinage du Pauvre pèlerin » :

Il est assavoir que le filz sa mere, ung pauvre pelerin, faisant son pelerinage, et aucunesfoiz lisant la parolle de l'evvangile susdicte, par la douce misericorde de Dieu aucunement recongneut son besant qu'il avoit receu de Dieu, lequel besant n'estoit pas de petit priz. Et combien qu'il eust longuement attendu par se grant negligence de devenir marchand, toutesfois par la bonte de Dieu il desiroit en son cuer a prester a usure de son petit besant, comme foible marchand, a ung sien seigneur et amy singulier, en figure appelle le Gracieux Fourestier, et aucunesfoiz le Seigneur du Petit Parc, et a sa gracieuse espose et compaigne aussi, appelle en figure la Blanche Fleur au Chapel Vermeil de Coupe. Pour lesquelz le Pauvre Pelerin, non digne d'estre nomme pour ses pechiez, par manière de marchandise morale a compose ung livre intitule Le Pelerinage du Pauvre Pelerin et Reconfort de son Père et de sa Mere<sup>34</sup> (*Songe*, prologue, p. 84).

La réticence d'exprimer son propre nom, le fait qu'il favorise une apposition neutre et générale (« pèlerin »), répond à un souci d'humilité manifeste ou à la volonté de s'encadrer dans l'une des catégories intellectuelles, spirituelles ou sociales à travers lesquelles Philippe se désignait dans les autres œuvres, et qui dévoilent manifestement son identité<sup>35</sup>.

La référence détaillée au *Pèlerinage* qu'il avait composé précédemment, et qui ne nous est pas parvenu, constitue par ailleurs une stratégie légitimante particulièrement efficace : non seulement elle donne épreuve de la compétence de l'auteur, de son expérience littéraire consolidée mais elle vise à des effets bien concrets. En premier lieu, le prologue, et en particulier la parabole des talents, devient l'espace privilégié pour revendiquer, face au lecteur, une bonne réception de

---

*de la langue française*, sous la direction d'A. Rey, Paris, Dictionnaire Le Robert, 1992, 2 voll, I vol., p. 2077 De là ensuite notre signifié de don, aptitude.

<sup>34</sup> Le dédicataire de cette œuvre perdue est Bureau III de la Rivière, premier chambellan du roi Charles V, et sa femme. Il était lié au roi dans un rapport d'amitié et confiance.

<sup>35</sup> Les appellatifs dont se servait Philippe de Mézières pour se désigner sont nombreux. Entre autres : « orateur indigne » « orateur abortif », « pecheur publique ».

l'ancienne œuvre qui n'a pas été bien comprise ou qui n'a pas retenu l'attention qu'elle méritait. Dans la dernière partie de ce prologue, l'auteur nomme par précaution toutes les parties fonctionnelles du paratexte qui servent à une bonne interprétation de l'œuvre, en tenant surtout compte de son allure allégorique. Cette dernière était la particularité – il affirme bel et bien – du précédent *Pèlerinage*. Ce *Pèlerinage* devient en deuxième lieu le livre-source<sup>36</sup> à partir duquel une autre œuvre peut trouver son origine, car il peut conduire à une continuation ou encore à sa glose édifiante.

En illustrant son cadre didactique et narratif, l'auteur anticipe le travail du *Songe* et prépare un long préambule visant à construire sa posture sapientielle. Il fait un clin d'œil à sa condition de clerc lorsqu'il utilise des lexèmes qui appartiennent au lexique philosophique<sup>37</sup> pour expliquer la matière et le sens des ses œuvres (pour le *Pèlerinage* de même que pour le *Songe* dans la partie plus technique). Pour le premier, puisqu'il expose les contenus de l'œuvre précédente, l'auteur affirme à un certain point : « Aussi ledit Pelerin descript de la fole amour, l'effect et l'apparence, et de la vraye amour, le bien et l'existence » (*Songe*, prologue, p. 85). L'utilisation du temps présent établit l'influence directe exercée encore par ce texte et également le geste d'autocommentaire de l'auteur. Par ailleurs, les lexèmes « apparence et existence » semblent renvoyer clairement à la pensée platonicienne<sup>38</sup>. Nous voyons s'instaurer un fil logique entre ce type d'enquête et celle que le pèlerin et les dames divines ont menée dans le *Songe*, mais aussi l'importance d'un système de pensée qu'il a hérité des auteurs néoplatoniciens par l'entremise de la littérature chrétienne. En ce qui concerne le *Songe*, dans la partie la plus technique du prologue, l'écrivain utilise une référence à l'*Ecclesiaste* pour justifier la pratique figurative adoptée, le dire « par couverture ». C'est là que le lexique aristotélicien peut être retracé<sup>39</sup> : l'alliance de la source biblique

---

<sup>36</sup> Nous entendons que le *Pèlerinage* devient une sorte de livre-modèle. D'après ce *topos*, en tant que *locus* de l'*inventio*, le livre-source était d'habitude une source générique et indistincte qui devait confirmer les déclarations de l'auteur. Dans notre cas, le livre-source est un livre réel et attesté du même auteur qui se caractérise par une matière hétérogène et une forme allégorique-didactique ; ces dernières seront préservées dans le *Songe*. Nous pouvons donc remarquer le passage de ce *topos* d'un *argumentum* de l'*inventio* à un véritable prétexte de caractère narratif.

<sup>37</sup> Cf. O. Caudron, « Philippe de Mézières étudiant à l'Université de Paris », cit., p. 245.

<sup>38</sup> Parmi les auteurs caractérisés par une forte influence néoplatonicienne, que l'on retrouve d'ailleurs dans la bibliothèque du roi Charles V, il faut sans doute rappeler le *Policraticus* de Jean de Salisbury traduit par Denis Foulechat en 1372, mais nous retrouvons aussi la *Consolatio* de Boèce traduite par Jean de Meun, les *Moralités des philosophes* et Hugues de Saint Victor, parmi d'autres, voir L. Delisle, *Recherches sur la librairie de Charles V*, cit., p. 260.

<sup>39</sup> Nous rappelons à ce propos l'activité de traducteur d'Aristote par Nicole Oresme, érudit et intellectuel très estimé par Philippe, auprès de la cour de Charles V, pour le corpus moral : *Éthique*, *Politique* et

et d'une allusion philosophique témoigne d'une démarche rationnelle utilisée ensuite tout au long du récit et des ses parties didactiques en tant que confrontation de l'*Écriture Sacrée* aux études scolastiques. L'accent posé sur un substrat philosophique finalisé à l'exposition du programme textuel met en évidence une forte justification de l'activité de construction textuelle : la profonde réflexion qui en résulte légitime le bon propos de l'auteur, sa préparation intellectuelle et sa solidité argumentative.

Philippe se trouve cependant dans une condition privilégiée et rare. Si son habitus de clerc est bien mis en lumière dans le prologue, il ne renonce pour autant pas à faire référence également à son statut passé d'homme politique ou de chevalier. En plus de son expertise livresque il souligne son expérience pratique auprès des autres cours étrangères :

et pour ce faire le Pauvre Pelerin de la faulconnerie et venerie, telle quelle qu'il avoit apris oultre mer en divers royaumes et regions estranges, et du besant de l'evvangile et de son gracieux mistere divin et moral, qu'il avoit leu en la sainte escripture et la sainte doctrine des docteurs de l'eglise, il compousa le livre de son petit pelerinage (*Songe*, prologue, p. 86<sup>40</sup>).

La biographie de Philippe dévoile, à ce propos, son engagement politique à la cour de Pierre de Lusignan, au royaume de Chypre, et ensuite dans d'autres cours, voire le rôle chevaleresque de sa jeunesse. Il s'inquiète de citer rapidement sa règle de l'*Ordre de la Passion* :

et pource aussi que le Pauvre Pelerin avoit forgie ung besant qui devoit estre plaisant a toute la crestiente par l'espace de quarante ans continuelz, touchant au saint passage d'oultre mer, comme il peut apparoir par la Reigle de la Nouvelle Chevalerie de la Passion de Jesuscrist qu'il a faicte et ecrite (*Songe*, prologue, p.88).

---

*Économique* et le travail sur la somme de philosophie naturelle qu'est le *Du ciel et du monde* d'Aristote. Dans le même milieu culturel Évrart de Conty est chargé de traduire et commenter les *Problemata Aristotelis*. Cf. les fiches correspondantes dans *Transmédie* : O. Bertrand, *Aristote, Politica*, p. 443-444 ; *Ib.*, *Aristote, Ethica ad Nicomachum*, pp. 273-275, J. Ducos, *Aristote, Du ciel*, pp. 10-11, M. Goyens et F. Guichard-Tesson, (*Pseudo*)-*Aristote, Problemata*, pp. 451-453, dans *Translations médiévales, cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup>)*. Étude et répertoire, sous la direction de C. Galderisi, avec la collaboration de V. Agrigoroaei, Turnhout, Brepols, 2011, 2 voll., vol I. Il est utile de lire aussi C. Brucker, « Pour une typologie des traductions en France au XIV<sup>e</sup> siècle », dans *Traduction et adaptation en France à la fin du Moyen Âge et à la Renaissance*, éd. Charles Brucker, Paris, Champion, 1997, pp. 63-79.

<sup>40</sup> Et aussi « Et qui plus est, le Pauvre Pelerin, foible arquemiste, non pas sans grant travail et perilz sans nombre, avoit este en personne a la court de plusieurs papes et de tous les roys crestiens peu exceptez, au grans communes et seigneuries de la crestiente et en region mainte des ennemis de la foy (...) Et toutesfois il lui sembloit par experience que, es dictes cours royales et papalles, il estoit fort a faire aujourduy de trouver en vraye existence les quatre vertuz sustouchees », Ph. De Mézières, *Songe*, cit., p. 87-88.

« Faite et escripte » le double verbe témoigne d'une double condition, car Philippe encore jeune avait combattu en tant que chevalier, tout en théorisant plus tard, dans son traité remanié plusieurs fois, un nouvel ordre chevaleresque appelé justement « Ordre de la Passion » et dont le but principal était celui de délivrer les lieux saints des Infidèles<sup>41</sup>. Il peut conjuguer donc la science du clerc au savoir pratique et au programme moral du chevalier, qu'il rattache à sa valeur originare religieuse. La double condition de l'auteur implique ainsi certains traits distinctifs qui peuvent connoter, à l'occasion, sa représentation en tant qu'auteur ou en tant que personnage principal du récit. De la même manière, le binôme clerc / chevalier – avec les qualités qui font l'essence de chaque condition – peut devenir une clé de lecture pour certaines scènes narratives. Il est la marque d'interprétation de la posture et des gestes des personnages particuliers : l'amour, l'intégrité et la souffrance, le modèle éthique du chevalier, la science, la discrétion et la prudence du clerc.

Après la mise en place d'autant de stratégies de légitimation, l'auteur vise à gagner la confiance de ses lecteurs, mais, avant tout, à se poser à la hauteur de son destinataire principal, lequel occupe un rôle fondamental au sein du prologue.

#### 4. La place du souverain et le rapport avec l'écrivain

Ainsi que les réélaborations des autres *topoi* dans ce prologue, la *captatio benevolentiae* au destinataire est, elle aussi, bien réfléchie et construite. L'auteur lui réserve une position très privilégiée : ce qui est mis en lumière, avant tout, c'est leur rapport d'entente intellectuelle et affective. Il est représenté par la similitude biblique :

Or advint que, empres l'acomplissement du livre intitule comme dit est du Pelerinage du Pauvre Pelerin, tout ainsi se dire se peut que saint Pol l'apostre portoit en son cuer le doux nom de Jesus, tout ainsi par aucune comparacion, non pas pareille, le Pauvre Pelerin

---

<sup>41</sup> En 1368 puis 1394 il en rédige la règle en latin, *Nova Passionis religio* (c'est là qu'on a des ajouts et des corrections autographes, par exemple dans le manuscrit Paris Mazarine 1943, partie 2, fols. 1-44), qu'il traduit en 1396 et abrège à la même période pour l'envoyer au frère de Richard II d'Angleterre (*Sustance de la chevalerie de la Passion*). Il devient chevalier à la bataille de Smyrne en 1346, en 1347 c'est son pèlerinage à la Terre Sainte. Lui-même il s'appelle *miles Picardus* dans sa lamentation pour la mort de Pierre Thomas, son ami, ou dans un épître il dit de bruler de désir de parler avec saint Bernard et de ne pas pouvoir se taire, portrait proche de celui du *Songe*, voir N. Jorga, *Philippe de Mézières et la croisade au XIV<sup>e</sup> siècle*, cit., p. 11. Pour l'édition de la version abrégée voir Philippe de Mézières, A.H. Hamdy, « Philippe de Mézières and the new Order of the Passion », *Bulletin of the Faculty of Arts, Alexandria University*, 18, 1964.

selon sa capacite par vraye amour et doulz memoire portoit en son cuer le Blanc Faucon (*Songe*, prologue, p. 87).

Le jeune roi Charles VI suivait le modèle de son père sage ; il est à la fois élève et maître (en tant que Jésus Christ)<sup>42</sup> de ce conseiller, Philippe, qui lui est dévot et qui est réfugié auprès de Célestins à Paris. Quant à ce dernier, puisque rapproché de Saint Paul, il lui emprunte certains traits distinctifs : son œuvre écrite, son activité de voyage et donc de prédication, sa peine finale<sup>43</sup>. Le songe que l'auteur vise à présenter ne se limite cependant pas à un hommage édifiant. Tout au contraire, il témoigne d'un lien sentimental strict où Philippe s'adresse comme une figure paternelle, de manière aimable, à son fils. Hormis la similitude biblique, cela est indiqué également par le registre figuratif des bestiaires : le souverain devient le Blanc Faucon<sup>44</sup> aux « piez dorez », par rapport auquel l'auteur se définit en « fauconnier » ou, lorsque le roi est représenté comme un jeune cerf volant, il met en scène un symbolisme christologique<sup>45</sup>. Le portrait du destinataire en tant que figure sacrée – quoiqu'encore inexpert, sans connaissances spécifiques et donc dans un danger potentiel – met en valeur en deuxième lieu la figure de l'écrivain et son rôle difficile à cet égard. Fort de son expérience politique et cléricale, connaisseur de chaque dynamique du pouvoir à la cour et doué d'un idéal profondément éthique qui lui vient de l'amour divin, Philippe se réserve une place toute naturelle et décisive à côté du roi, faisant semblant d'être de la famille royale, et donc d'une généalogie sacrée. Si l'héritage du roi permet

<sup>42</sup> De la même manière, dans le prologue de l'*Epistre au roi Richart*, l'auteur exhorte le souverain anglais à imiter le doux Jésus Christ, voire *Epistre roi Richart*, cit., p. 75.

<sup>43</sup> Voir le nom Paul qui dérive de Saul et son étymologie hébraïque: « celui qui a été demandé par Dieu ». Nous rappelons les lettres paulines qui définissent les fondements doctrinaux de la valeur salvatrice, de l'Incarnation, de la Passion, de la mort et de la Résurrection de Jésus Christ. Paul est l'apôtre (« envoyé ») qui connaît plusieurs langues (l'hébreu, le grec) et souvent représenté dans une condition de maladie exactement comme Philippe. Dans le *Trésor*, Brunet Latin affirme « Il fu angle des homes et avocas de juys » ensuite il rappelle ses pèlerinages, cf. Brunet Latin, *Le livre dou Trésor*, édition critique par F. Carmody, Genève, Slatkine Reprints, 1975, Livre I, chap. 72.

<sup>44</sup> Voir à ce propos F. Pomel, « Le bestiaire dans la problématique du salut », *Revue des Langues Romanes*, 98, 1994, pp. 369-386.

<sup>45</sup> Le cerf volant est la devise adoptée par le souverain Charles VI, et nous le retrouvons dans des nombreux manuscrits de luxe. Dans la copie de l'Arsenal une enluminure précédant l'œuvre et qui occupe tout le folio illustre le cerf ailé. D'après Froissart, la raison serait à rechercher dans un rêve du roi qui se vit chevaucher un cerf volant, tandis que le Religieux de Saint-Denis parle d'un cerf trouvé dans le bois par Charles VI qui portait un collier avec des inscriptions, voir L. Delisle, *Recherches*, cit, p. 126 en particulier note 2 e 3. La symbolique des bestiaires pouvait être repérée dans le *Bestiaire divin* de Guillaume le clerc de Normandie, qui traduit une partie du *Physiologus*. Composé en Angleterre au XIII<sup>e</sup> siècle, il connut une grande fortune dans les siècles suivants, voir *Translations médiévales*, vol. I, p. 436.

d'entendre qu'il a été choisi par Dieu, il en va de même pour son conseiller et pour sa fonction de mise en garde. La situation politique très délicate dans laquelle se trouve le jeune roi<sup>46</sup>, entouré par ses oncles à la recherche du pouvoir, conduit Philippe à la relire et l'interpréter en termes sacrés et même philosophiques : Charles VI détient *de iure* le pouvoir absolu, mais il a besoin d'une figure auxiliaire qui lui indique la direction, mais qui reste dans l'ombre, qui ne déborde pas sur sa sphère d'action. Le modèle monarchique proposé parfois par l'écrivain à son destinataire est justement celui de Clovis, comme dans la préface du manuscrit BnF. fr. 22542<sup>47</sup>, ou encore de Charlemagne<sup>48</sup> : la conjugaison d'une foi solide avec le pouvoir dérivé du droit naturel.

À ce propos, la réception de l'œuvre prévoit un lectorat large et varié que l'auteur cerne de manière précise dans le prologue : lecteurs bénévoles et prudents, les obstinés et le destinataire principal qui n'a pas seulement le devoir de lire le *Songe* mais celui d'assumer en réalité le devoir qui y est contenu, celui d'en cueillir la valeur performative. En effet, quand la Providence Divine apparaît au pèlerin et lui confie une mission qui consiste en une recherche du bon endroit pour forger des nouveaux besants, autrement dit d'un lieu convenable pour la fondation des nouvelles vertus, elle lui confie en réalité une « pratique nouvelle pour la reformacion du monde » (*Songe*, prologue, p. 95). Or, si le récit du voyage amène enfin à la théorisation et à la réglementation de la « morale doctrine », c'est au souverain de trouver la mise en pratique du devoir et son application grâce à sa position de pouvoir. Cette nuance est indiquée aussi par le futur prophétique utilisé par Providence à cet égard.

Le don du livre, dont l'échiquier final est une mise en abyme, est alors un acte qui renferme en réalité le message d'un nouveau devoir pour le destinataire. Et le destinataire devient donc, autant que le *Songe*, un instrument divin voué à donner corps à un idéal de paix et amour en France, à travers les différentes catégories sociales, mais aussi d'un royaume chrétien à un autre. Cette scène particulière du don est représentée

---

<sup>46</sup> Voir N. Jorga, *Philippe de Mézières et la croisade*, cit. p. 431 et suiv.

<sup>47</sup> « Le roy et la ville de Paris signifient lui et son royaume qui lui viennent honnorablement au devant, c'est a dire que rendent a Dieu et a son espouse Sainte Mere Eglise une singuliere reverence, amour et obeissance, sans ce que depuis que le noble roy Clovis print le baptesme ay testé corrompu ne attaint d'aucun blasme de heresie, par quoy il est nommé par-dessus tous les roys catholiques le roy tres crestien », Ph. Contamine, *Un préambule explicatif*, cit., p. 1920.

<sup>48</sup> Charlemagne est l'un des modèles royaux les plus exploités à l'égard du jeune souverain. La Providence Divine le cite déjà dans le prologue en tant que protecteur du bon ordre voulu par Dieu et il sera cité plusieurs fois dans le vivant du récit.



et résumée soit dans le prologue même, dans sa partie plus technique, soit dans l'apparat iconographique de certains manuscrits. Pour le premier, il se décrit en tant qu'inspiré par Dieu à l'égard du souverain :

a tresgrant reverance, amour naturelle et devote humilite, ledit Vieil Pelerin au jeune Blanc Faucon Pelerin presente cestui livre, intitule de son Songe, avec sa bonne volonte, petite et foible doctrine, et non pas la sienne, mais celle de cellui qui dit par la bouche de saint Jacques l'appostre 'Qui veut avoir Sapience, il doit demander a Dieu, qui la donne largement a qui il plaist (*Songe*, prologue, p. 101)

Il souligne la paternité de l'œuvre présentée (« cestui livre, intitule de *son* Songe », « revele *son* songe ») et l'investissement divin qui l'a conduit dans cette entreprise (« non pas la sienne, mais »). De plus, l'auteur renferme et scelle dans la structure chiasmique (« revele son songe et par escript presente ») l'unicité de cette relation de nombreuses accents spirituels. Par conséquent, le pèlerin est un révélateur de doctrine, d'un songe « escript ». Il se caractérise uniquement afin d'apporter « une vraye cognoissance », il est l'intermédiaire choisi entre le Seigneur et le roi « temporel et naturel » et il a reçu une révélation qu'il présente à son tour. De cette manière, l'ignorance et la fragilité dont il s'autocondamne sont atténuées par sa position singulière : le binôme du chiasme représente la profondeur de la signifiante de ce lien roi-conseiller. Si ce dernier s'identifie, dans le métatexte, en celui qui « revele et presente », dans le cœur du récit, et plutôt vers la fin, il disparaît en faveur du « songe escript ». Il se transforme en les tables écrites offertes au jeune souverain, transfiguré lui aussi en Moïse ; tandis que la Reine doit alors assumer la fonction de révéler au Roi la doctrine reçue et de le charger de la révéler à son tour à son royaume.

L'enluminure d'un manuscrit tardif qui montre l'auteur agenouillé devant le roi lui offrant son livre est le miroir de l'enluminure à sa gauche. Providence y reprend la posture du roi face au pèlerin, presque dans un lien triangulaire secret (BnF, fr. 22542)<sup>49</sup>. Également dans le manuscrit BnF, Nouv. Acq. Fr. 25164, le jeune Charles VI, entouré par deux conseillers, accepte le volume de la part de l'auteur avec un geste de quasi-bénédition : Philippe tient son œuvre comme un fils, avec attention,

<sup>49</sup> Dans le manuscrit BnF fr. 9200, la représentation de l'auteur sur un seuil devant un autre homme, vraisemblablement lui-même dans le semblant d'un varlet, met au deuxième plan le rapport avec le souverain. Dans le manuscrit de Chantilly Condé 292, le souverain n'est pas du tout représenté dans l'enluminure. Dans celui de Genève, Bibl. Publ. 183 l'on distingue un vieil auteur assis en face d'une jeune dame, probablement Bonne Esperance, et d'un jeune varlet, qui pourrait être Ardent Désir.

tandis que le souverain semble le consacrer. L'amour pour son œuvre se manifeste également dans le diminutif qui la connote quand l'auteur en parle : « petit pèlerinage » (*Songe*, prologue, p. 86) renferme en effet le regard affectif et la conscience du sentiment qui y est enclos, témoignage de la douce paternité de Philippe de Mézières.

Les positions de personnages dans l'enluminure, maître (en bas) – disciple (en haut) paraît alors renversée. Elle rappelle l'enluminure inférieure où l'enseignant est dans une position surélevée par rapport aux étudiants (parmi lesquels l'on retrouve aussi le roi). Si le souverain devient un maître et reçoit un cadeau de son disciple, le geste du don scelle non seulement le rapport entre le conseiller et le jeune souverain dans un cadre édifiant, mais lui fait aussi assumer des nuances sacrales<sup>50</sup>.

À ce propos, dans la préface du même manuscrit (BnF fr. 22542) la paire roi-Philippe intègre le célèbre paradigme médiéval du maître-disciple qui est celui d'Aristote et Alexandre dans le *Secretum Secretorum*<sup>51</sup>, un traité encyclopédique sous forme d'épître qui renferme des notions diverses : de la politique à la physiologie à l'alchimie :

Mais d'abondant il faut savoir que du temps du tres noble et prudent roy Charles le Quint ot a sa court un excellent docteur auquel il bailla gouverner son filz du temps de son escole, et y fut jusques au temps qu'il parvint a la couronne, le père encore vivant. Mais en bref temps après, le dit son maistre par grant Doctrine des devises des ystoires /a/ devocion se feist profez en l'ordre des celestins a Paris, et ainsi comme Aristote estans a Athenes enseigna par son livre des secrez (des secrez) es Yndes Alexandre qui avoit esté son disciple, ce bon religieux enseigna ches les celestins par cestui present livre ou chastel du Louvre a Paris le noble roy Charles le VI qui avoit esté son disciple<sup>52</sup>.

Ce livre mystérieux est le témoignage d'une entente complexe et d'une abondance de contenus. L'on pourrait affirmer que cette similitude constitue une grille interprétative à l'égard de la paire et de son rapport : elle met en valeur, d'une part, la fonction révélatrice de l'œuvre et son effet différé sur le roi, d'autre part, le caractère d'autorité assigné soit à l'homme de science, voué à la contemplation (Aristote et Philippe), soit

<sup>50</sup> Non seulement pour la similitude biblique mais également par la rencontre finale où l'apothéose du souverain prévoit le pacte entre ce dernier et l'Église, symbolisé par le roi qui boit le sang de l'Agneau, tandis que le pèlerin réapparaît enfin avec la charge de tout transcrire de cette scène sacrée.

<sup>51</sup> Il s'agit d'un traité en latin en forme d'épître attribuée à Aristote mais en réalité composé au Moyen Âge. Il eut une grande diffusion et des traductions dans différentes langues, voir l'entrée correspondante dans *Dictionnaire des lettres françaises, Le Moyen Âge*, éd. Revue et mise à jour par G. Hasenohr et M. Zink, Paris, Fayard, 1992, pp. 1366-1371.

<sup>52</sup> Ph. Contamine, « Un préambule explicatif », cit. p. 1917.

à l'homme d'action, consacré à la vie de guerre ou politique (le roi, Alexandre, mais aussi l'auteur).

Dans un manuscrit de la traduction de l'*Éthique* d'Aristote faite par Nicole Oresme, une enluminure illustre précisément la scène du don du livre, autant que pour Philippe et Charles VI, mais elle y ajoute des mots qui sortent des bouches des deux personnages, avec des phylactères. Si l'écrivain dit « *Accipite disciplinam magis quam pecuniam, et doctrinam magis quam thesaurum eligite* », en lui offrant son œuvre, le souverain déclare à son tour « *Dedi cor meum, ut scirem disciplinam atque doctrinam* »<sup>53</sup>. La présentation d'un don de la part d'Oresme entraîne ainsi la reconnaissance de son souverain, qui offre à son tour son cœur, image du livre, de la pensée, de l'amour du savoir qui accueille un trésor précieux : don et contredon. L'on verra que la donation est contenue justement dans le geste d'offrir et surtout de comprendre la valeur du don offert. Il s'agit donc d'une vertu que le sentiment d'amour, pour l'auteur, fait naître et conceptualiser.

Or, en tenant compte de cette relation privilégiée, et du public à l'intérieur duquel elle est insérée, il nous reste à étudier l'habillage des contenus de la part de l'auteur, afin que l'édification et la dilection ne soient pas oubliées, sans en négliger néanmoins la question de vérité.

### 5. Deux manières de feindre: le songe et « parler en figure »

Dans les chapitres 2.1.1 des *Échecs moralisés*, Evrart de Conty illustre les manières dont les auteurs usent en premier lieu « pour parler en sécurité »<sup>54</sup> ; et en deuxième lieu « pour rendre le propos secret et plaisant ». Il s'agit, d'après l'écrivain, de deux manières tout à fait légitimes pour dissimuler dans sa propre œuvre surtout quand on a affaire à une matière « forte et trop obscure à nostre entendement » (*Songe*, prologue, p. 93). La première est bien la « manière de songe pour éviter toute desraisonable reprehension »<sup>55</sup>, tandis que la deuxième est la « manière mesmez de parler par

<sup>53</sup> L. Delisle, *Recherches sur la librairie de Charles V*, cit., p. 253.

<sup>54</sup> Voir Evrart de Conty, *Le livre des eschez amoureux moralises*, édition critique par F. Guichard-Tesson, B. Roy, Montréal, Ceres, 1993, chap. 2.1.1, p. 23.

<sup>55</sup> « car le songe excuse la personne qui parle aucunesfoiz de moult choses qui seroient tenues pour mal dites, qui les diroit ainsi estre avenues ou vrayes a la lectre, pour ce que on peut excuser le songant et respondre tousdiz que ainsi ly sembloit il en son dormant et que on s'en prengue au songe », *Ibid.*, p. 23.

paraboles et par figures faintes » qui est bien l'utilisation de l'allégorie (*Songe*, prologue, p. 24).

Dans son prologue, Philippe met en pratique les deux démarches littéraires sans renoncer à expliquer, d'après sa tendance clarificatrice, les raisons profondes de ce procédé et de montrer l'emploi personnel de cette présentation de la matière.

D'abord l'entrée en songe. Dans le *Songe*, l'auteur place déjà le début de la vision dans le prologue, en position anticipée par rapport aux autres récits : il peut bien alors exercer un regard critique et métatextuel sur cette entrée narrative. Le catalyseur du procès onirique est encore une fois le livre et sa lecture, mais avant d'analyser la spécificité de ce cas nous voudrions rappeler brièvement les autres situations célèbres d'entrée en matière, pour d'autres voyages allégoriques et didactiques, afin de montrer plus clairement l'originalité, dans ce sens, du début narratif de Philippe.

### 5.1. *L'entrée en songe dans les autres textes : topos du livre source*

Le *troevement*<sup>56</sup> est le problème qui se pose à tout auteur avant sa pratique de composition. Avec ce terme, Brunet Latin dans son *Trésor*, désigne la démarche de fondation de toute œuvre, tel le recueil des idées qui seront ensuite disposées selon une direction mentale précise. Or, si raconter ou traiter de malheurs de son temps constitue la disposition d'âme, l'élan compositeur de tout auteur à la fin du XIV<sup>ème</sup> siècle, il est aussi vrai que le procès de « troevement » commence par la lecture ou réflexion sur un autre texte. Il peut aussi y avoir le cas où l'auteur à la recherche d'une matière pour remplir son livre, décide d'entrer dans la forêt, emblème notamment de la matière sans forme<sup>57</sup>, du chaos des pensées qui le rendent triste et dolant. L'exemple du *Songe de pestilence* d'Henri de Ferrières est, à cet égard, fort éloquent<sup>58</sup>. L'absence de matériaux

<sup>56</sup> Brunet Latin, *Le livre du trésor*, cit., « troevemens est uns apensemens de trover choses voires ou voirsemblables et a prover sa matire », livre III, 3, 2. Cf. aussi E. Ruhe, « *Inventio* devenue *troevemens* : la recherche de la matière au Moyen Âge » dans G.S. Burgess et R.A. Taylor (dir.), *The Spirit of the Court : Selected Proceedings of the Fourth Congress of the International Courtly Literature Society*, Woodbridge, Boydell and Brewer, 1985, pp. 289-297.

<sup>57</sup> J. Cerquiglini-Toulet, *La couleur de la mélancolie : la fréquentation des livres au XIV<sup>e</sup> siècle (1300-1415)*, Paris, Hatier, 1993, p. 79.

<sup>58</sup> La trouvaille du livre ancien, associé à celui qu'il vient de composer, introduit ici l'état pensif de l'auteur qui vagabonde par la forêt à la recherche d'une nouvelle matière difficile à trouver, ce qui entraîne le songe « l'an de grace mil CCCXXXVIII, après chen j'é aynsi eu copie du Livre des deduis, si comme il sont escrits en cest livre et comment je l'avoie veu et trouvé en un livre bien ancien, si comme le roi Modus les avoit ordenés, en celui an, le quart jour d'avril, avint que je estoie en grant

pour son œuvre se conjoint, en réalité, avec la saturation d'idées : avoir trop de pensées négatives, ne pas savoir les discerner, équivaut à ne pas en avoir. C'est pourquoi s'endormir sous un arbre<sup>59</sup> peut favoriser, enfin, une vision qui est censée conférer un sens, une direction mentale, à l'ensemble de matériels clos dans la mémoire de l'auteur.

Dans le *Pèlerinage de la vie humaine*<sup>60</sup>, Guillaume de Digulleville déclare « avoir leu et considere et bien vu » le *Roman de la Rose* avant de s'endormir, texte qu'il définit ensuite par sa particularité d'être « sans glose », et dont il vise à être en quelque sorte la « contrepartie édifiante ». La considération, dans ce cas, semble être la naturelle conséquence d'une lecture privée. Christine de Pizan, à son tour, au début du *Chemin de longue étude*, raconte comment elle eut une vision après avoir lu la *Consolatio* de Boèce (dont elle passe en revue les thèmes principaux) et ensuite avoir médité sur tous les malheurs du siècle, dans un scénario de « bestournement » apocalyptique<sup>61</sup>. Comme chez cette autrice, donc, le songe couronne un parcours de la médiation vers la consolation et l'écriture : il est le lieu fictionnel de l'origine de l'œuvre, il en métaphorise l'activité de l'imagination créatrice<sup>62</sup>.

Plus généralement, il ressort de ces prologues comment la vision, et, par conséquent, la composition d'une œuvre, est déclenchée à partir de l'assimilation d'un texte qui fait fonction d'embrayeur narratif : modèle qui vient alors réinvesti ou encore contre-modèle auquel on entend ajouter une glose, une piste interprétative. De la considération du déclin des temps actuels conjuguée à l'assimilation d'un livre plus ou

---

panse de trouver matiere plesant, de laquelle je pensoie aemplir mon livre, et aloie tout seul parmi une forest, une heure avant et l'autre ariere, triste et dolant, que je ne pouaie avenir a la matirere que je desiroie ; si m'asis au pié d'un arbre et m'endormi en celle penssee, et en songeant m'estoit avis que je veoie le roi Modus et la roine Ratio », Henri de Ferrières, *Le livre dou roy Modus et de la royne Ratio*, éd. G. Tilander, Paris, SATF, 1932, t. 2, 35.

<sup>59</sup> Sur le lieu où l'auteur s'endort et commence à avoir une vision voir *I sogni nel Medioevo*, seminario internazionale, Roma 2-4 ottobre 1983, a cura di Tullio Gregory, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985; pour le songe en général voir J. Quillet, « Le songe », dans *Culture et travail dans l'Occident médiéval*, études publiées par J. Quillet, Paris, Éd. Cnrs, 1981, pp. 81-93 ; *Sogno e racconto. Archetipi e funzioni*, a cura di G. Cingolani e M. Riccini, Firenze, Le Monnier, 2003.

<sup>60</sup> Guillaume de Deguilleville, *Pèlerinage de vie humaine*, éd. J. Sturzinger, Londres, Nichols for The Roxburghe Club, 1893. En plus, l'auteur affirme que la matière du *Roman de la Rose* n'est ni bonne ni neuve (vv. 56-59).

<sup>61</sup> Christine de Pizan, *Le chemin de longue étude*, par A. Tarnowski, Paris, Lettres Gothiques, 2000, vv. 202-205 « à laquelle je ne pouvais me soustraire, | malgré mes efforts répétés. | Je me prends à songer, | combien ce monde n'est que vent ».

<sup>62</sup> Voir F. Pomel, « Songes d'incubation et incubation de l'œuvre », *Perspectives médiévales*, 2008, 43, pp. 107-125.

moins ancien qui fait autorité résulte la démarche épistémologique préalable de chacun de ces auteurs. Si Philippe de Mézières semble s'inscrire dans cette pratique de la filiation érudite, il se distingue par le fait que la remémoration, dans ce cas détaillée, et la lamentation qui en découle sur les temps contemporains, sont élaborées à partir de sa propre œuvre, qui constitue un hypotexte.

Une pratique de la conservation et du réinvestissement du texte s'instaure dans le prologue : l'auteur se représente en tant que lisant l'Évangile et récapitulant son *Pèlerinage*. Cette démarche cléricale relance un processus créatif ultérieur qui se nourrit du glanage de ses propres œuvres, d'autant plus que le *Songe* qui en dérive pourrait être interprété en tant que glose, ou même continuation, de ce texte antérieur nommé et mis en relief. L'autolégitimation qui en ressort est bien évidente : l'auteur se pose en tant que remanieur et faiseur de sa propre composition.

### 5.2. La récapitulation : un procès d'incubation

L'entrée en songe fait particularité : avant tout, le livre que l'auteur reprend n'est pas une *auctoritas* mais l'un de ses propres textes qu'il connaît donc par cœur. Ensuite, dans ce cas, il ne s'agit pas d'une vraie lecture mais plutôt d'une opération intellectuelle fondée sur la mémoire, que l'on a précédée (voire entrecoupée) par le rituel liturgique. Voilà comment elle est décrite par Philippe de Mézières :

En *recapitulant* en groz le Pauvre Pelerin en son cuer ce qu'il avoit escript ou dit Pelerinage touchant au Blanc Faucon (...) lors le dit Pauvre Pelerin en sa *consideration* se trouve esbay. (*Songe*, prologue, p. 87).

« entre les grans douleurs et tristesses que le Pauvre Pelerin avoit de son besant, qu'il ne pouoit pas multiplier comme il voulast pour prester a usure au Blanc Faucon (...) *apres certaines petites et pauvres oroisons*, acompaignees de laernes et de soupirs que le Pauvre Pelerin avoit presente a l'advocate des pecheurs, la tresdoulce Vierge Marie (...) ledit Pauvre Pelerin, tout ennuye, s'endormit et *veit ung grant et merveilleuse songe*, raemply de grans matieres et figures, par adventure autresfoys *non leues* (...). Or venons au dit songe, qui peut estre dit en esperit, parlant moralement, *vision, consideration ou ymaginacion*. Et ce songe, ainsi appelle, est tout attribue et recommande devotement a la glorieuse Trinite, en appellant en aide la douce esperence du Pauvre Pelerin, c'est assavoir la Mere de Gloire, la tresdoulce Vierge Marie, en lui suppliant devotement qu'elle veuille enseigner a ung Pauvre Pelerin son devost, tel ou quel, describe sobrement, avec la doubtance de Dieu, le *songe, vision, imagination ou consideracion* susdicte (...). Il *fut advis* au Pauvre Pelerin que, *apres matines devotement chantees*, se treuve en la chapelle de la Vierge Marie. Et la, ledit Pauvre Pelerin, moitie dormant moitie veillant soy raccomandant a la Roynne du ciel, soudainement entre en ladicte chapelle, non

pas par la porte mais invisiblement, une dame venerable et toute spirituelle (*Songe*, prologue, pp. 88-9)<sup>63</sup>.

La connaissance intime de son propre corpus<sup>64</sup> associée ensuite à la foi profonde manifestée par la répétition des offices matinaux, favorise la compréhension de certains traits caractéristiques du songe qui va se développer. En premier lieu, l'endroit religieux où le pèlerin se trouve, l'église des Célestins, souligne le caractère clérical du rêveur et du rêve qu'il produit, ainsi que, si l'on veut, son inspiration divine<sup>65</sup>. Par ailleurs, le cadre temporel, le premier matin, selon la tradition ancienne, est aussi le moment favorable pour les rêves porteurs de vérité,

Bien que les deux passages cités soient disloqués dans le prologue, ils constituent tout de même l'élaboration du procès d'incubation<sup>66</sup> : la souffrance et le malheur, la malséance typique à d'autres exemples que l'on a cités, caractérisent ici la résignation pour une œuvre qui n'a pas produit l'effet spirituel souhaité. Elle se poursuit dans le chagrin qui accompagne la récitation de la prière et devient une sorte de *tristitia* positive, féconde. Cette dernière favorise l'aboutissement d'un songe qui équivaut à l'acte de composition, même en tant que rachat par rapport à la faible influence du *Pèlerinage* précédant<sup>67</sup>. La situation récurrente d'un auteur accablé par la douleur intérieure lors d'une considération de la décadence des temps courants

---

<sup>63</sup> La densité des périodes du *Songe du Vieil Pèlerin* nous oblige à sélectionner seulement les passages qui nous intéressent ici et qui montrent clairement tout le processus intellectuel et spirituel de l'entrée en songe ; l'on laisse de côté en revanche toutes les parties des périodes qui ont une fonction explicative ou de récapitulation. On étudiera le problème de la prolité de cette prose et le système des adjectifs démonstratifs au fil de notre étude, et plus rapidement lorsqu'on analysera les stratégies de la polémique ou de la pénitence. Les italiques sont les nôtres et indiquent les lexèmes ou les expressions qui seront principalement retenues dans notre analyse. Pour ce prologue en rapport avec d'autres prologues des textes définis « songes politiques » voir l'article fondamental de C. Marchello-Nizia, « Entre l'histoire et la poétique : le songe politique », *Revue des sciences humaines*, 183 : 3, 1981, pp. 39-53.

<sup>64</sup> Également, Dante dans le prologue de sa *Vita Nova* fait référence au « livre de sa mémoire » : « *In quella parte del libro della mia memoria dinanzi alla quale poco si potrebbe leggere, si trova una rubrica la quale dice Incipit Vita Nova* », Dante Alighieri, *Vita Nuova*, a cura di G. Gorni, Torino, Einaudi, 1996, p. 3.

<sup>65</sup> Dans le *Pèlerinage de la vie humaine*, au contraire, l'endormissement du pèlerin semble arriver dans l'abbaye de Chalis « si comme j'étois dans mon lit », G. de Degulleville, *Pèlerinage*, cit., v. 34; voir aussi Ch. Marchello Nizia, « Le songe politique », art. cit., p. 42.

<sup>66</sup> Voir aussi J. B., Williamson, « Les songes et le processus onirique dans l'œuvre de Philippe de Mézières: *Le Songe du Vieil Pèlerin* », *Revue des langues romanes*, 96, 1992, pp. 417-426.

<sup>67</sup> Sur la concordance de composer, lire et cheminer voir l'étude de F. Pomel, *Les voies de l'au-delà et l'essor de l'allégorie au Moyen Âge*, Paris, Champion, 2001, p. 254. L'*immoderata cogitatio* caractérise également l'auteur dans le prologue du *Songe de Vergier* « et, en songent, je commencé formant a songer quellez roynes ce povoient estre », *Le Songe du Vergier*, édité par M. Schnerb-Lievre, Paris, Éditions du Cnrs, 1982, 2 voll., vol. I, p. 4.

(comme par exemple Christine de Pizan dans le prologue du *Chemin*) se distingue dans ce cas par deux détails représentatifs : l'œuvre composée précédemment devient un instrument qui permet de penser de manière rationnelle au déclin de la situation historique, et, de plus, le motif dévotionnel (de la prière matinale et de l'Église) qui fournit avec sa présence une *aura sacrale* destinée à se perpétuer au début du rêve et dans la suite du voyage qui en dérive. Le modèle boétien où l'auteur est pris dans une plainte larmoyante, pendant qu'il répète silencieusement ses vers<sup>68</sup>, est bien à l'œuvre dans ce début narratif. Le point précis d'entrée en songe et le début de la narration sont marqués par deux artifices langagiers : l'expression « il fut advis que » (*Songe*, prologue, p. 89) et l'utilisation du passé simple<sup>69</sup> par rapport au présent du discours herméneutique. À partir de ce point, il est possible de suivre une ligne diégétique qui traverse le cœur du prologue pour s'arrêter une fois que le discours technique reprend son cours.

Philippe de Mézières se sert par ailleurs de l'*abbreviatio* (« pour abrevier cestui prologue»), en témoignant d'une inquiétude fréquente par rapport à son auditoire ou lectorat, ce qui indique souvent une tendance contraire : elle est placée là où l'exigence de précision et d'explication exacte est exhaussée, à la suite d'un commentaire. Cela accroît<sup>70</sup> notablement la posture désespérée de l'auteur en la rattachant, par ailleurs, à une deuxième œuvre citée, la *Règle de la Chevalerie*.

Une fois la récapitulation mise en lumière,<sup>71</sup> ce procédé scolastique gagne aussi une valeur rétrospective. En effet, la longue référence au *Pèlerinage* du tout

<sup>68</sup> « *Haec dum mecum tacitus ipse reputarem querimoniamque lacrimabilem stili officio signarem* », Boèce, *La Consolation de Philosophie*, édition par C. Moreschini, Paris, Librairie Générale française, 2008, 1.1.

<sup>69</sup> « il fut advis au Pauvre Pelerin que, apres matines devotement chantees, se treuva en la chapelle de la Vierge Marie », Ph. De Mézières, *Songe*, prologue, p. 89.

<sup>70</sup> La référence à la *brevitas* « Dont il est assavoir, pour abrevier cestui Prologue » précédé de l'adverbe circonstanciel *dont* avec une valeur consécutive (par rapport à ce qui est arrivé auparavant), vise à attirer l'attention du public vers le pivot du discours introductif. « Dont il est assavoir » est le calque de la formule latine « *unde scire vos debetis* »

<sup>71</sup> Souvent c'est l'évangéliste qui récapitule dans la Bible, ce qui dénote la parole vouée à l'*expositio*, ainsi que la parole scolastique. Par ailleurs, l'action de récapituler révèle une forte marque subjective, elle est la description du mouvement de la pensée qui entraîne parfois un temps verbal imparfait (« il lui sembloit, et qu'il n'estoit pas digne, il desiroit d'estre delivre », Ph. De Mézières, *Songe*, cit., prologue, p. 87), temporalité qui ne s'est pas conclue, modalité, si l'on veut, du discours indirect libre, dont les limites sont établies à discrétion du sujet. Dans le *Livre de mariage*, Philippe de Mézières fait référence au conseil de S. Paul: penser à nouveau, en tant qu'activité cléricale de dévotion qui coïncide avec la récapitulation, P. de Mézières, *Le livre de la vertu du sacrement de mariage*, cit., p. 207 ; Voir aussi Brunet Latin, *Le livre dou Trésor*, cit., livre III, par. 3.



début du prologue peut être interprétée comme une mise en scène de la pratique mnémonique prolongée. L'on comprend alors comment le niveau narratif joue dans ce prologue, en continuation avec le niveau métanarratif, le rôle d'un mécanisme d'autoréflexion qui sera répété dans le récit.

La composante intellectuelle et liturgique de cette entrée en matière se concrétise par l'itération de la pensée (pour la première : récapitulation) et par une référence à l'itération de la parole (pour la deuxième : prière). Les deux composantes justifient l'alternance entre texte et métatexte, narration et glose : répéter ou redire, c'est impliquer souvent l'exposition, la clarification et la mise en évidence. De fait, lorsque la Reine Vérité ou le narrateur récapitulent dans le récit un événement ou partie de ce dernier, l'auteur n'hésite pas à le commenter et à le farcir d'arguments supplémentaires<sup>72</sup>.

Si le songe devient ici une méthode pour habiller les contenus et parler en sécurité<sup>73</sup>, même avec une intention polémique cachée, l'auteur vise à éviter tout de même qu'il soit obscur ou équivoque. Loin de tomber dans la catégorie onirique du rêve faux et mensonger auquel fait référence Guillaume de Lorris, Philippe entend se justifier lorsque dans son œuvre il fait mention de « songe » avec une acception négative<sup>74</sup>; le rêve est pour lui le moyen idéal pour se livrer à des discours hétérogènes, pour approfondir et stratifier sa pensée, et enfin pour dire la vérité sans crainte. Cette dernière, en dernier lieu, représente le ressort du travail d'un clerc. La grille interprétative que l'auteur offre au lecteur dans ce prologue, s'applique aussi bien aux œuvres précédentes qu'à l'œuvre qu'il va commencer. Elle assure, en vertu de son expérience et de son savoir, le fondement d'une valeur morale et fait fonction de garantie<sup>75</sup>.

---

<sup>72</sup> Dans le *Livre de mariage*, l'auteur rappelle la manière dont Saint Paul exhortait chacun à répéter plusieurs fois dans la pensée la contradiction incarnée par Jésus en fonction des pécheurs (puisque homme et Dieu à la fois), comme si l'itération de l'action pouvait faire aisément comprendre la solution du problème de la séparation, de la double volonté intérieure, Ph. de Mézières, *Livre de mariage*, cit., p. 207

<sup>73</sup> Évrart de Conty, *Le livre des eschez amoureux moralises*, cit., chap. 2.1.1, pp. 43-44.

<sup>74</sup> Dans la dernière partie du prologue Philippe de Mézières utilise le lexème « songe » en tant que synonyme de « mensonge » à l'égard du lecteur suspicieux ou malveillant; voir ensuite le paragraphe dédié au lecteur.

<sup>75</sup> C. Marchello-Nizia, « La rhétorique du songe et le songe comme rhétorique dans la littérature française médiévale », dans T. Gregory (éd.), *Sogni nel Medioevo*, cit., pp. 245-259.

L'inspiration divine, conservée tout de même, garde son importance par le moyen du lieu du rêve et du rêvé, mais aussi de l'apparition soudaine de Providence Divine, vision provoquée par l'entrée en songe. Elle est encadrée par deux démarches scolastiques : la récapitulation au début et une deuxième partie du prologue qui commence juste après le début narratif, vraisemblablement ajoutée et qui fait fonction d'un *accessus ad autorem* par rapport au *Songe*. Ces démarches visent à éclairer les contenus présentés ainsi qu'à justifier les procédés formels, dont le premier parmi tous est l'utilisation de la fiction.

À ce propos, l'on peut remarquer le rôle grammatical du lexème « songe » par rapport au verbe « voir » : il s'agit dans ce cas d'un complément objet tandis que dans la plupart des cas il est placé dans un complément indirect (« en songe »)<sup>76</sup>. Si le terme « vision » désigne plutôt le contenu que le contenant de ce que l'auteur aperçoit dans son expérience visionnaire ou onirique, cela veut dire que le « songe » était utilisé pour désigner plutôt le contenant par rapport aux contenus vus, la forme dans laquelle ils étaient présentés<sup>77</sup>. Le fait de placer ce terme en tant que complément direct met en relief de manière conjointe la « matière estrange » du songe mais surtout sa mise en forme favorisée par la pratique onirique. Il souligne le regard critique posé sur la fiction qui va commencer et donc sur la légitimation qui la caractérise et soutient : il s'agit d'une matière « grant et merveilleuse », d'un caractère presque mythique ou appartenant au moins à la catégorie du *mirabile*, qui se distingue par sa manière de figuration, laquelle suggère une stratification de signifiés. « Voir un songe » implique également une prise de distance de ce contenant<sup>78</sup>, une intention d'analyse qui le concerne et qui s'interroge au même temps sur ses moyens de représentation.

---

<sup>76</sup> De la même manière, dans le prologue de l'*Epistre au roi Richart*, l'auteur affirme à la fin : « cestui solitaire escripvain en sa vieillesse a veu un songe en sa contemplacion, parlant moralement, dont l'effait par maintes gens ne seroit pas creable, voire qui voudroit intepreter le dit songe a la lettre », Ph. de Mézières, *Epistre au roi Richart*, cit. p. 77; même dans le *Songe du Vergier* « songe » est en complément objet, mais du verbe « oir », et en couple avec « vision » : « tres souverain et tres redoubté Prince, oyés doncques (...) mon songe et la vision laquelle m'est apparue en mon dormant », et encore au début « *audite sompniū meum quod vidi* » en reprenant *Genesis* chapitre XXXVII, cf. *Songe du Vergier*, cit., vol. I, par. 1, p. 96. Également, dans le prologue du *Roman de la Rose* l'auteur affirme « si vi un songe en mon dormant », Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Le Roman de la Rose*, cit., v. 26.

<sup>77</sup> Il est donc présenté d'habitude comme une sorte de *vehiculum*, plutôt que de *relatum*. Christine de Pizan affirme à ce propos dans le prologue de l'*Advision* : « songe peut estre pris pour pensee », Christine de Pizan, *Le livre de l'advision Christine*, éd. par C. Reno et L. Dulac, Paris, Champion, 2001, p. 3 ; voir Ch. Marchello-Nizia, « Le songe politique », cit. p. 43.

<sup>78</sup> Voir toujours l'article fondamental de Ch. Marchello-Nizia, « La rhétorique du songe et le songe comme rhétorique dans la littérature française médiévale », cit. p. 247.

À ce propos, dans le prologue de l'*Epistre au roi Richart*, l'auteur soutient la validité des songes et des visions d'après deux exemples bibliques célèbres : le rêve de Joseph sur le Massacre des Innocents, et la vision de Daniel suivie par son interprétation de la statue du roi Nabuchodonosor. Joseph put éviter la mort de Jésus grâce au fait qu'il « vit en songe », tandis que Daniel « vit l'avisoin du songe », autrement dit, il put voir lui-même le rêve du souverain et ainsi l'interpréter. Si la « vision » semble plutôt un don concédé par Dieu, cela demande une réflexion profonde, car ses contenus peuvent être obscurs ; mais cette relation ne caractérise pas le « songe » ayant des contenus plus clairs et immédiats, le songe qui attire l'attention sur le regard lucide et sur les effets de ces contenus rêvés, sur l'action à accomplir. Le *Songe du Vieil Pelerin* se situe alors entre les deux : il est une vision en tant qu'inspiration divine qui illustre une doctrine, un songe puisqu'il est un instrument d'analyse de la réalité et d'intervention immédiate sur cette dernière. La formule « voir un songe » réunit en elle-même le pouvoir suggestif de ces deux exemples<sup>79</sup>.

Le regard critique que l'auteur exerce sur la typologie du rêve qu'il décrit est confirmé et renforcé à la fois par la tentative de définir ce même songe et par la tendance à insister sur son caractère de nouveauté. Ces différents lexèmes qui visent à encadrer le rêve dans une typologie précise soulignent préalablement des traits caractéristiques de l'expérience de l'action de voir. Elle devient une œuvre : d'une part se situe l'action d'apercevoir les contenus (la vision la plus générale), d'autre part, la réflexion qui en dérive de la part du sujet rêvant. Il ne s'agit pas d'une vision passive. Tout au contraire, ce n'est qu'un événement dont on cherche des explications. En effet si « considérer » évoque l'observation adressée aux étoiles, et par là l'examen attentif

---

<sup>79</sup> Dans le prologue de l'*Epistre au roi Richart* l'auteur ajoute que « il est escript en la sainte escripture par Joel le prophete que les josnes enfans verront les visions et les vieilles gens songeront les songes ». Il semble alors que la vision inspirée par Dieu au jeune innocent conserve toujours des vérités si bien interprétées, tandis que le caractère apparemment clair du songe, doit néanmoins être analysé pour voir s'il s'agit d'un vrai songe ou d'un faux. Il conclut sa remarque sur la validité des songes en rappelant l'autorité de Macrobe et de son commentaire au *Somnium Scipionis*, Ph. de Mézières, *Epistre au roi Richart*, cit., p. 76.

des différents cas<sup>80</sup>, « ymaginacion »<sup>81</sup> (voir italiques), indique de son côté la fantaisie appelée en cause lors de l'observation. En outre, l'expression « en esperit » est chargée de suggestions par rapport au songe : liée à ce dernier, elle en souligne l'acception presque mystique, le caractère céleste. C'est avant tout un rêve inspiré du réel, que l'âme a vécu (« esprit »), c'est également le voyage qui en dérive, celui qui est défini en esprit (*in spiritum*<sup>82</sup>). En revanche, une fois que l'on lie au syntagme « parlant moralement », l'on peut entendre la fonction intellectuelle, la pensée exercée dans un langage au deuxième degré (*sensus moralis*), un langage à interpréter (« parlant en esperit » *Songe*, prologue, p. 101). Ainsi, « esprit » renferme dans son utilisation le souvenir d'une expérience mystique dans laquelle l'auteur se sert de la faculté de la vue à travers son âme et suggère la profondeur de la lecture et la sollicitation de l'intellect que le songe requiert<sup>83</sup>. C'est un rêve édificateur provoqué par l'invocation de la Vierge (*Songe*, prologue, p. 89). Il s'insère dans un programme de rationalisation guidé par l'auteur même, et qui se manifeste justement dans le mouvement de la glose.

---

<sup>80</sup> Dans le prologue du *Songe* les mêmes désignations sont utilisées pour l'œuvre en question « cestui livre songie, nomme vision ou consideration », Ph. de Mézières, *Songe*, cit., prologue, p. 99. Il s'agit bien d'un discernement qu'on opère dans la pensée à propos d'un sujet vu ou qui est venu à l'esprit. « Considérer » est aussi lié à la mémoire, en tant qu'examen des contraires, voir Boèce, *Consolation*, cit., II, pr. 1; « Considérer » dérive dès *cum+sidus, sideris*, ancien verbe de la langue augurale ou marine, qui a assumé ensuite une double acception physique et intellectuelle, cf. A. Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, cit., p. 479.

<sup>81</sup> Dans les *Échechs moralisés* d'Evrart de Conty, lorsque l'auteur parle de la vision de Nature, il la définit en supposant qu'il « ne fu pas en songe ne vision reele qui des yeulx corporeulx se feist a la lectre, ainz fut tant seulement ymaginee telle », Evrart de Conty, *Le livre des eschez amoureux moralisés*, cit., chap. 2.1.1., p. 24; « ymaginacion » semble être le lexème qui décrit mieux que les autres le travail de fantaisie de l'auteur. L'imagination, à son tour, est la faculté de l'âme à recevoir l'influence des cieux, qui contient les espèces sensibles mais aussi les compose entre elles et les connaît ; Dante utilise le lexème « immaginazione » pour indiquer les apparitions pendant la veille préparées par une pensée intense, tandis que la vision est située à l'intérieur du rêve, cf. Dante Alighieri, *Convivio*, a cura di G. Inglese, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 2002, chap. 2.9.4. Il est intéressant de consulter à ce propos J. Amat, *Songes et vision : l'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris, Études augustiniennes, 1985 ; J. Quillet souligne que l'imagination fait partie de la spéculation, non plus celle de la *quidditas* aristotélicienne, mais dans l'ordre du possible, de la certitude subjective voir J. Quillet, *La philosophie politique du Songe de Vergier (1378) : les sources doctrinales*, Paris, Vrin, 1977. Dans le prologue du *Songe du Vergier* nous lisons « je comancé à y penser, et plus fort a ymaginer, que onques mais n'avoie fait. Et, en tant que de fait, la nuit ensieuvant, en somellient, m'avint telle aventure, car il me fust avis que je vis une merveilleuse vision, en un vergier », *Songe du Vergier*, vol. I, cit., p. 4, où l'imagination déclenche ensuite la vision. Dans l'*Advision* Christine, l'auteur utilise le lexème « ymaginacion » pour désigner le fait que France parle à elle-même, Ch. de Pizan, *Advision*, cit. p. 7.

<sup>82</sup> Pour les différentes typologies des voyages « en esprit » voir C. Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*, Rome, Diffusion de Boccard, 1994.

<sup>83</sup> Parallèlement, l'auteur affirme dans le prologue de l'*Epistre au roi Richart* que le parler en esprit, et son interprétation conséquente, ne fait que rendre à ce songe un caractère réel : « mais a l'esperit, selonc la doctrine de l'apostre saint Pol, le dit songe est veritable », P. de Mézières, *Epistre au roi Richart*, cit., p. 77.

De cette manière, Philippe s'insère en sourdine dans la dialectique du songe/mensonge et justifie sa démarche littéraire. Dans le récit, le narrateur ou les différents personnages utilisent le mot « songe » dans un sens évidemment négatif, en tant que synonyme de tromperie, ou encore, dans l'*Epistre lamentable*, l'auteur se plaint que son ancienne doctrine n'est pas « songé de nouvel dans l'osterie à Londres »<sup>84</sup>. « Songe » implique une nouveauté prétendue et suspecte de la matière et surtout un manque de conscience de la part du rêveur. L'auteur s'éloigne toutefois de cette acception problématique pour conférer plus de légitimité à son rêve, sur plusieurs facteurs formels : l'appel au Dieu et à la Vierge, des protecteurs principaux et non pas des garants absolus ; sa propre posture savante, intellectuelle et pratique ; enfin l'élaboration prolongée de la glose qui fonctionne en tant que garant final de l'expertise de l'auteur et mise en garde vers tout lecteur. Par ailleurs, dans sa dernière version de la *Règle de la Chevalerie*, il affirme que grâce à un songe dans l'église du Saint Sépulcre il eut la première idée de la Chevalerie de Jésus Christ<sup>85</sup>. Dans le *Songe du Vergier*<sup>86</sup> l'on retrouve les mêmes inquiétudes sur le caractère authentique du rêve fait et composé par l'écrivain, auxquelles il essaye de rendre compte. Il oublie cependant d'insister sur la présence du commentaire et surtout sur l'inauguration d'un langage figuratif.

### 5.3. « Parler en figure » : rénovation d'une technique ancienne

La deuxième manière de « feindre », amplement utilisée dans le *Songe* et sur laquelle l'auteur s'attarde longuement, est l'utilisation d'un langage couvert. Nous avons déjà

---

<sup>84</sup> Les références au caractère de nouveauté sont utilisées pour l'œuvre dans sa totalité ainsi que pour ses contenus, Ph. de Mézières, *Songe*, « nouveau songe », prologue, p. 98, « par adventure autrefois non leues », prologue, p. 99.

<sup>85</sup> A. Molinier, « Description de deux manuscrits contenant la Règle de la *Militia passionis Jhesu Christi* de Philippe de Mézières », *Archives de l'Orient latin*, t. 1, 1881, pp. 335-364., p. 348.

<sup>86</sup> Les *auctoritates* appelées en cause dans ce prologue, en matière de songe, appartiennent à la même tradition chrétienne et littéraire partagée par Philippe de Mézières « car le Philosophe qui enquist dez natures de toutes choses, plus soutifvement et plus parfondement, ne reprouva pas touz songes; et le roy Nabugodonosor, en songent, vit chosez lezquellez furent après veritables, comme il appiert Danielis II capitulo ; et aussi, comme dit Macrobe, sur le Songe de Cypion : « Mainte fois il avient que noz paroles et noz pensees en veillent » ; et ad ce assez s'acorde Claudian, qui dist : « Comunement lez choses que nous avons de jour pensees en veillent nous apparessent de nuit en somieillent », *Songe du Vergier*, cit., vol. I, p. 3.

remarqué cette tendance figurative dans l'emploi de la parabole des talents et dans l'explication qu'elle englobe.

Le besant qui remplace le talent, monnaie orientale, devient la marque symbolique omniprésente dans le texte pour indiquer une grande variété d'éléments sur le plan plus abstrait (vices et vertus) ainsi que sur un plan concret (comportements, gestes concrets)<sup>87</sup>. Il s'agit d'un objet précis et riche, des valeurs fortes qui frappent l'imagination du lecteur et qui participent à un programme figuratif plus général. Parler par figure répond à différentes fonctions : délecter le lecteur en l'édifiant en même temps<sup>88</sup>. Cela permet de l'engager dans le processus de l'interprétation guidée et donc de l'instruire. Dans un passage du *Songe* l'usage de la parabole est conçu en tant qu'« escole », l'endroit où l'étudiant-récepteur peut s'exercer et en tirer un profit évident (chap. 112 II<sup>e</sup> livre).

Dans le prologue, l'auteur s'inquiète avant tout de continuer une tradition figurative qui implique notamment plusieurs sens de lectures bien consolidées : le « parler moralement » fait référence au sens moral, le « parler en figure » au sens plus proprement allégorique<sup>89</sup>. À ce propos, Philippe fait l'exemple de nombre d'*auctoritates* qui utilisent ce procédé, sans le nommer précisément (à l'exception de Saint Grégoire, déjà cité dans la parabole initiale) car il juge bien que son public connaît les auteurs auxquels il se réfère :

---

<sup>87</sup> Guillaume le clerc de Normandie est un auteur normand du début du XIII<sup>e</sup> siècle. Nous le connaissons surtout par son ouvrage, allégorique et moral, qui est le *Bestiaire divin*, mais il écrivit même le *Besant de Dieu* entre 1226 et 1227, qui devaient être certainement connus par Philippe de Mézières. Pour la question du besant et son signifié voir le paragraphe correspondant dans la suite de notre étude.

<sup>88</sup> Les auteurs anciens parlaient par figure pour trois raisons principales : par prudence, pour rendre le propos secret, et pour amuser, voir F. Guichard-Tesson, « "Parler par figure et fabuleusement" dans les *Eschez amoureux* », *Le Moyen Français*, 60-61, 2007, pp. 257-290. Dans le prologue de l'*Advision Christine*, l'auteur affirme de « declairier les choses soubz figures » ce qui entraîne « mains entendemens », Ch. de Pizan, *Advision*, cit. p. 3.

<sup>89</sup> Voir précisément J. M. Ferrier, « The old pilgrim's catch-words: notes on parling moralment and quel merveille in *Le songe du vieil pelerin* », dans *History and Structure of French: Essays in the Honour of Professor T. B. W. Reid*, éd. F. J. Barnett, A. D. Crow, C. A. Robson, W. Rothwell et S. Ullmann, Oxford, Blackwell, 1972, pp. 99-116. En ce qui concerne l'étude de l'allégorie et ses différentes déclinaisons surtout à la fin du Moyen Âge nous sélectionnons ici certains études fondamentales : M. R. Jung, *Études sur le poème allégorique en France au Moyen Âge*, Berne, Francke, 1971 ; A. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal: la littérature allégorique en France au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Champion, 1989 ; A. Strubel, *Grant senefiance a : allégorie et littérature au Moyen Age*, Paris, Champion, 2002 ; pour le *Songe* en particulier voir, entre autres, A. Strubel, « Le *Songe du Vieil Pèlerin* et les transformations de l'allégorie au XIV<sup>e</sup> siècle », cit., pp. 54-74, J. Quillet, « Herméneutique du discours allégorique dans le *Songe du Vieil Pèlerin* de Philippe de Mézières », *Miscellanea Mediaevalia*, 13/2, Sprache und Erkenntnis im Mittelalter, 1981, pp. 1084-1093.

il est ainsi que l'acteur de cestui Songe, c'est assavoir le Vieil Pelerin, en cestui livre parle communement par figures et par paraboles, par similitudes et par considerations ou ymaginations, aucunesfoiz prises de la sainte escripture et des livres et des diz moraulz des philosophes, faignant les noms des roys, des princes et des seigneurs, parlant moralement a son advis selon leurs condicions, pays et regions, comme il fu dit ou Prologue du Pelerinage du Povre Pelerin. Et aussi aux vertuz et aux vices il leur baille propres noms, par adventure autresfoiz non usez, selon leurs condicions. Les docteus de l'eglise dient que les exemples esmeuvent trop plus les cuers des gens que ne font les parolles simples ; et de tant que les exemples sont aournez et recitez par manière de figure ou similitude ung peu estrange, l'auditeur ou le lisant met plusgrant paine a les entendre et bien incorporer en son entendement par manière de memoyre, comme il appert par les similitudes et paraboles de la sainte evvangile et des prophetes, et par les moralitez aussi des saints docteurs, et par espicial de monseigneur saint Gregoire ou livre de ses Moralitez, et aussi par les hystoires des philosophes et poetes. Et d'autrepart le monde va chacun jour a declin, et les gens vivent peu au regart de noz peres anciens. Et se delicent fort aujourdui les gens, et par espicial les grans seigneurs, de ouyr choses nouvelles. Pource est il que en cestui livre, parlant en esperit par paraboles, figures et similitudes de primeface aucunement obscures en choses nouvelles, mais renouvelees et d'autrui mantel parees, selon la sentence de Salmon, qui dit que il n'y a riens de nouvel soubz le ciel, ce qui est aujourdui, dit-il autrefois fut, et ce qui sera fu ja voire en susbtance et non pas en espece et en nombre (*Songe*, prologue, pp. 100-1).

La longueur de cette citation se justifie par la profondeur de pensée critique dont l'auteur témoigne par rapport à l'utilisation de la fiction et du langage allégorique.

Le Vieil Pelerin est en premier lieu légitimé dans son « parler moralement » et en figure car il puise non seulement de l'Écriture sacrée mais aussi des « diz moraulz des philosophes », des « docteurs et poetes » : il s'insère à plein titre dans un canon littéraire moral et spirituel, non pas purement fictionnel. Plus particulièrement, les « hystoires des philosophes et poetes » auxquelles il fait référence se situent juste après l'appel aux *auctoritates* principales de la littérature sacrée, qu'il essaye de relire dans une clé moralisante<sup>90</sup>. En deuxième lieu, il déclare avoir déjà employé cette manière de feindre dans le *Pèlerinage* précédent : il s'agit d'une méthode efficace pour trier les lecteurs qui doivent alors y mettre « plusgrant peine » pour assimiler l'enseignement. Le langage figuré joue ainsi un double rôle. Il n'est pas seulement fonctionnel, afin de produire la dilection ; il sert également à édifier d'après les différentes compétences du lecteur. La stratification des sens présuppose une stratification du public.

---

<sup>90</sup> Pour le rapport entre *fabula* et allégorie, et donc le lien entre *saeculares fabulae* et *historiae divinae*, voir l'article fondamental de H. R. Jauss, « Allégorie, 'remythisation', et nouveau mythe. Réflexions sur la captivité chrétienne de la mythologie au Moyen Âge », dans *Mélanges offerts à Charles Rostaing*, Liège, Association Intercommunale de Mécanographie, 1974, t. 1, pp. 469-99 et également A. Strubel, « Saturne, Jupiter et Barat. Allégorie et mythologie », éd. M. Zink, D. Bohler, E. Hicks, M. Python, dans *Hostellerie de Pensée. Etude sur l'art littéraire au Moyen Âge offerte à Daniel Poirion*, Paris, Presses Paris Sorbonne, 1995, pp. 404-417.

Philippe vise à participer, par ces moyens expressifs, à une tradition dans laquelle aucun matériel n'est nouveau mais sa composition en devient innovatrice, d'où son insistance sur l'adjectif « nouvel » qu'il attribue au *Songe* ou à ses contenus<sup>91</sup>. Cette acception de nouveauté se distingue du caractère « nouveau » typique des divertissements des grands seigneurs. L'autre « nouveau » cèle l'ignorance de certains écrivains et leur indigence intellectuelle. L'auteur vise en revanche à créer le nouveau en partant de l'ancien, et en le revendiquant : en effet, son opération est plutôt celle de renouveler. Si la substance des contenus est toujours la même, passant d'auteur en auteur, c'est le choix du « mantel » qui caractérise particulièrement le récit du *Songe* : appliquer une technique figurative ancienne, avec le même fond édifiant, aux événements et personnages du contexte politique et religieux de Philippe. Cette réalité, bien masquée par le registre allégorique, constitue alors l'*integumentum*, le manteau, la partie qu'il faut sonder et dévoiler dans ses mécanismes de sens. Par ailleurs, il est intéressant de remarquer que l'auteur emploie pour indiquer son « parler par figure » exactement les mêmes paroles à travers lesquelles il avait précédemment défini le *Songe* : « consideracion, ymaginacion ». Cela souligne, une fois de plus, le caractère du contenant du rêve et sa conception en tant que moyen spécifique d'analyse et d'étude, en puisant de la réalité (« *considero* ») ou de sa fantaisie (« *ymaginacion* »).

La stratégie rhétorique de « parler en figure » est appliquée dans le *Songe* à des personnages comme les rois ou le pèlerin-protagoniste (êtres transfigurés en concepts-clés ou animaux symboliques<sup>92</sup>), ou aux vices et vertus, tandis que le réseau métaphorique du besant tiré de la parabole des talents est adopté non seulement par l'auteur afin d'introduire son œuvre méritoire mais aussi par chaque personnage qui prend la parole. Ce type de monnaie et tout ce qui la concerne devient le seul moyen possible pour exprimer et essayer de comprendre la complexité de la réalité morale dessinée dans le *Songe* et donc pour trouver un fondement commun à tout geste ou parole. Cela semble bien être le « mauvais besant », autrement dit la contradiction

---

<sup>91</sup> « dont il est ainsi que toute la substance en groz de cestui livre ou songe, parlant moralement, n'est autre chose que le venue en esperit de nouvel en ce monde », « de nouvel en esperit visite tous les royaumes », « parlant moralement et en figure, que une nouvelle manière de parler et tracter des vices et des vertuz », Ph. de Mézières, *Songe*, cit., p. 96

<sup>92</sup> Voir à ce propos M. Zink, « Le monde animal et ses représentations dans la littérature française du Moyen Âge », dans *Ib. Les voix de la conscience. Parole du poète et parole de Dieu dans la littérature médiévale*, Caen, Paradigme, 1992, pp. 197-223.



entre la norme morale offerte par Dieu et sa concrétisation dans la réalité, le contraire de vérité. Le réseau allégorique trouve son « fondement et principe » dans le *Pèlerinage* précédant : l'opération de réutilisation se vérifie alors également dans le corpus du même auteur (« c'est assavoir que pource que le fondement et principe de la nouvelle arquemie figuree pour forgier bons besans et cognoistre faulx monnoye sont plainement descripts ou Pelerinage du Pauvre Pelerin », *Songe*, prologue, p. 98).

En outre, dans la citation de l'*Ecclésiaste*, l'utilisation des lexèmes qui appartiennent aussi au vocabulaire aristotélicien (« substance, nombre, espece ») entend légitimer le langage figuré du *Songe* : encore une fois, l'auteur essaie de suggérer la profondeur et l'épaisseur intellectuelle de son œuvre, la réflexion sous-jacente<sup>93</sup>. Le substrat philosophique qui apparaît de manière indirecte indique comment le rêve n'est plus, ou pas seulement, un moyen rhétorique pour introduire et dérouler une fiction. Au contraire, on y retrouve une condition spéciale de « dorveille » (« moitié dormant moitié veillant »<sup>94</sup>, *Songe*, prologue, p. 89) qui permet une prise en examen de la réalité, une enquête morale et politique transfigurée, lucide dans ses objectifs. Le lexique platonicien qui caractérise le *Pèlerinage* et celui aristotélicien du *Songe* sont un clin d'œil pour le lecteur cultivé, qui peut avoir l'intuition de la profondeur sémantique de la narration qui va suivre. La dialectique songe/mensonge dans ce prologue est alors gommée en faveur de l'attention portée sur la structure de l'œuvre, sur la position des récepteurs et surtout sur la garantie de la préparation et de la conscience de l'auteur.

Cependant, il est nécessaire à ce point de réfléchir comment ce langage figuré est fort productif, au sein du paratexte initial.

#### 5.4. La confiance d'une mission : Ardent Désir et Providence Divine

L'apparition, dans le cœur du prologue, de la dame Providence Divine constitue une véritable mise en scène de la légitimation du devoir de ce dernier, et donc de sa

---

<sup>93</sup> Dans le *Livre du mariage* également, l'auteur utilise le même lexique pour indiquer la matière traitée : « le dit escripvain a en cestui livre prolixement et grossetment traitté non pas par manière d'incidence mais par vraye existence et vraye confirmation du sacrement de mariage », Ph. de Mézières, *Le livre du mariage*, cit. p. 208.

<sup>94</sup> Pour l'état de « dorveille » voir l'article de H. Braet, « Rêve, réalité, écriture, du référentiel à la sui-référence », dans *I sogni nel Medioevo*, (éd. T. Gregory), cit., pp. 25-36.

mission. Ce catalyseur narratif se construit comme une sorte d'annonciation sacrale, où le souvenir de l'annonciation à la Vierge s'entremêle au souvenir de la dame consolatrice Philosophie dans l'œuvre de Boèce. La présence de cette dame répond principalement à une double fonction à l'égard de l'auteur : elle prouve que son nouveau voyage est le fruit du vouloir divin qui l'a fait sortir de sa torpeur, et, en plus, elle peut ultérieurement déresponsabiliser l'opération de Philippe<sup>95</sup>, ou, plus précisément, justifier tout discours ou action future.

L'autorité de la « venerable dame » est mise en évidence par son *habitus* que l'on ne peut pas décrire (« adorne de riches atours, qui par homme mortel ne se pourroient descrire, toute resplesissant comme le soleil en son espere », *Songe*, prologue, p. 89), selon le *topos* de l'ineffable, par le Livre de Vie qu'elle garde en la main et qui souligne le caractère mystérieux de cette rencontre exceptionnelle. Le livre est « grant et clos », suggérant donc sa valeur prophétique qui attend d'être dévoilée. Cet objet met en lumière sa nature savante bien différente de la nature de Philosophie. Si cette dernière rappelle plutôt la grandeur de la science humaine, la profondeur et la complexité de l'intellect symbolisé par les lettres qui ornent sa robe, caractérisée par un élan de dénonciation polémique au tout début, la beauté et la gloire de Providence ressemblent plutôt à celles d'une figure paradisiaque, à la douceur maternelle qui s'« encline », vouée à montrer au pèlerin « le grant mistere de la belle vision » (*Songe*, prologue, p. 91). La nouvelle mission du pèlerin que cette dernière lui confie, montre comment, au fond, la véritable intention de Philippe correspond à la volonté divine. En d'autres mots, Providence et l'auteur partagent le même projet de salvation par rapport au déclin qui les entoure. Leur consonance d'idées est par ailleurs démontrée sur le plan rhétorique par la double similitude avec un personnage de l'Ancien Testament : Esther <sup>96</sup>. En premier lieu c'est la majesté de Providence à lui être ressemblée, ensuite la position de *pietas* montrée par le pèlerin qui rappelle la piété du personnage biblique. Esther représente l'instrument de la volonté de Dieu, conjugué à

---

<sup>95</sup> Ainsi que l'expédient du songe.

<sup>96</sup> « et estoit adestre de deux damoiselles merueilleusement belles, qui la sustenoient par grant reverence a ung couste et d'autre, comme la sainte royne Hester fu sosutenue de sa damoiselle quant elle vint a la presence du roy Assureus son seigneur » Ph. de Mézières, *Songe*, cit., prologue, p. 89; « Lors sicomme le roy Assureus presenta a Hester sa verge d'or et fut reconfortee, tout ainsi Providence Divine estendit au Pauvre Pelerin ung beau rameau d'olivier qu'elle tenoit en sa main », Ph. de Mézières, *Songe*, cit., prologue, p. 90.

sa capacité de jugement, son élan libérateur du peuple juif : ainsi, si Providence représente cette même volonté *in potentia*, le pèlerin, de son côté, constitue sa mise en acte.

La concordance de vue entre la dame divine et le pèlerin est encore démontrée par le fait que Providence, dans sa première prise de parole, met en évidence sa fonction de cause efficiente par l'itération et la subordination de plusieurs propositions causales (« pour la bonne volonté que tu as eu et monstre des ta jeunesse », « et pource aussi que tu as grant desir que le besant de l'eglise et le besant de la puissance seculiere fussent unefoiz reformez et ramenez a leur premier aloy », « et pource que tu desires aussi que bonne monnoye de nouvel soit forgee au monde », « pour ceste bonne volonte donc » *Songe*, prologue, p. 90). Le rôle central du pèlerin contribue à son tour à cette concordance; on insiste sur l'élément du désir, tout en tenant compte que le pèlerin sera ensuite transfiguré en Ardent Désir. Sachant que le pèlerin avait déjà dévoilé son *Pèlerinage* au début du prologue, et qu'il faisait allusion à son activité auprès des différentes cours, il convient d'observer que Providence fait également référence à la vie passée de l'auteur-protagoniste pour lui montrer la ligne providentielle sous-jacente. De cette manière, la « nouvelle vision » qui sera l'objet du *Songe* et son rôle dans le Livre de vie étaient en quelque sorte déjà inscrits dans la destinée du pèlerin, car c'est la grâce de Dieu, qui lui assure dans ce cas une place privilégiée mais également pleine de difficulté. Ce n'est pas par hasard que son intervention est désignée par le narrateur avec le lexème « collation » (*Songe*, prologue, p. 94)<sup>97</sup> : il indique le partage des points de vue, l'allocution édifiante qui devient sermon. Quand Reine Vérité parle devant une multitude, ce terme définit son discours et suggère au fond l'accord entre ces dames divines et ses sœurs avec le pèlerin Ardent Désir.

La scène d'annonciation et de légitimation se charge aussi d'une valeur rétrospective (car le passé est là résumé dans la prise de parole de la dame) et proleptique (puisqu'elle anticipe le voyage qui va suivre) sur le plan narratif : en

---

<sup>97</sup> Ce lexème revient avec fréquence dans le *Songe du Vergier*, où il se réfère à la dispute entre la puissance temporelle et spirituelle et à la confrontation d'*auctoritates* « ceste doubte a esté aultre foiz disputee, par manière d'esbatement et de collacion », *Songe du Vergier*, cit., p. 4 ; chez Raban Maur « *Collatio, ho est, quod plures in unum conferunt* », chez Bonaventure « *collatio est proprium rationis* », voir à ce propos le Glossaire du latin philosophique médiéval en ligne : <http://gestion-fiches.irht.cnrs.fr/RechercheFiche/modevignette?rechercheSimple=collatio&init=1>

profitant de sa position sur le seuil de l'entrée dans le *Songe*, Providence fait un bref résumé de la décadence des temps actuels (en partageant encore une fois la position du pèlerin qui au début du prologue se livre à une plainte similaire, critiquant les temps courants) et anticipe ensuite les aspects du nouveau voyage d'Ardent Désir, en prévoyant certaines étapes de son parcours.

Providence est un personnage stratégique au sein du prologue : elle a non seulement une valeur proleptique par rapport à la diégèse qui vient de commencer (« pèlerinage en esperit »), mais également métatextuelle, car elle fait référence à l'écrit complet et fini, en tant que fruit du nouveau travail (« ceste pratique nouvelle pour la reformation du monde sera en escript et monstree en escripture » *Songe*, prologue, p. 93). Elle souligne alors l'importance d'un nouveau objet-livre et sa résonance auprès de « toutes generations du monde fidelz et infidelz » : voilà donc une explication ultérieure de la soi-disant nouveauté du *Songe*. Ce dernier, en effet, peut garder par son parler figuré une valeur providentielle à découvrir, une « pratique nouvelle pour la reformation du monde » qui est assurée par le rôle de garant supplémentaire joué par Providence, au début et dans l'épilogue, où elle réapparaît. Figure de l'omniscience, de l'ordre divin qui régit l'histoire, elle suggère le modèle cosmologique que le récit suivra dans son déroulement, et enfin la prédestination du pèlerin transfiguré en Ardent Désir.

##### 5.5. *La transfiguration du pèlerin en Ardent Désir : la conjonction d'instance universelle et personnelle*

Le changement du statut clérical du pèlerin, mis en lumière dans la première partie du prologue, en un personnage allégorique (« acteur ») a recours à deux visées principales: Ardent Désir est à la fois un personnage à valeur universelle et une griffe narrative de l'auteur. Il ressemble à « tous ceux qui désirent une réformation » autant que le pèlerin et rappelle, dans son nom allégorique et par la posture d'accueil de la grâce divine, un personnage déjà connu dans les œuvres antérieures de Philippe<sup>98</sup>, avec un effet

---

<sup>98</sup> Philippe de Mézières se nomme ainsi parfois dans la *Chevalerie de la Passion*. En plus l'auteur raconte que lui furent révélés « l'ardent desir et douce memoire de ladite Chevalerie du cuer dudit Philippe depuis onques ne departi », A. Hamdy, *Philippe de Mézières and the new Order of Passion*, p. 76.

personnalisant et tout en gardant une certaine distance à travers la troisième personne. De la même manière que Dante, Ardent Désir incarne le pèlerinage inhérent à chaque chrétien et renferme aussi au fond un réservoir d'expériences biographiques et intellectuelles qui le distinguent.

La mutation du nom assigné par Providence coïncide si l'on veut à une métamorphose spirituelle et morale progressive, nécessaire pour entreprendre le voyage et pour élever le pèlerin à une dimension idéale (« aussi comme Dieu mua le nom de Abraham et l'appella Abraham, par aucune similitude desoremais tant comme tu vivras tu seras appelle non tant seulement le Pauvre Pelerin, mais le Vieil et Pauvre Pelerin », *Songe*, prologue, p. 91, « tu ne seras plus appelle ne Pauvre ne Vieil Pelerin mais seras appelle en figure Ardent Desir tant seulement »). L'ajout d'un adjectif – « vieil » pour le pèlerin – dénote sa sagesse acquise avec l'âge et l'expérience, mais également l'accumulation des péchés pendant la vie. Le Vieil Pèlerin est aussi désigné par Providence comme un « tres grant et public pecheur » (*Songe*, prologue, p. 90). Le changement du nom et de l'*habitus* révèle donc une purification nécessaire pour l'accueil de la mission confiée : le syntagme Ardent Désir illustre dans ce cas la conjonction du « grant desir » du protagoniste-pèlerin et du projet providentiel. Dans l'*Epistre au roi Richart*, l'auteur décrit comme écrivain indigne se distingue par un « grant et ardent desir » de recevoir la révélation par Dieu d'un projet de salvation du royaume français<sup>99</sup>. Dante, de la même manière, est connoté par ce seul désir troublant de savoir, enfin désir de voir Dieu (*Purg.* Chant XXVI, v. 18).

La volonté de réformation exige une nouvelle appellation qui fait remarquer la nouvelle dignité de l'auteur transfiguré : Providence annonce le voyage à entreprendre, mais Ardent Désir devra à son tour annoncer les « merveilles » auxquelles il a assisté pendant sa mission. Quant à la mission, elle est conçue comme « evvangile ». L'autorité morale du personnage transfiguré est démontrée par différentes stratégies performatives : devant Providence, « il gisoit en terre ainsi comme insensible et ravy » (*Songe*, prologue, p.90), un motif que l'on retrouve dans les textes hagiographiques. C'est la figure d'un mystique qui est mise en scène. Ensuite, cette dame divine dresse dans sa péroration une sorte de canon biblique-spirituel dans lequel le pèlerin doit

---

<sup>99</sup> Ph. de Mézières, *Epistre au roi Richart*, p. 80. Le feu, auquel renvoie le verbe *ardre*, se lie au terme évangélique du baptême *per ignem*, symbole de la discipline expiatoire, à travers laquelle l'homme se fait digne de reconquérir sa condition primitive de perfection et innocence.

prendre sa place. Parmi les figures bibliques elle choisit Abraham (pour la question du changement de nom) et Daniel (pour le privilège de la vision). Le premier, une figure centrale de l'Ancien Testament, conserve un très profond signifié à l'égard d'Ardent Désir. Il change de nom à la suite du pacte avec Dieu et ose prendre la parole en s'adressant au Seigneur<sup>100</sup>. Il incarne le sage hardi. Cependant, si l'on songe à d'autres traits distinctifs de ce patriarche, l'on remarque comment Abraham révèle encore des ressemblances avec le pèlerin en question : dès sa vocation pendant l'âge de la vieillesse, sorte de conversion, à l'importance de son testament dans la tradition hébraïque<sup>101</sup>, au devoir de reconduire les fidèles au culte du véritable Dieu (similitude avec l'Évangile d'Ardent désir), et donc *figura Christi*.

Daniel, de son côté, est le prophète qui a des visions et qui peut aussi interpréter les songes, comme dans l'épisode de l'interprétation du rêve du roi Nabuchodonosor. Il s'agit d'un personnage doué de facultés visionnaires et pourvu des clés nécessaires pour les comprendre. Destiné par Dieu, il a le pouvoir de faire ressortir le sens des événements racontés ou vécus. Par le biais de ces paradigmes bibliques, nous comprenons qu'Ardent Désir est une figure auctoriale qui met l'accent sur l'importance de son rôle par rapport au pouvoir spirituel et temporel et surtout sur la dignité de ses « escriptures » qui sont le direct témoignage de sa stature morale. Il est doué d'une vaste connaissance fournie par les « chroniques anciennes » et sa capacité de vision directe « en son temps ». Autant que nous en puissions juger, Ardent Désir est l'instance narrative du Vieil Pèlerin, à laquelle le narrateur fait référence parfois dans les parties didactiques ; son bagage culturel présuppose également l'observation attentive de son temps historique et les troubles, qui dans le voyage sont à leur tour transfigurés ou tout de même conçus comme appartenant à un monde 'autre', céleste. L'expression « en son temps » désigne en effet une distance physique ou temporelle qui sépare le pèlerin/Ardent Désir et Providence ou les dames divines rencontrées par la suite. Elles sont liées soit à un passé lointain soit à un présent seulement suggéré et

---

<sup>100</sup> Pour la figure d'Abraham dans la Bible voir *Genèse* 11, 1-25, 17. Il s'agit d'une figure biblique toujours à l'esprit pour la représentation du pèlerin et sur laquelle nous conservons différents textes apocryphes. Nous rappelons qu'il est le patriarche auquel Dieu révéla la première langue parlée par les hommes, à savoir l'hébraïque.

<sup>101</sup> Dans les textes apocryphes Abraham écrit un testament où il souligne sa repentance. Il est une figure savante qui découvre la vérité en regardant le ciel, et ainsi il est considéré expert en astrologie. Comme Daniel, il est jeté dans une fournaise ardente mais il en survit.

destiné à la réforme dans le futur proche. À ce propos, le temps de l'homme semble mesuré par les réformateurs que Dieu a envoyés sur terre, en tant que élus, « l'un empes l'autre » :

comme ceulx par aucune similitude qui jadiz (Dieu) il manda pour la reformation de la crestiente, ses amis esleuz au monde l'un empes l'autre, c'est assavoir Anthoine, Hyllaire, le grant Basile, les docteurs de l'eglise, le père des moyens saint Benoist, Dominique, et François, et dernièrement le bon bourgoignon saint Bernart, lesques par la forge des fins besans des dames soustouchees reformerent et reparerent une grant partie de toute la crestiente ; tout ainsi a present par une autre tresgracieuse voye et manière Dieu veult rappeler le monde a forger bons besans et faire bonne monnoye (*Songe*, prologue, p. 93).

Ce n'est pas le hasard qui dicte à Providence de citer ces auteurs et réformateurs de l'Église en ordre chronologique<sup>102</sup>. Il s'agit d'autorités qui faisaient partie bien évidemment de la bibliothèque et de l'éducation de Philippe ; la dernière place de saint Bernard est justifiée par le poids intellectuel et spirituel qui caractérise cet auteur dans les sources les plus employées par le Vieil Pèlerin, auquel est donc réservée l'attention majeure. L'élection au rang d'*auctoritates* qui eurent fonction de rédemption par rapport au temps dans lequel elles opéraient assure, d'une part, la convenance d'Ardent Désir pour ce nouveau devoir, d'autre part, le distance du Vieil Pèlerin qui reconnaît souvent ses manques et son implication, parfois conçu comme coupable, dans les affaires politiques terriennes<sup>103</sup>.

---

<sup>102</sup> Antoine est sans doute Antoine l'abbé (251-357), ermite égyptien considéré comme le fondateur du monachisme. Hilaire doit bien être saint Hilaire de Poitiers (315-317), évêque et théologien ; saint Basile le Grand (329-379) évêque, théologien, docteur de l'Église ; saint Benoît (480-547) ; saint Dominique fondateur de l'Ordre dominicain (1170-1221) ; saint François d'Assise (1182-1226) et enfin saint Bernard (1090-1153). Ce qui est intéressant dans cette énumération, c'est le fait que six des sept saints sont à mettre en rapport avec les Ordres monastiques : Antoine – monachisme tout court, il est le Père du Désert par excellence ; Basile – les caloyers, ordre monacal unique en Orient, il a écrit leur *Règle* ; Benoît – Bénédictins ; Dominique – Dominicains ; François – Franciscains ; Bernard – Cisterciens. On y trouve un panorama des Ordres, et Philippe parle justement d'une « reformation de la Crestienté ». Nous savons que Philippe lui-même se considérait en tant que fondateur d'un nouvel ordre: « Tel est l'ordre que je veux fonder. Il y a bientôt vingt ans que Jésus m'a inspiré cette pieuse intention » il déclare dans la *Preface seu compendium de son Ordre de la passion*, voir A. Molinier, « Description de deux manuscrits contenant la *Règle de la Militia passionis Jhesu Christi* de Philippe de Mézières » cit., p. 341.

<sup>103</sup> De ses défauts comme l'échec de ses œuvres, la reconnaissance tardive de son besant, et encore son portrait en tant que pécheur dans les autres œuvres, enfin le reproche qu'on lui fait pour se mêler encore des affaires politiques de la cour à son grand âge, alors qu'il devrait s'intéresser seulement au côté céleste, cf. N. Jorga, *Philippe de Mézières et la croisade*, cit., p. 73.

La péroration légitimante de Providence correspond au jeu rhétorique adopté par Ardent Désir, la *praeteritio* : une sorte de fausse modestie<sup>104</sup>. Elle consiste à nier pour affirmer le contraire et encore d'une manière plus forte. Ce dernier affirme, dans sa première prise de parole, ne pas être digne de cette mission et il remarque son incapacité à parler comme Moïse :

« Ma dame, dist Ardent Désir, combien que par votre grace ma suer Bonne Esperance en ce me reconforte, je ne suis pas digne d'une si grant legation ne d'une si grant messagerie, pource que avecques Moyse je suis begue et ne scay bien parler, combien que j'aye este plusieursfoiz outremer » (*Songe*, prologue, p. 95).

Il se trouve pourtant obligé de l'accepter de bon gré et, à chaque fois qu'il s'exprime, il se distingue par sa clarté et sa capacité de persuasion. Nous verrons que cette stratégie rhétorique constitue un trait distinctif d'Ardent Désir – lorsqu'il est interpellé – et de l'instance auctoriale du Vieil Pèlerin, surtout dans les autres œuvres du même auteur. La construction syntaxique de la période montre en réalité l'expertise et la précision discursive d'Ardent Désir. Nous distinguons en effet quatre membres en position chiasique : le premier et le dernier régis par une préposition concessive (« combien que »), les deux autres à l'intérieur (une affirmative et une causale strictement liées). Ceux à l'extérieur notent en réalité les facultés du pèlerin : l'espoir (vertu cardinale) et l'expérience du voyage effectué, tandis que les propositions internes soulignent l'incapacité d'une « grante » emprise à travers l'insistance sur la négation (« je ne suis pas digne », « je ne scay pas bien parler »). Cette dernière permet tout de même de rapprocher le pèlerin de la figure du patriarche Moïse. Dans les représentations que l'on retrouve dans le *Songe* de ce personnage biblique, il y a aussi celle de Moïse qui déclare ne pas être bon parleur, d'être trop lent dans la langue et inexpert par rapport aux autres<sup>105</sup>. Ce type de représentation renforce le jeu de préterition, car en se comparant à Moïse, Ardent Désir suggère indirectement la compréhension de sa nouvelle stature morale et donc enfin l'acceptation solennelle de ce devoir, en mettant en évidence que Philippe était un polyglotte. Le même

<sup>104</sup> Dante également l'utilisait, l'on rappelle à ce propos ses incertitudes au début de son voyage, qui ne pouvait pas se comparer à saint Paul et sa descente aux *Enfers*, Dante Alighieri, *Commedia, Inferno*, a cura di U. Bosco e G. Reggio, Firenze, Le Monnier, 1988, chant II, vv. 10-42. Nous verrons que tous les auteurs assument la même posture d'humilité et de dénonciation du manque de leurs capacités, toutefois Philippe souligne ultérieurement cette attitude qui devient sa marque personnelle et distinctive.

<sup>105</sup> Pour le balbutiement de Moïse il faut faire référence à *Exode*, livre IV-V.



mécanisme rhétorique est en fonction dans le prologue de l'*Epistre au roi Richart*, où Philippe de Mézières affirme : « je ne suis pas digne d'ouvrir ma bouche », en renvoyant encore au bégaiement du patriarche, tandis qu'ensuite il ajoute « toutefois, en confiant, de Celui qui fist parler l'anesse de Balaan le prophete, je ouverray ma bouche avec David le tres saint roy prophete »<sup>106</sup>. De plus, le fait de présenter un défaut, de prononciation en l'occurrence, rappelle par la suite toute une liste de défauts physiques soulignés dans d'autres œuvres de notre auteur. Ce sont plus précisément ceux du clerc : l'œil borgne, le fait d'être louche, de boitier<sup>107</sup>. Les défauts du corps représentent en revanche une potentialisation / un renforcement des capacités intellectuelles ou des facultés intuitives. L'on remarque comment, dans cette première prise de parole, Ardent Désir conserve encore certains traits distinctifs du portrait clérical du Vieil Pèlerin dans la première partie du prologue ou encore dans d'autres œuvres qu'il a en sa mémoire. Il en est épreuve aussi par le rapprochement des deux noms dans l'*explicit* (« et ce souffise assez largement du Prologue du songe ou de la vision par Providence Divine revelee au Vieil Pelerin, Ardent Desir appelle », *Songe*, prologue, p. 95) où la double nomination pour la révélation de Providence fait écho à la double désignation de l'œuvre : songe ou vision. D'une part, le caractère de rêve accompli par l'auteur qui observe et prend part à ses désirs mis en scène, les « songe » et donc les met en ordre, de l'autre une vision subie car envoyée par Dieu, sur un modèle hagiographique ou biblique.

## 6. Le prologue technique : une sorte d' « *accessus ad se ipsum* »<sup>108</sup>

<sup>106</sup> Ph. de Mézières, *Epistre au roi Richart*, cit., p. 75. La même image avait été reprise avant dans le *Livre du mariage* mais cette fois en laissant parler directement Moïse, en dehors donc d'une claire similitude, « Et lors Moyses respondi a Dieu disant « Seigneur, tu sces que je suys beegues et ne say pas bien parler », ensuite, il se concentre sur le bégaiement de Jérémie aussi « A, a, a, Seigneur, je suy un enfant et ne say parler », Ph. de Mézières, *Livre de mariage*, cit., p. 158.

<sup>107</sup> Voir à ce propos: J. Cerquiglini « 'Le Clerc et le Louche' : Sociology of an Esthetic », *Poetics Today*, Vol. 5, No. 3, 1984, pp. 479-491 et également J. Cerquiglini-Toulet, « L'étrangeté de la langue au Moyen Âge », dans C. Guillot, S. Heiden et S. Prévost (dir.), *À la quête du sens, Mélanges Christiane Marchello-Nizia*, Paris, École Normale Supérieure Éditions, 2006, pp. 261-271, p. 266.

<sup>108</sup> Les *accessus* naissent dans les écoles, autour des études des auteurs profanes, tels Ovide, Horace, Virgile. Vers la fin du XI<sup>e</sup> siècle la technique sera transférée à l'exégèse biblique, dans les commentaires des Psaumes d'abord. *Intentio, utilitas, ordo* (ou *modus agendi*), *nomen auctoris, titulus, ad quam partem philosophiae*.

Une fois conclue cette première scène narrative de l'apparition, cœur du prologue, Philippe essaie de construire un véritable *accessus* à sa propre œuvre, clairement postérieur à la composition de cette dernière<sup>109</sup>. L'utilisation constante de la troisième personne pour se désigner favorise la conception d'*auctor* à son égard<sup>110</sup>.

L'itération du titre (« Encore est assavoir en poursuivant cestui Prologue que cestui livre est intitule et appelle le Songe du Vieil Pelerin, adroissant au Blanc Faucon au bec et piez dorez », *Songe*, prologue, p. 95) sert aussi à mettre en lumière la paternité et la particularité de la composition : le syntagme « du Vieil Pèlerin » peut indiquer soit le rôle central, du pèlerin dans le récit (protagoniste), soit le statut d'écrivain par rapport à ce que l'on a déjà vu. D'habitude, la désignation « songe » était suivie par un adjectif, par la spécification du lieu où il advient, et non pas du rêveur ou de l'auteur, ce qui souligne une fois de plus la conscience littéraire de Philippe et sa volonté de guider par degré le lecteur à l'intérieur du récit.

### 6.1. *La mise en garde pour le lecteur malveillant*

Dans le préambule auquel on a déjà fait référence, celui du manuscrit BnF. fr. 22542, le copiste déclare que le texte peut être lu par des lecteurs partagés en trois catégories :

Or est il ainsi que la prinse, le procès et l'estat de cestui present livre, se semble, ne fait riens a ce que dit est qui ne eslieve son entendement par-dessus les figures, pour ce ce livre se puet lire par troys manieres d'entendemens selon la capacité et entendement des liseurs et auditeurs. Premièrement, a ceulx qui ne sont pas clerks, comme dames et damoiselles, l'estat de cestui livre leur est moult plaisant a passer temps pour ce que le livre est fait et composé de roynes, dames et damoiselles et chambrieres procedant en manière de court royalle.

Mais a ceulx qui sont clerks selon le sen de la lectre le procès du livre leur est assez plaisant et prouffitable a passer temps et pour apprendre a parler ordonnement et distinctement comme on peut veoir qu'il est composé par clausules et oroisons parfaites gardans selon la manière de parler les preceptions de rhetorique.

<sup>109</sup> Voir. hP. de Mézières, *Songe*, cit., « quant cestui songe fut escript » prologue, p. 97; il revient en plus le temps présent de la glose, p. 98.

<sup>110</sup> Dans les conditions médiévales de la lecture, le *je* était assumé par le jongleur ou le lecteur d'occasion, tandis que le nom propre, relayé par le pronom à la troisième personne, avait la fonction d'une autorité, d'une garantie d'authenticité et de qualité, voir Badel, « Rhétorique et polémique dans les prologues de romans au Moyen Âge », *Littérature*, 1975, 20, pp. 81-94. Ce fait pourrait également se lier à la permanence de Philippe auprès de Célestins : au XIV<sup>e</sup> siècle l'anonymat (ici réduit à une question de forme) rappelle une tendance monastique où le moine est alors le simple intermédiaire, et son identité n'a pas d'importance au regard de sa mission: se nommer serait pécher d'orgueil. À ce propos, dans la *salutatio* de l'*Epistre lamentable* l'auteur déclare « un vieil solitaire des Celestins de Paris qui pour ses tres grans pechiez n'est pas digne d'estre nommez », Ph. de Mézières, *Epistre lamentable*, cit., p. 98.

Mais a ceulx qui entendent la Sainte Escripiture et scevent reduire le sen licteral au sen mistic et moral, itelx liseurs le doivent exposer aux autres qui ne l'entendent pas<sup>111</sup>

Or, ces trois catégories peuvent apprécier différents aspects littéraires du *Songe*. L'aspect figuratif du récit et le goût pour la description s'adresse aux dames. Il correspond, si l'on veut, à l'« état » du livre, donc à sa confection finale. Les clercs appartiennent à la deuxième catégorie ; ils peuvent apprendre et réutiliser le *cursus*, en révélant alors le côté linguistique et de la construction du texte (qui saisit le « procès » rédactionnel). Enfin, les clercs les plus experts, lesquels peuvent se risquer de diffuser les contenus de l'œuvre au public grâce à leurs études et à leur préparation. Bien évidemment, certains d'eux sont appelés à ne pas s'arrêter à la semblance irréaliste et visionnaire du texte, à sa représentation mentale immédiate, tout en prenant appui sur ce support imagé pour accéder à une vérité supérieure<sup>112</sup>. C'est bien ces lecteurs qui font prise (« prinse ») sur le texte<sup>113</sup>.

Dans le prologue, c'est surtout à cette dernière catégorie que l'auteur s'adresse avec une double attitude. Il est aimable vers le lecteur qui exerce une interprétation et donc une lecture pertinente, en suivant les conseils herméneutiques de l'auteur : « et ceulx qui prendront en gre la doctrine de la belle monnoie de la sainte arquemie, de Verite la royne et les troys dames, Paix, Misericorde et Justice, ne le tindront pas a songe, mais le recevront comme morale doctrine et nouvelle pratique de la reformation » (*Songe*, prologue, p. 95)<sup>114</sup>. Cependant il est possible de remarquer l'attitude de reproche ou de mise en garde envers les lecteurs malveillants ou « obstinez » : « Si doncques ceulx qui se sentiront feruz en cestui livre de la lance de Verite la royne et auront aucune desplaisance, s'ilz ne voudront amander, pour eulz appaiser s'il leur plaira ilz pourront reputer cestui livre pour ung songe » (*Songe*, prologue, p. 95). Ces

<sup>111</sup> Ph. Contamine, « Un préambule explicatif », cit., p. 1917.

<sup>112</sup> Pour la question du lecteur à la fin du Moyen Âge il est utile de consulter F. Bouchet, *Le discours sur la lecture en France aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles: pratiques, poétique, imaginaire*, Paris, Champion, 2008; *Le goût du lecteur à la fin du Moyen Âge*, études réunies par D. Bohler, Paris, Le Léopard d'or, 2006.

<sup>113</sup> De la même manière, dans le prologue du *Livre de mariage*, l'auteur conseille le lecteur clerc d'expliquer au lecteur laïc et inexpert les « noms de maladies, des passions, des medecines et lecutaires » qui ne peuvent être rendus autrement en français, car Philippe les reprend directement des « livres authentiques », Ph. de Mézières, *Livre du sacrement du mariage*, cit., p. 48. De plus, expliquer chaque nom au lecteur séculier demanderait une prolixité exagérée, ce que l'auteur cherche à éviter dans la mesure du possible.

<sup>114</sup> Cette bonne réception est celle qui opère « en attrayant les lisans a bienfaire », Ph. de Mézières, *Songe*, cit., prologue, p. 97.

derniers sont ceux qui demeurent fixes dans leur position, malgré les corrections ; il s'agit d'un adjectif toujours utilisé avec une acception négative, lié au péché, à la mauvaise volonté. Ce lecteur obstiné, ne comprenant pas au fond le texte, ou, encore pire, en faignant de manière manifeste, car il l'a bien compris mais puisqu'il se sent blessé, il l'interprète selon son gré, est un lecteur dangereux et il coïncide avec le pécheur qui vise à éviter tout reproche<sup>115</sup>. Il peut en effet diffuser son opinion en mauvaise foi et discréditer par conséquent l'auteur. Ce qui est encore plus grave, c'est qu'il « defface et annule » le livre : cet adversaire se cache apparemment dans l'entourage du roi, cible privilégiée à laquelle Philippe adresse son élan polémique.<sup>116</sup>

L'auteur arrive même à s'imaginer un lecteur potentiel qui se pose des questions par rapport à ce prologue et à la relative réponse qu'il faudrait exposer : l'intérêt imaginé et attendu dérivé de l'émerveillement (appelé « admiration ») permet à Philippe de répéter une fois de plus les titres de ses œuvres<sup>117</sup> et de souligner qu'il est bien l'auteur de deux livres :

Aucuns par manière de admiration pourroyent demander pourquoy l'acteur de cestui livre intitule Du Songe du Vieil Pelerin a fait si large mention en cestui Prologue de la substance du livre Du Pelerinage du Pauvre Pelerin, adroysse au Gracieux Fourestier et a la Blanche Fleur sa gracieuse compagnie, comme ce soient deux livres tractans de

---

<sup>115</sup> « il est vray semblable que les arquemistes convoiteux et voluntayres, qui forgent les besans apparans et non pas vraye existens, en cestui livre publiquement reprovez par la royne Verite, ne prendront pas en bon gre cestui songe moral ; et par espicial aucuns des collateraux du Blanc Faucon, et autres aussi qui sont es grans offices et es grans dignitez, voyre s'ilz seront obstinez, et condempneront cestui escripture pource qu'elle leur sembla trop fure. Et s'ilz pourront, par fas ou par nephas ou par argumens apparans et par vive oportunité, de cuer et de la memoire du Blanc Faucon cestui livre sera defface et anulle et comme ung songe commun repute », Ph. de Mézières, *Songe*, cit., prologue p. 104 ; De plus, par cette manière, l'auteur cherche à exorciser la danger, réel ou imaginaire, du doute personnel ou de l'incompréhension d'autrui, lorsque le public porte plus d'attention au charme abusif des figures qu'à ce qu'elles prétendent relever, voir J. Payen, « Songe et utopie dans la littérature allégorique au Moyen Âge », *Revue de Métaphysique*, 18, 1973, pp. 466-79. De la même manière, Dante, dans le prologue du *Convivio*, veut se défendre et effacer l'infamie qui pourrait lui être attribuée à cause de chansons précédentes, qui ont été mal comprises, Dante, *Convivio*, cit. pp. 44-45. La démarche de justification se renoue souvent à un texte passé, qui n'a pas été tout à fait compris.

<sup>116</sup> Cet avertissement au lecteur nous rappelle la même mise en garde dans le prologue du *Tesoretto* de Brunet, qui se recommande à son lecteur de tenir ce livre-trésor avec soin et respect, faute de quoi il méritera l'enfer, Brunet Latin, *Tesoretto*, Gianfranco Contini (a cura di), *Poeti del Duecento*, Vol. II, Milano-Napoli : Ricciardi, 1960, pp. 168-284, vv. 100-112.

<sup>117</sup> La préposition après le participe passé du verbe « intituler » rappelle une sorte de complément d'argument, et donc une certaine distance par rapport à la désignation en question ; elle souligne le côté didactique du traité. Le même mécanisme de définition est à l'œuvre dans le *Livre de mariage*, dont l'un des chapitres est expressément consacré à la justification du titre donné par l'auteur à ce traité « pour quoy cestui livre n'est mieulx intitulé De la Passion de Jesu Christ que Du sacrement de mariage, et le response de l'aucteur » ; là aussi l'auteur fait semblant de répondre à une éventuelle question du lecteur, Ph. de Mézières, *Livre du sacrement du mariage*, cit. p. 195.

diverses matières. A laquelle question ou admiration l'acteur et de un livre et de l'autre peut assez bien répondre (*Songe*, prologue, p. 98).

Il rappelle par ailleurs la richesse de la matière employée (« et pource aussi que ou dit Pelerinage du Pauvre Pelerin a plusieurs doctrines et exemples appartenans a la foy et vraye chevalerie et a tout bon pelerin », *Songe*, prologue, p. 99). Le mécanisme de clarification consacré au récepteur traverse alors toute cette dernière partie du prologue.

En particulier, en empruntant une métaphore culinaire très répandue pour indiquer le procès de lecture et assimilation, Philippe vise à montrer l'importance du « pain bis », et des « grosses viandes mains salees » en ce qui concerne son œuvre. Si le pain d'une qualité inférieure (« bis »), de couleur gris-brun désigne plutôt le texte qu'il a composé, ses limites et ses défauts (par rapport à son organisation et les messages véhiculés), en revanche les « viandes » constituent ce qui est plus intéressant pour le lecteur<sup>118</sup>, autrement dit l'élaboration des figures et histoires qui contiennent les « beaux dictes et sollennelles escriptures de la sainte escriptures et la doctrine des docteurs de l'eglise »<sup>119</sup>. « Pain bis » et « viandes » peuvent aider le public à accéder au « blanc pain », à savoir les Écritures sacrées dans leur clarté et perfection, et pouvoir ainsi rejoindre la source de vérité. La nourriture devient un code figuratif fonctionnel à métaphoriser la profondeur des contenus présentés\_ainsi que leur assemblage particulier. Or, le lecteur obstiné est celui qui s'arrête à la surface de l'écrit sans

---

<sup>118</sup> « et pource est il expedient que le pain bis qui est lassatif, c'est assavoir cestui foible dicte, de nouvel leur soit presente, et par manière d'auctoritate, pour aguiser l'appetit de dire verite, d'avoir paix en leurs cuers, faisant les œuvres de misericorde en vraye justice et equite. Et lors ce faisant, les lisans, tellement quellement repeuz de grosses viandes mains salees et peut assavourees, en cestui songe amoureusement presentees, auront occasion de retourner au blanc pain », Ph. de Mézières, *Songe*, cit., prologue, p. 97. Dans le *Livre de mariage*, l'auteur parle de nouveau de la viande « esleue et tres delicieuse des saintes docteurs bourguignons » ; autrement dit, l'habileté dans la cuisine dit l'habileté de construction du texte de l'auteur, Ph. de Mézières, *Livre du sacrement de mariage*, cit., p. 159, où encore l'on parle de sel qui « assavoure les viandes de l'Escriture », p. 206.

<sup>119</sup> Dans le *Convivio*, Dante utilise souvent cette métaphore de la nourriture : le pain dans ce cas est bien le commentaire en prose à ajouter aux chansons doctrinales, Dante, *Convivio*, cit., p. 43. Dans *l'Epistre lamentable*, les copains du prophète Daniel se nourrissent de légumes et potages, métaphore de la sainte doctrine, en dépit de viandes royales, P. de Mézières, *Epistre lamentable*, cit., p. 157. La nourriture, comme on le verra, n'a pas seulement une connotation morale, mais elle constitue aussi un réseau analogique fonctionnel à représenter le procès de composition littéraire et de réception. La comparaison alimentaire procède peut-être aussi du souvenir de la *lectio* monastique conçue comme *ruminatio* (et notamment effectuée dans le réfectoire, au moment du repas des moines), voir F. Bouchet, *Le discours sur la lecture*, cit., p. 121. En même temps, l'on retrouve l'association de rhétorique, épices, au long des manuels de rhétorique, comme Jean de Garlande ou Mathieu de Vandôme, voir E. Faral, *Les arts poétiques*, cit.

s'interroger sur le sens profond, ou le lecteur qui, après avoir bien saisi la substance et l'enseignement du songe et après avoir aperçu son fondement spirituel, s'entête dans sa propre interprétation tordue. Bien évidemment, le lecteur-mangeur sous-entend un auteur cuisinier : le domaine culinaire, monétaire (de la forge) et alchimique offrent des réseaux métaphoriques où l'écrivain est conçu en tant qu'assembleur, artisan et observateur habile. La différence de la nourriture assimilée dit alors la différence de conscience critique du récepteur : il ne s'agit pas seulement d'un conseil de lecture mais également d'une admonition morale. Dans le troisième livre, Reine énumère au roi une liste d'ingrédients dont il faudrait se nourrir et qu'il faudrait, d'autre part, mesurer. Ces derniers sont des viandes ou des aliments élaborés et très savoureux. La nourriture recherchée, coûteuse et sophistiquée doit être limitée et utilisée avec parcimonie, de la même manière que les fictions allégoriques qui farcissent les textes. Sans la juste mesure, sans l'alternance avec des aliments simples et purs (d'où l'explication de l'allégorie, la mise en relief de la doctrine), elle comporte le risque d'endommager le corps, et, par ailleurs, un « esbatement » sans profit moral ou intellectuel.

L'épilogue du prologue concentre enfin l'attention sur le modèle du lecteur savant, doué d'autorité, dont l'« opinion des preudhommes et saiges catholiques » fait l'importance. Il s'agit du *topos* de l'éventuelle correction de la part du dédicataire ou des institutions fondamentales du pouvoir intellectuel et spirituel : le souverain, l'Université et l'Église, tel dans le prologue du *Songe du Vergier*<sup>120</sup>. Encore une fois, l'imperfection déclarée par l'auteur, sa mise en garde envers certaines erreurs qui pourraient lui être imputées, fait pendant à sa stature morale et intellectuelle. Elle est bien soulignée par l'*explicit* du prologue du manuscrit BnF. fr. 22542 qui semble recueillir le fond de la pensée du prologue, dissimulé par le procédé rhétorique de *praeteritio* :

---

<sup>120</sup> « en soubmectant soy humblement et devotement et entierement, et par espicial cestui livre, a la mandement du Blanc Faucon, a l'examen de sa venerable fille, l'Universite de Paris, et a la debonnaire et saint correction de sa mere Sainte Eglise » Ph. de Mézières, *Songe*, cit., prologue, p. 105; pour le *Songe du Vergier* « car, en verité, la fiance que j'ai de vostre humilité pour suppleer, de vostre noblesce pour excuser, de vostre subtivité pour corriger, m'ont doné cuer et hardement de cest euvre encommancer et aconplir » ; « car ce petit traité, lequel sera le Songe du vergier appelé, povés corriger, suppleer et adrecer, ainsi, et par telle manière que, en corrigent et en suppleant, plus grant gloire et louange vous soit deue et donee que a moy », *Songe du Vergier*, t. 1, par. 41-42. Nous remarquons le même ton affectif à l'égard de son œuvre de la part de l'auteur avec le diminutif « petit traité ».

Cy finiste le Prologue de ce noble et tresexcellent et merveilleux livre songie, fait escript par un excellent docteur de l'ordre des Celestins, qui autrement ne se voult nommer que le Vieil Pelerin, Ardent Desir (*Songe*, prologue, p. 105)<sup>121</sup>

On y aperçoit d'une part l'unicité du livre en tant qu'objet, de l'autre, les compétences de l'auteur lequel, bien que non nommé, a su également personnaliser le style de son œuvre.

### 6.2. La déclaration de la matière et la question de la langue

La première inquiétude de l'auteur est ici de préciser de manière claire quelle est la « substance en groz de cestui livre ou songe » (*Songe*, prologue, p. 96). Le parallélisme entre l'objet-livre et l'acte de songer démontre une fois de plus l'équivalence entre le geste de rêver et celui de composer<sup>122</sup>. La synthèse du premier livre met en évidence, en premier lieu, le fait de s'insérer dans une tradition d'écrits édifiants et voués à corriger la réalité morale de l'époque, autrement dit de « reveiller ceulx qui dorment en pechie » (*Songe*, prologue, p. 96). Dans ce sens, l'auteur ne fait que reformuler les contenus déclarés par Providence en dehors du langage figuré, du « parlant moralement » mais il spécifie de plus la position de l'auteur-personnage :

Avec certaines doctrines et collacions solennelles que la royne fait par tout le pais et par toutes les regions, l'acteur de cestui livre recite en brief aucunes condicions et merveilles des diz pais et royaumes. Encores est ainsi que parlant en cestui livre par figure du besant de l'evvangile et la multiplication de lui, de la marchandise du besant et de le prester a sainte usure, de la sainte et faulce arquemie, de la forge des dames et de la condicion des monnoyes, n'est autre chose, parlant moralement et en figure, que une nouvelle manière de parler et tracter des vices et des vertuz, en blasmant les pechiez et les mauvais gouvernemens de ce monde par le nom de la faulce arquemie et des besans apparans et mains pesans (*Songe*, prologue, pp. 96-97)

Philippe devient à la fois un narrateur et un personnage-spectateur à la troisième personne, ce qui souligne d'une part son statut énonciatif parallèle au statut de la Reine et donc le fondement de la vérité de ses narrations, ainsi que son intérêt extradiégétique. En outre, le fait d'expliquer et d'indiquer le nombre des livres de l'œuvre dénote clairement la notion de propriété littéraire qui appartient à l'auteur de

---

<sup>121</sup> Par exemple, le manuscrit de l'Arsenal 2682 et le manuscrit 2551 de la Bibliothèque de Vienne se limitent à reporter « Cy fine le Prologue du Songe du Vieil Pelerin ».

<sup>122</sup> « cestui livre songie, nomme vision ou consideration, en troys parties, c'est assavoir en troys livres, est devise », Ph. de Mézières, *Songe*, cit., prologue, p. 99

même que la disposition, l'*ordo* correct (puisque chaque livre est aussi résumé) qu'il a pensé et appliqué. Philippe compte également le nombre des livres dans le prologue du *Livre du mariage*<sup>123</sup>, avec le même soin expressif et la même capacité synthétique : il y arrive à distinguer les points sensibles du récit et à les signaler donc au lecteur, en s'attardant en particulier sur la riche symbolique liturgique du troisième livre, tendant presque à vouloir rationaliser l'élan mystique de la vision finale. De plus, l'auteur se montre toujours soucieux en ce qui concerne le paratexte des trois livres : il illustre à ce propos la fonction de « glose et exposition » d'une table de noms figurés située juste après le prologue, et aussi de la liste des rubriques « pour plus legierment trouver les matieres diverses » (*Songe*, prologue, p. 102)<sup>124</sup>, toujours en fonction du lecteur séculier. Egalement, dans la rédaction latine de la *Règle de la Passion*, dans le prologue, il déclare « *Divisi igitur hanc regulam in XXX libris, quia X praecepta legis, in tabulis Moysi descripta, in trigonum versa et extensa moralizando faciunt XXX* »<sup>125</sup>. Nous remarquons ici la valeur symbolique du nombre des livres, en plus que la précision d'indiquer la motivation de leur ordonnance.

Ensuite, ce qui attire notre attention est la question de la langue adoptée pour l'œuvre prise en examen. Nous savons que le corpus de Philippe est composé pour la plupart de textes en langue latine et qu'il avait une mauvaise opinion quant aux traductions en langue vernaculaire<sup>126</sup>. Le latin est la langue paternelle, acquise par voie réflexive, au moyen de laquelle on peut exprimer la vérité de ce dont on parle.

Philippe de Mézières, habile compositeur en latin, réfléchit au fond sur le fait de choisir un idiome moins noble et sur les conséquences qui en ressortissent. La

<sup>123</sup> De la même manière, dans le prologue de l'*Epistre au roi Richart*, l'auteur nomme toutes les matières qui seront traitées, selon l'ordonnance du traité, Ph. de Mézières, *Epistre au roi Richart*, p. 76.

<sup>124</sup> « et ce est affin que le liseur seculier, aucunefoiz non fonde en clergie, lisans les hystoires et miseris de primeface obscures, pour les noms non cogneuz, attribuez aux personnes, vertuz et autres choses de leur propres noms transmuees, ledit lisant ayt son recours a la table et exposicion susdicte, qui sera assez legere chose a faire; car, qui unefoiz aura leu ladicte table, c'est assavoir la glose des noms, legierment et sans ennuy ou difficulte aucune, lisant cestui present livre, il entendra clerement toutes choses. Encores est ainsi que pour plus legierement trouver les matieres diverses comprises en cestui livre et pour comprendre en groz la substance de tout le livre, en la fin de cestui Prologue, apres la table des noms, l'auteur descripte les rubriches de tout le livre », Ph. de Mézières, *Songe*, cit., prologue, p. 102 ; la même inquiétude envers la bonne compréhension du lecteur se manifeste dans la « Glose sur la première partie de ce present volume » de l'*Advision Christine*, qui ouvre le prologue avec cette longue note fonctionnelle à « declairier les choses soubz figures », Ch. de Pizan, *Advision*, cit. p. 3.

<sup>125</sup> A. Molinier, « Description de deux manuscrits », cit., p. 355.

<sup>126</sup> Tout ce qui est du domaine de la fiction, du roman, de la poésie est regardé avec suspect par Philippe de Mézières, qui les nomme « bourdes ».



réflexion reste en sourdine mais elle fait entendre tout son poids grâce aux inquiétudes liées à la réception du texte. À ce propos, il ne pouvait pas manquer dans ce prologue une référence intéressante qui entraîne une série de motivations profondes du choix de la langue. Pour cela l'auteur affirme :

Les saints docteurs de l'église et les vaillans clerks ont tant escript en ebrief, en grec et en latin et es autres langages des vices et des vertuz, et les prescheurs de l'église aussi ne font autre chose de jour en jour que de appreuer les vertuz et de repreuer les vices ; et toutesfoiz il sembla que le monde et par espicial les crestiens catholiques, facent la sourde oreille et soyent ennuyez de blanc pain (*Songe*, prologue, p. 97).

Avec la nomination de la triade des langues originelles et la périphrase « autres langages des vices et de vertuz », l'auteur aimerait intégrer lui aussi, indirectement sans doute, la catégorie des prêcheurs de l'église. Si le latin est conçu comme idiome savant à travers lequel il est possible d'exprimer de manière adéquate tout contenu, le latin est la langue utilisée dans les situations officielles par les religieux et les ambassadeurs, ainsi que par les conseillers, grâce à sa précision et à sa grammaire bien définie. De l'autre côté, la langue vernaculaire, malgré les risques qu'elle peut impliquer – incompréhension, imprécision, absence de réglementation – est tout de même la langue du cœur, des sentiments et de la confiance<sup>127</sup>. Le choix de cette dernière pour la rédaction du *Songe* présente l'avantage principal de rejoindre les âmes de tous les lecteurs séculiers, et principalement celui du souverain. Il arrive ainsi à élever l'idiome français à la dignité expressive des langues de la Bible malgré certains préjugés de l'auteur même. Philippe se souvient alors de la conception de la langue vernaculaire soutenue avec force par son ami Nicole Oresme : le français, autant que l'ancienne langue, réserve des potentialités sémantiques remarquables, et pas encore exploitées. Pourtant, si le latin est réservé à la démarche rationnelle, à la réflexion subtile, la langue d'oïl semble encore avoir des carences par rapport à la fonction d'exposition<sup>128</sup>. Il est aussi vrai que, dans son *Testament*, Philippe de Mézières, « pour

<sup>127</sup> Nous rappelons que la *Chevalerie de la Passion* avait été écrite d'abord en latin et ensuite traduite par le même auteur (dans un cas de autotraduction) et également abrégée (la substance abrégée), voir A. Hamdy, *Philippe de Mézières and the new Order of Passion*, p. 12.

<sup>128</sup> Le latin, utilisé par la rédaction première, invite à la confrontation entre intellectuels, au débat, il évite la *détraction*, c'est-à-dire la calomnie, voir à ce propos le prologue du *Livre de divinacions* de Nicole Oresme : « Item, ce n'est pas chose a mettre ou baillier en francois, ne que gens layes puissent legierement entendre. Item, je suis prest, se mestier est, de deffendre ce que je diray par raison en latin contre ceulx qui voudront maintenir le contraire avec toute bonne correction », Nicole Oresme, *Contro la divinazione : consigli antiastrologici al re di Francia* (1356), a cura di S. Rapisarda, Roma, Carocci, 2009, p. 81. Sur ce prologue voir l'article de S. Lefèvre, « Une rude manière de parler : l'enjeu

mieux estre appareillé de recevoir la mort liement en Dieu », rappelle avoir écrit un livret en latin « asses grant en cestui present volume de sa main, ouquel il se dispose au mieux qu'il peut et scet, par manière de contemplacion, de grant desir et de devote orison et humble supplicacion », autrement dit la *Contemplacio hore mortis*. Le latin alors est aussi langue affective à travers laquelle on peut communiquer de manière plus intime avec Dieu, lui ouvrir son cœur. Ce livre se distingue alors par sa forte valeur performative car « en cas que a sa fin il ne porra faire son devoir par non poissance corporele et mentale, c'est asavoir de recognoistre, de confesser, de crier mercy, de regracier et recommander a Dieu son ame pecheresse, tel cas survenant [...] le doulz Jesu vray Dieu [...] lors ledit livre et aucun bien, s'il est de luy venu, veulle recevoir en bon gré et ou degré de sa grant misericordie a l'eure du trespassement du povre pelerin, voire aussi bien que se le languissant pelerin a l'eure de sa mort disoit de bouce et de cuer tout ce que oudit livre est contenu »<sup>129</sup>. En quelque sorte, ce livret en latin institue une relation privilégiée avec le divin, où l'*intentio* du cœur peut tout à fait être saisie par le moyen d'un code linguistique qui se révèle efficace pour exprimer aussi les sentiments les plus cachés. En revanche, dans le *Livre du mariage*, il déclare comment proche de la mort la langue maternelle devient l'idiome le plus adapté pour invoquer le Seigneur, fort d'une charge pathétique qui relie le mourant à son origine terrestre<sup>130</sup>. La réflexion linguistique parsème les œuvres de Philippe de Mézières, surtout dans des endroits stratégiques, et lui permet d'analyser de manière lucide et profitable le croisement d'une ligne événementielle avec ces discours (narrative) et d'une ligne supérieure (le monde des valeurs et de la transcendance).

En conclusion, il faut remarquer que ce prologue a la fonction principale de mettre en place les différentes stratégies rhétoriques et formelles visées à façonner en

---

rhétorique du prologue du *Livre de divinacions* de Nicole Oresme » dans *Autour de Nicole Oresme*, édité par J. Quillet, Paris, Vrin, 1990, pp. 177-194 ; si, pour Oresme, la défense de ses propres écrits se fait en latin, de son côté Philippe accepte le défi, dans son prologue, d'une mise en garde et d'une prise de position probatoire en langue vernaculaire.

<sup>129</sup> Philippe de Mézières, *La Preparacion en Dieu de la mort ou Testament*, éd. A. Guillemain dans *Mélanges J. Lods*, Paris, 1978, t. 1, pp. 297-322, p. 305.

<sup>130</sup> « le doulz Jesu au disner figuré de ses piteuses noces et a sa fin lacrimable fist oroison a Dieu son Pere en langage maternel quant il dit 'Hely! hely, lamasabathani!' et saint Pol aussy l'apostre a sa fin quant il meisme se benda les yeux et se mist a genous quant on li devoit cauper la teste, il fist une longue et devote oroison a Dieu en son langage vulgare et maternel » (f 184v), cité dans J. Williamson., « The image of the book in the works of Philippe de Mézières », *Romance Languages Annual*, 4, 1992, p. 175-183.1

premier le statut moral et intellectuel de l'auteur, mais également à introduire et légitimer la fiction qui est l'objet du *Songe*, exemple unique dans le *corpus* de Philippe de Mézières. En vertu de l'alliance du discours narratif et du discours d'exposition qui se trouve déjà dans le prologue, notre étude se concentrera par conséquent sur le premier et sur les traits distinctifs qui lui confèrent une certaine cohérence.



LES FACTEURS DE COHÉRENCE DU « GRANT VOYAGE » ET SES ITINÉRAIRES  
SÉMANTIQUES

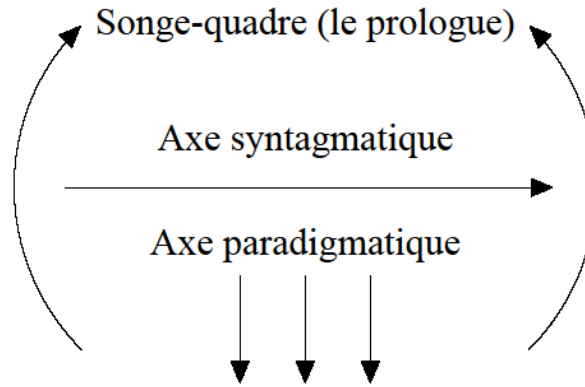


Schéma 1

Le schéma ci-dessus illustre de manière très simple et efficace la structure d'ensemble qui caractérise le *Songe du vieil pèlerin*. Nous avons analysé la partie la plus externe précédant le texte, le prologue, en tant que seuil ayant plusieurs fonctions : c'est là qu'est défini et mis en pratique le mécanisme narratif du songe-cadre, où récit et regard métatextuel se croisent et s'expliquent mutuellement. Il est, d'une part, un outil herméneutique qui fournit presque un *accessus ad auctorem* détaillé par rapport à l'œuvre qu'il introduit, de l'autre, la mise en scène d'un *incipit*. Ce prologue, dès la récapitulation de l'œuvre précédente (procès d'incubation savant), se compose essentiellement d'une scène d'annonciation, au cours de laquelle Providence Divine confie une nouvelle mission au pèlerin.

Le songe-cadre devient un contenant qui permet à l'auteur, sujet rêvant, de rendre compte de son projet réformateur, et, se révélant le moteur diégétique du texte, de tenir ensemble les discours centrifuges qui s'insèrent dans la ligne narrative de manière contrapuntique jusqu'à en prendre le dessus.

Bien que très délimité sur le plan matériel et textuel – nous rappelons qu'entre le prologue et le premier chapitre du *Songe* se trouve la table des allégories – le discours inauguré dans cette partie introductive ne demeure pas renfermé et clos dans ses propos ; dans le récit (axe syntagmatique) mais plus souvent dans les digressions

(axe paradigmatique) la référence aux concepts élaborés dans le prologue ainsi qu'à l'idée de texte complet et bien défini (tel que le *Songe*) est continue. Il est possible d'affirmer que cette portion paratextuelle ressurgit de manière constante dans les mailles très denses de l'intrigue. Elle offre, dans sa récurrence, des paradigmes de réflexion privilégiés d'après lesquels il est possible de cerner l'effort de construction et la pratique du sens qui distingue le *Songe*.

L'axe syntagmatique de notre schéma désigne une ligne horizontale narrative qui illustre la mission dont est investi le pèlerin dans le prologue par Providence Divine : il est censé trouver la bonne forge et le bon besant (autrement dit une personne apte, à savoir le roi, à appliquer sa doctrine) pour parer à la situation de décadence générale qu'il vient de décrire.

Nous analyserons le récit en tant qu'énoncé, dans sa structure cohérente, en tant que direction suivant un principe de causalité et en faisant ressortir les mécanismes narratifs qui régissent l'axe que nous avons nommé paradigmatique. Cette recherche de la « bonne forge » est à bon titre une quête qui implique certains traits distinctifs : des personnages qui la mettent en pratique, un ou plusieurs objets qui constituent le *telos* principal, des modalités de déroulement de l'action (traitement temporel, de l'espace et des focalisations), des registres expressifs. Elle se caractérise aussi par une idée de perfectionnement, de reconnaissance d'un dualisme marqué entre le pèlerin (et ceux qui l'accompagnent) et le monde, et pouvant se résoudre uniquement au prix d'une intériorisation idéale de cette fracture. La combinaison de ces éléments et leur fonctionnement sont le premier point d'intérêt de notre étude, puisque le *Songe*, à la différence des autres œuvres de Philippe de Mézières, n'est pas un traité ou une longue réflexion sous forme épistolaire<sup>1</sup>, ou, au moins, il ne l'est pas en premier lieu. Il n'est pas non plus une vision statique dans son ensemble : le mouvement de la recherche trace un parcours emblématique et met parfois en évidence son élan dramatique. À l'intérieur du corpus d'œuvres didactiques et édifiantes de cet auteur, ce texte seul, au moins dans sa structure portante, appartient à la fiction. Ce choix de composition entraîne une double conséquence sur le plan de sa construction : la mise à distance

---

<sup>1</sup> Nous pensons en premier lieu au *Livre de Mariage*, et à l'*Epistre au roi Richart* ou à l'*Epistre lamentable et consolatoire*. Pour l'ensemble du corpus voir notre introduction et pour les éditions correspondantes notre bibliographie. Il s'agit d'épîtres en forme de discours à la première personne, avec la référence à sa propre expérience de la part de l'auteur et l'exposition de thèses argumentées.

continuelle de la diégèse, qui à certains moments arrive à être camouflée, et, par ailleurs, la volonté de justification d'une telle typologie textuelle à travers différents expédients narratifs et discursifs.

L'axe paradigmatique est apparemment le plus interne de l'œuvre : nous désignons avec ce dernier la ligne verticale (ou plutôt les lignes verticales) qui scandent souvent la suite du récit, et qui consistent en des digressions, des amplifications discursives, des parenthèses narratives, didactiques ou techniques secondaires habilement enchevêtrées à l'intérieur de la quête. Cet axe est soutenu aussi par le fait que le texte est divisé en chapitres, chacun étant précédé d'une rubrique qui annonce et résume son contenu. C'est là que le principe dialogique fonctionne à plein titre et de manière plus tangible, dans ces sortes de lignes encyclopédiques, où la répartition du savoir et la mémoire des textes sont d'une importance fondamentale. Il s'agit du plan le plus interne en ce qui concerne la construction du texte mais du plus externe et du plus immédiat du point de vue de la réception : c'est pourquoi il a fait l'objet, dans ses parties les plus circonscrites, d'analyses plus ponctuelles<sup>2</sup>.

C'est là aussi que l'auteur fait le plus de référence au *Songe* au niveau métatextuel (le *Songe* en tant que livre ou volume) et que, au moyen du narrateur ou d'autres personnages, il se relie aux concepts et aux inquiétudes exposés dans le prologue. Dans le jeu de focalisations qui en dérive, le narrateur devient parfois homodiégétique en utilisant le pronom personnel « je ». Plus précisément, l'axe paradigmatique contient des îles textuelles où les réflexions conduites dans ce paratexte initial resurgissent avec une certaine continuité. De là les lignes courbes qui les illustrent dans notre schéma.

L'apogée de cette section digressive et didactique est constitué par l'échiquier final offert au roi et passé en revue par Reine Vérité, cas par cas. Encore une fois, le

---

<sup>2</sup> La seule qui ait essayé de fournir une étude sur l'ensemble du *Songe* a été Dora M. Bell avec son *Etude sur le Songe du Vieil Pèlerin de Philippe de Mézières (1327-1405) d'après le manuscrit français Bibl. nat. 22542. Document historique et moral du règne de Charles VI*, Genève, Droz, 1955. Cependant elle se limite parfois à fournir les lignes-guide de certains chapitres de l'œuvre et d'en indiquer les sources, mais sans les analyser. Les articles parus sur le *Songe*, exception faite pour ceux qui concernent l'expédient du rêve indiqués dans le chapitre précédent, se concentrent sur certains aspects ponctuels ; nous en choisissons quelques-uns : G. Di Stefano, « Nota sul *Songe* du Vieil Pèlerin », *Le Moyen Français*, 11, 1982, pp. 129-132, sur la prose rimée ; M. Gosman, « La réception de la matière 'classique' chez Philippe de Mézières : la référence persuasive dans le *Songe du Vieil Pèlerin* », dans *Actes du 5<sup>e</sup> colloque sur le Moyen Français*, Milano, Vita e pensiero, 1986, vol. 3, pp. 27-38 ; J.L. Picherit, « Formes et fonctions de la matière proverbiale dans le *Songe du Vieil Pèlerin* », *Le Moyen Français*, 14-15, 1984, pp. 384-399.

cadre narratif, dans ce cas le drame sacré de la vision finale à laquelle aboutit le long voyage, contient, à travers un savant procès d'emboîtement, une sorte de *speculum principis* qui fait fonction, entre autres, de regard spéculatif rétrospectif vis-à-vis de la quête du pèlerin.

La recherche du bon besant et de sa forge peut se diviser, sur un plan plus général, en un début, un déroulement et une fin, comme nous l'avons illustré dans le schéma suivant, bien entendu tous les trois contenus sur le plan ontologique du rêve<sup>3</sup>.

Début de la quête	Déroulement	Fin
Rencontre avec l'ermite Arsène Montée à la Haute Montagne	Voyage par les royaumes étrangers, parlement de Paris	Apothéose du roi sur le Mont Sinai, transfiguré en Moïse

Schéma 2

Le début correspond à la quête, en premier lieu solitaire (en considérant Bonne Esperance<sup>4</sup>, sœur d'Ardent Désir, comme une partie extériorisée du pèlerin), du *peregrinus*. Il s'agit d'un incipit emblématique car il est marqué par l'errance du protagoniste, qui trouve, tout d'abord, un ermite sur son chemin lui indiquant la voie, puis par la rencontre avec les dames divines sur la Haute montagne, censées être les accompagnatrices de cette mission très périlleuse. Cette initiation à la véritable quête est fonctionnelle à une ultérieure légitimation envers Ardent Désir et à un approfondissement majeur de sa nature et de son objectif.

Le déroulement, de son côté, consiste dans le départ de ce cortège (les dames et le pèlerin) autour des différents royaumes et enfin dans leur séjour et permanence à Paris (qui occupe la plupart du premier livre et tout le deuxième). Le critère topographique prend la mesure des nombreux déplacements.

En dernier lieu, la fin de la quête coïncide avec l'apothéose du souverain Charles VI lors de la rencontre avec les dames divines et marque l'obtention de l'objet recherché, ainsi que sa célébration : lieu exact où il est encore possible de forger ce

<sup>3</sup> D'après la *dispositio* des traités de rhétorique, l'œuvre littéraire est organisée en trois parties : début, milieu et fin.

<sup>4</sup> Bonne Esperance est confiée de la part de Providence Divine au pèlerin déjà dans le prologue, en tant que vertu extérieure qui devient personnage.



bon besant auparavant trouvé, et ainsi de commencer une réformation vertueuse. Le rituel courtois qui avait caractérisé l'action du cortège dans les différents endroits visités est remplacé par un drame sacré. Ce dernier présente un système intéressant de correspondances latentes avec le début de la quête, les deux pôles de la narration qui visent à brosser le tableau d'une concordance universelle tant désirée.

Il nous semble utile de placer au tout début un autre schéma plus détaillé de la quête mise en scène dans le *Songe* auquel nous nous référerons toutes les fois qu'il sera nécessaire dans notre analyse.

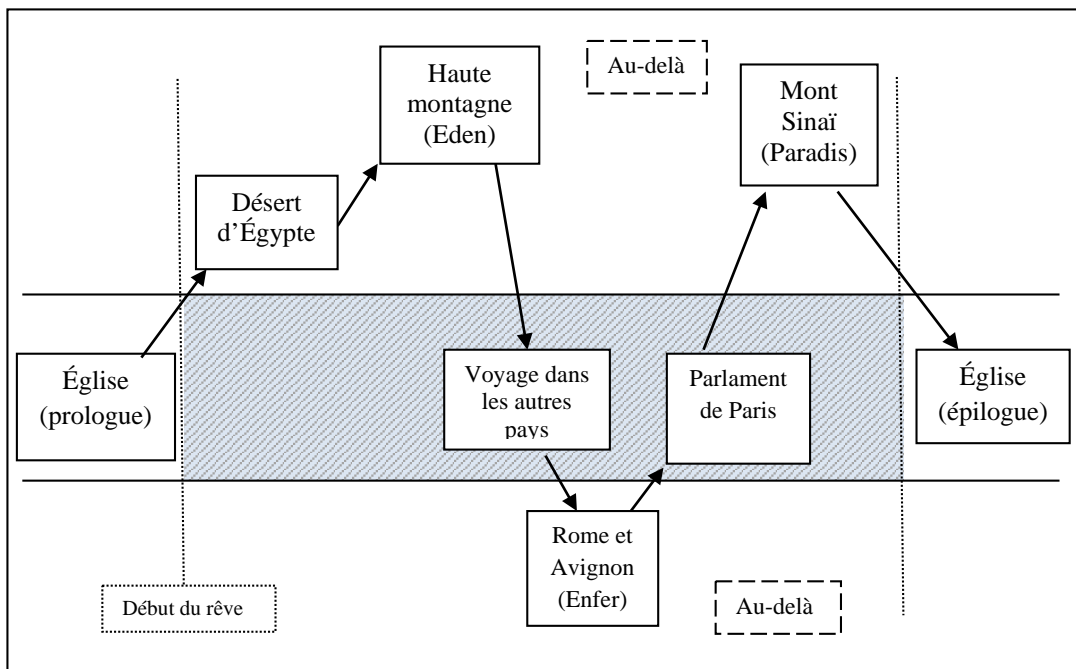


Schéma 3

Il s'agit de l'illustration des chronotopes qui composent un itinéraire qui se déroule entre deux réalités, factuelle et onirique, cette dernière se divisant en endroits appartenant au monde de l'au-delà ou au périple des royaumes proches ou lointains du royaume français. Par le truchement de cet itinéraire ici représenté, un modèle cosmologique (en tant qu'ordre de l'univers régi par des lois) émerge, qui nous pousse à nous interroger sur la symétrie de la quête considérée dans son ensemble, sur le rythme des rencontres et des récurrences et redondances qui les caractérisent, sur les personnages impliqués et enfin sur le *telos* de ce long voyage. Le but est de mettre en évidence le sens, en tant que direction qui détient un certain signifié, qu'adopte la recherche de la bonne forge, d'en expliquer la cohérence et de voir comment l'auteur

fait de ce parcours un modèle opératif pour penser le monde dans lequel il est immergé ainsi que les troubles qui le hantent.

Par conséquent, nous utiliserons une perspective synthétique pour rendre compte de la structure de la ligne du récit dans son ensemble : il s'agira de comprendre et de montrer quels sont les éléments syntaxiques convoqués et quelle est leur combinaison. Dynamiques relationnelles des personnages, situations narratives itérées, et substrat intertextuel qui accomplissent une fonction éclairante, pensée savante et idéologies polémiques qui imprègnent le lexique utilisé et la construction des discours, pour déboucher sur la création d'amples réseaux sémantiques: tels seront nos points d'observation privilégiés et pour essayer de situer le *Songe* dans la catégorie éclectique des voyages didactico-allégoriques.

Cependant, avant d'entreprendre l'étude de cet axe, il nous importe de préciser, initialement, qui représente le protagoniste de cette recherche, à savoir le pèlerin transfiguré, et quel est son statut ; par ailleurs, il est aussi nécessaire de réfléchir sur le choix narratif d'un objet tel que le « besant » comme pivot du réseau métaphorique.

## **7. Entre récit et édification : brève prémisse sur les ressources expressives du langage figuré**

L'utilisation prolongée de l'allégorie et de la personnification allégorique dans le *Songe du Vieil Pèlerin* est très probablement le trait stylistique principal qui frappe le lecteur de l'œuvre. En 1980 Armand Strubel soulignait dans un article paru dans *Perspectives médiévales*<sup>5</sup> comment l'emploi constant de la technique figurative de la part de Philippe contribue enfin à aplatir cette pratique rhétorique et à la réduire au fond à une simple variante du *sensus litteralis* de l'histoire racontée. Sans entrer pleinement dans la question pourtant intéressante, nous voudrions mettre en lumière, tout d'abord, la fonctionnalité de ce procédé expressif inauguré dans le prologue, en relation surtout au pèlerin et à l'objet « besant ». Le réseau allégorique du *Songe*, dans son goût érudit et descriptif, vise à expliquer plus en profondeur et à la fois à suggérer sans tout dévoiler. Dans ce sens, nous voudrions rappeler deux définitions de cette

---

<sup>5</sup> A. Strubel, « Le *Songe du Vieil Pèlerin* et les transformations de l'allégorie au XIV<sup>e</sup> siècle », cit., pp. 54-73.

technique tirées de la *Rhetorica ad Herennium* pour éclairer son essence rhétorique et donc les motivations de son emploi. Dans la première définition l'allégorie est une *exornatio verborum* et s'appelle *permutatio* : « *permutatio est oratio aliud verbis aliud sententia demonstrans* »<sup>6</sup>. Ce qui nous intéresse ici est surtout sa valeur démonstrative et d'échange, de mutation : elle présuppose un changement de signifié soit à travers l'utilisation de certaines paroles soit de phrases articulées (« *sententia* »). L'analogie de la pensée qui la caractérise garantit une profondeur majeure et une hiérarchie des significations. L'autre définition qui peut y être associée est la définition de *significatio*, dans la partie des *exornationes sententiarum* : « *Significatio est res, quae plus in suspitione relinquit, quam positum est in oratione* »<sup>7</sup>. Dans ce cas, nous pensons à l'allégorie en tant que pratique allusive, qui suggère, fournit des indices : la « *suspicio* » est la trace qui pousse à poser le regard ailleurs, à mieux voir. Ainsi, le « parler par figure, similitude » favorise un surplus ou un changement de signifié quand un personnage réel comme le pèlerin ou le roi sont allégorisés en animal (le faucon ou le cerf pour le roi) ou en trait spirituel (le désir ardent pour le pèlerin), car il démontre un approfondissement des valeurs dont ils sont le véhicule, et leur exposition. Cependant, lorsque l'auteur utilise certaines images ou objets caractérisés par une prégnance sémantique évidente, l'effort d'explication n'épuise pas toutes les références latentes. C'est le cas par exemple du besant, monnaie orientale qui devient dans le *Songe* un réceptacle de réflexions morales, ou encore des fréquentes amplifications allégoriques qui renferment de nombreuses allusions à l'histoire politique, morale ou spirituelle que seuls les lecteurs plus avisés pourront cueillir<sup>8</sup>. Les différentes typologies du public, laïc ou clérical, tirent chacun des bénéfices de ce procédé allégorique, qui devient alors une figure de communion<sup>9</sup>. Les premiers

<sup>6</sup> *Rhétorique à Herennius*, texte établi et traduit par G. Achard, Paris, Les Belles Lettres, 1989 ; par ailleurs la *permutatio* peut se diviser en trois procédés principaux : « *Ea dividitur in tres partes: similitudinem, argumentum, contrarium* », IV, 46, p. 188. Dans cette définition très générale le trait distinctif semble être la révélation d'un aspect commun entre deux situations, personne, animal ou objet et une qualité ou défaut, ou encore d'une opposition emblématique.

<sup>7</sup> *Ibid.* IV, p. 67 et p. 221 et suiv. En particulier, dans le par. 67 de la *Rhetorica*, l'auteur distingue cinq instruments principaux logiques et formels dont se sert la *significatio* (*exsuperatio, ambiguum, consequentia, abscissio, similitudo*) : nous remarquons la similitude qui revient en tant que procédé rhétorique qui vise à augmenter/échanger le signifié.

<sup>8</sup> Un exemple probant de ce procédé peut être repéré dans les chapitres avec une visée plus clairement didactique, où les connaissances des bestiaires, des lapidaires, nautiques, théologiques et spirituelles sont savamment utilisées et mélangées.

<sup>9</sup> C. Perelman, L. Olbrecht Tyteca, *Traité de l'argumentation La nouvelle rhétorique*, Paris, Puf, 1958, « Les figures des communion sont celles où, au moyen des procédés littéraires, l'on se force de créer ou

peuvent apprécier la construction et le sens moral du langage figuré, les deuxièmes, différemment, en saisir toutes les nuances intellectuelles grâce à une certaine compétence encyclopédique.

Dans l'opération de décodification de l'allégorie le lecteur dévoile un univers de sens, une vérité qui n'a pas forcément une portée universelle: le faucon, le besant, l'alchimie et ses étapes ont plutôt une fonction déictique<sup>10</sup>. Autrement dit, ils visent à cristalliser, dans le récit, une réalité fuyante et à en souligner certaines propriétés ou contradictions. Cette pratique rhétorique alors, loin de se réduire à une simple décoration du langage ou à un embellissement de la fiction, est le moyen le plus efficace et le plus immédiat pour suggérer les inquiétudes profondes de l'auteur : le choix des images, des objets ou des personnages allégoriques traduit le mécanisme d'analyse de la conscience de ce dernier<sup>11</sup>. Lorsque l'accumulation de la *permutatio*, et de l'exposition relative, prend la place dans le récit, la figure de communion peut faire perdre de vue sa valeur, la vider de sens ; cependant, avant d'entrer dans cette problématique, que nous réservons à une deuxième étape de l'étude, nous voudrions porter notre attention sur deux allégories dynamiques caractérisant le récit : Ardent Désir et le besant.

---

de confirmer la communion avec l'auditoire. Souvent cette communion est obtenue grâce à des références à une culture, une tradition, un passé communs. L'allusion, que beaucoup d'auteurs traitent comme une figure, joue certainement ce rôle. Il y a allusion lorsque l'interprétation d'un texte, si l'on négligeait la référence volontaire de l'auteur à quelque chose qu'il évoque sans le désigner, serait incomplète; ce quelque chose pouvant consister en un événement du passé, en un usage ou un fait de culture, dont la connaissance est propre aux membres du group avec lesquels l'orateur cherche à établir cette communion », p. 239.

<sup>10</sup> P. Zumthor, *Langue, texte, énigme*, Paris, Seuil, 1975, pp. 197 et suiv.

<sup>11</sup> « Elle est une perception, c'est-à-dire une organisation cohérente et significative des impressions et des sensations éprouvées par une conscience qui les interprète et les associe en fonction de ses tendances psychiques, de ses schémas intellectuels, de ses souvenirs. Elle n'offre donc nullement cette simplicité trop claire qui rebute un esprit moderne, ni même cette vérité objective et stable que l'exégèse scripturaire met en évidence derrière le sens littéral (...) elle s'attache à décrire la fluctuation des états de conscience et à saisir le présent de la subjectivité », M. Zink, *La subjectivité littéraire autour du siècle de saint Louis*, Paris, Puf, 1985, pp. 166-167. Même les figures allégoriques reprises des Écritures, comme les Quatre filles de Dieu, sont personnalisées par l'auteur, voir paragraphes suivants. Il faut aussi lire les pages de P. Zumthor, *Essai de poésie médiévale*, cit., en particulier le chapitre « Le message poétique, Typologies », pp. 145-165 et en plus, pour le *Songe* en particulier J. Quillet, « Figures allégoriques du *Songe du Vieil Pèlerin* », dans A. Cazenave et J.F. Lyotard éd., *L'art des confins, Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, Paris, 1982, pp. 479-492. Le monde fabuleux de l'allégorie est continûment amené à la réalité à cause de la glose, qui pourtant accompagne seulement certains passages, p. 484.

7.1. *Ardent Désir : quelques remarques sur cette figure exemplaire de l'auteur*

Ardent Désir, transfiguration de Philippe de Mézières accomplie dans le prologue, retiendra le premier notre attention, en tant que protagoniste de la mission qui lui est confiée. Nous faisons référence, ici, à son statut dans le cadre du songe, en laissant pour l'instant de côté les références ponctuelles à l'instance extratextuelle « pèlerin ou acteur de cestui livre », qui appartiennent plus à l'axe paradigmatique et à son organisation, et surtout à son portrait clérical. Nous le considérons également en dehors du prologue, dans lequel il partage encore pleinement les caractères et la posture de l'auteur accablé par la mélancolie, n'ayant pas encore pris conscience de la mission dont il est chargé. Le changement de nom qui implique un changement de condition et, par ailleurs, l'acquisition d'une nouvelle *senefiance* dont il se fait porteur, devient opératif seulement une fois la quête commencée.

Il faut considérer Ardent Désir dans sa double condition : universelle (car il représente tous ceux qui désirent la réformation), et plus personnelle par rapport à l'auteur dont il constitue, par certains traits distinctifs, l'autoportrait :

Ardent Desir et sa suer Bonne Esperance sont prins en figure pour le Vieil Pelerin, aucteur de cestui livre, appelle songe ou vision, representans les personnes de tous ceulx qui desirent la reformacion de tout le monde et de toute la crestiente et par espicial du royaume de France (*Songe*, table des noms, p. 106)

Sujet rêvé, dont le nom lui est confié, de manière significative, par Providence Divine, il remplit une double fonction : il est le siège de la vision<sup>12</sup>, puisque c'est à travers ses yeux que nous sont illustrées les différentes actions de la quête, tandis que le narrateur hétérodiégétique et omniscient partage souvent son point de vue<sup>13</sup> qui oriente la perspective narrative (car il est bien l'*alter ego* de l'auteur). Il est de plus nommé « loyalle guide » du cortège des dames divines dont il fera partie. Il s'agit d'une position privilégiée qui souligne son statut savant, car il dispose de la faculté de décision de la direction à prendre, et par conséquent, des résultats de la recherche.

<sup>12</sup> Ch. Marchello-Nizia, « Le Songe politique », cit, p. 52.

<sup>13</sup> Nous avons donc trois instances relatives à l'auteur : l'auteur même en tant que pèlerin, que nous retrouvons dans le prologue ou dans certaines références des parties didactiques, le narrateur qui ose parfois parler en première personne, mais très rarement et toujours dans les discours de type encyclopédique, et enfin la transfiguration de l'auteur et de ceux qui se solidarisent avec lui, Ardent Désir.

Dans la tradition des voyages didactiques et allégoriques le pèlerin est souvent accompagné par un guide qui l'aide dans son chemin, que l'on songe au Virgile de Dante, à la Sybille de Christine de Pizan dans le *Chemin* ou encore, plus proche de notre auteur, au rôle de Mémoire aux côtés du pèlerin de Guillaume de Deguilleville. En revanche, dans le *Songe* son devoir est renversé, car le pèlerin fait fonction de guide. Il met à disposition ses connaissances quant au trajet qu'il faut parcourir, en vertu de ses expériences passées auprès de différents royaumes : des terres connues directement par l'auteur ou dont il a seulement entendu parler (ou qu'il a étudiées) seront en premier lieu les étapes du voyage. Pour cela, le motif autobiographique et la conscience des œuvres composées précédemment ou à la même époque influencent continûment la représentation de cette quête qui devient, dans ce sens, un chemin « d'estude »<sup>14</sup>, qui est aussi parcours gnoséologique.

À la suite du contrat institué dans la chapelle des Célestins, entre Providence Divine et le pèlerin, la recherche du bon besant, voire de la « sainte arquemie », présuppose, d'une part, l'existence d'un ordre imparfait que le voyageur souhaite modifier<sup>15</sup>, et, d'autre part, un état de manque, de privation intolérable, chez le pèlerin, qui est censé être comblé. Cet auteur, bien qu'il ait reconnu tardivement sa valeur (autrement dit son entendement), n'est pas du tout satisfait. Accablé par un fort sentiment de culpabilité, il sent que son devoir n'est pas terminé, étant donné l'échec de ses efforts précédents, quant à son activité littéraire, politique et chevaleresque : il vise, d'une certaine manière, à racheter la vanité dont parle Salomon dans son *Ecclesiaste* – qu'il cite dans le prologue – à travers une nouvelle œuvre, qui est aussi un nouveau chemin<sup>16</sup>. Ardent Désir incarne donc cette volonté de rachat renouvelée

---

<sup>14</sup> Si le voyage parcouru dans une dimension céleste par Christine avec la Sybille est un voyage de connaissance, appelé « Lonc Estude » où maints endroits lui sont familiers (« Adont soz je bien ou j'estoye, | car celle bien cognoistre doy, | tout le me monstrast elle au doy, | car je l'oz autrefois hantee », vv. 1112-1115), pour Philippe de Mézières il s'agit de la connaissance réelle d'une dimension terrestre familière qui néanmoins semble être éternisée, cf. Ch. de Pizan, *Chemin de longue étude*, cit., v. 1103.

<sup>15</sup> A.J. Greimas, *Sémantique structurale : recherche de méthode*, Paris, Larousse, 1966, p. 213 et suiv et *Id.*, *Du sens, essais sémiotiques*, Paris, Editions du Seuil, 1970, p. 232 sur l'héros et l'ordre social. Ce contrat institue le sujet du désir par l'attribution de la modalité du vouloir, première valeur dans la hiérarchie (« vouloir, savoir, pouvoir, faire »), p. 179. Il y a en effet un destinataire (Providence), autorité sociale qui charge le héros du rôle du destinataire et établit ainsi une relation contractuelle. Le contrat est suivi du syntagme narratif protocolaire appelé « épreuve », autrement dit, dans notre cas, la quête, p. 261.

<sup>16</sup> Sur la concordance de composer, lire et cheminer voir l'étude de F. Pomel, *Les voies de l'au-delà et l'essor de l'allégorie au Moyen Âge*, Paris, Champion, 2001, pp. 247-254.

sur un plan plus personnel. Il est le quêteur qui doit affronter nombre d'épreuves pour mener à bien sa mission.

Comme nous l'avons déjà étudié dans le chapitre dédié au prologue, la scène de l'annonciation de Providence Divine au pèlerin-Ardent Désir se révèle être une épreuve tout à fait capitale pour ce dernier. Il se rapproche, de cette manière, de la figure de la Vierge<sup>17</sup> devant l'annonce de l'ange Gabriel. Il est un personnage en attente mais voué à l'action : compte-tenu de l'étymologie de désir, de *desiderium*<sup>18</sup>, nous comprenons mieux la nature spirituelle et intellectuelle du pèlerin. *De-siderare* signifie « observer les étoiles (*sidera*) avec attention (*de* intensif) », tension vers ce qui n'est pas déterminé mais qui attire (détermine) le regard, en étant au dessus de toute contingence, mais aussi « cessation de contempler les étoiles, constater l'absence », si nous considérons le préfixe « de » en tant que privatif. Sans toucher à l'astrologie judiciaire (qui prétend de connaître le futur), l'observation du ciel symbolise clairement la tendance naturelle au bien, une orientation ou voie à suivre, qui devient ensuite, sur le plan pratique, volonté, et qui suscite également un intérêt spéculatif. Sa privation favorise la nostalgie de quelque chose qui s'est perdue, et en sentir le manque provoque, par conséquent, la tension de l'obtenir à nouveau, c'est-à-dire l'action. Nous rappelons, à cet égard, la proximité étymologique avec « considération », lexème prégnant pour définir le *Songe* dans le prologue, qui souligne quasiment, à travers la ressemblance de ces lemmes (désir-considération), le lien privilégié et profond entre auteur-protagoniste et œuvre par lui composée<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Voir à ce propos J. Cerquiglini, *La couleur de la mélancolie, la fréquentation des livres au XIV<sup>ème</sup> siècle 1300-1415*, cit., p. 80 et le chapitre II « L'inspiration poétique au XV<sup>e</sup> siècle », de J.C. Mühlethaler et F. Cornilliat, dans *Poétiques de la Renaissance : le modèle italien, le monde franco-bourguignon et leur héritage en France au XVI<sup>ème</sup> siècle*, sous la direction de P. Galand-Hallyn et F. Hallyn, Genève, Droz, 2001, pp. 94-99.

<sup>18</sup> Le « désir » vise à un objet et à un parcours pour l'obtenir, la « considération » désigne la perception globale de ce mouvement, dans une optique plus large. Le verbe « considérer » est utilisé à plusieurs reprises dans le *Songe du Vergier* soit par rapport à la discipline d'astrologie soit pour introduire des digressions, livre I, chap. XXXVI, p. 51, chap. CLXV, par. 22.

<sup>19</sup> Nous renvoyons au chapitre initial sur le prologue pour le ton affectif adopté par l'auteur à l'égard de son œuvre. « Considérer » contient, dans sa racine, l'inquiétude de l'observation augurale des étoiles, qui aboutit ensuite à l'acte proprement de « regarder attentivement, réfléchir et, par conséquent, juger ». Nous rappelons que l'acception d' « inquiétude, soin, souci » est renfermée dans la racine indoeuropéenne (*s)mer* du lexème « mémoire ». En conjonction avec l'activité de remémoration de son propre corpus, un élan de nature contemplative ressort ici, qui prend la forme, ensuite, d'un nouveau rêve, cf. A. Tobler-E. Lommatzsch, *Altfranzösisches Wörterbuch*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1915-1932, 10 vol., vol. II, p. 735.

Par ailleurs, le syntagme « ardent désir » est à plusieurs reprises utilisé par saint François d'Assise dans ses œuvres<sup>20</sup> : ce nom pourrait donc être un clin d'œil en même temps au mysticisme franciscain auquel l'auteur s'approche avec sa pensée religieuse.

Fort de ses compétences étalées dans le prologue, compétences littéraires, doctrinales et aussi pratiques, Ardent Désir est ici prêt à devenir « messenger ». En effet, la recherche du bon besant est définie par la dame divine Providence non pas comme une « quête » mais comme une « messagerie » ce qui nous semble très significatif quant à la nature de ce voyage<sup>21</sup> :

« O tu Vieil Pelerin, que pour le grant mistere de la belle vision que je te dooy annoncer, du quel mistere, parlant moralement en esperit, tu seras *messenger* au monde, pource est il que, faisant ta *messagerie*, tu ne seras plus appelle ne Pauvre ne Vieil Pelerin mais seras appelle en figure Ardent Desir tant seulement. Et affin » dit Providence Divine a Ardent Desir, « que tu ne soies pas seul faisant ta *messagerie* [...] tu auras tousjours en ta compagnie, pour toy reconforter es contraires que tu treuveras, ta propre suer germaine que je te bailleray, c'est assavoir une dame de grant valeur au besoing, Bonne Esperance appellee » (*Songe*, prologue, p. 91)<sup>22</sup>

Nous utilisons ici ce substantif de *quête* car cette merveilleuse vision se présente premièrement comme une aventure qui s'inscrit dans ce champ sémantique, dans son sens le plus général « d'action de chercher », appelant une série de péripéties. Il garde une acception romanesque qui, au même titre, peut bien valoir pour le *Songe*. De fait, la recherche est finalisée vers un objet aimé et elle favorise, dans son déroulement, un procès de connaissance graduel de la prouesse individuelle qui a tout de même une valeur universelle<sup>23</sup>.

« Ambassade, mission, charge de transmettre un contenu », *messagerie*, de son côté, présuppose un caractère prédicatif du déplacement, des interlocuteurs, et un espace communicatif. Autrement dit, le pèlerin part accomplir son devoir en ayant déjà acquis, au moins partiellement, un état de « savoir » nécessaire, bien que

---

<sup>20</sup> F. Zamboni, *Nella luce del creato. S. Francesco e le origini della letteratura italiana*, Torino, Utet, 2012, p. 81.

<sup>21</sup> Dans la *Chevalerie de la Passion* également, Ardent Désir remplit cette fonction de messenger « Encore ledit jeune prince oriental, lors appelé conte de Triple, manda ledit ardent desir, pour anoncier la dicte chevalerie au pape Innocent et aux autres princes d'Occident », cf. N. Jorga, *Philippe de Mézières et la croisade du XIV<sup>ème</sup> siècle*, cit., p. 88.

<sup>22</sup> Nous utilisons dans ce cas la citation du manuscrit B (Arsenal 2682-2683) selon la classification donnée dans l'édition de Coopland. Peu après Ardent Désir répond à Providence : « je ne suis pas digne d'une si grant legation ne d'une si grant messagerie », Ph. De Mézières, *Songe*, prologue, p. 95.

<sup>23</sup> Pour le *Songe du Vergier* voir Anne-Hélène Miller, « Du lieu de plaisance à Paris : l'aventure politique du poète dans le *Songe du Vergier* de 1378 », *Le Moyen Français*, 59, 2006, pp. 221-234.



incomplet parce qu'il a été limité, en effet par son état d'isolement initial. Cette condition sapientielle semble alors demeurer stérile et s'épuiser en elle-même. Le messager est l'envoyé qui a un contenu à transmettre à des destinataires prédéterminés. Or, pour que cette mission s'accomplisse, il faut qu'il y ait une bonne réception de la « messagerie », que la parole annoncée soit donc gardée et puisse à son tour fructifier.

#### 7.1.a. Ardent Désir dans le *Songe* : représentation angélique et chevalier mystique

Cette « legation » de grande difficulté rappelle, en premier lieu, la croisade théorisée à plusieurs reprises par Philippe de Mézières : utopie à laquelle il a sacrifié beaucoup d'efforts et beaucoup de pages, dans un élan d'esprit et une foi fervente. Il a créé un véritable mythe de la croisade, voué à la construction d'une société panique. Par ailleurs, son voyage en compagnie de Pierre Thomas et Pierre de Lusignan dans les différents royaumes occidentaux, avait comme but la propagande de cette expédition<sup>24</sup>. Dans sa *Chevalerie de la Passion*<sup>25</sup>, l'auteur, nommé Ardent Désir de par sa volonté de délivrer les lieux de la Passion<sup>26</sup>, explique en détails le programme de ce projet de conquête, qui est censée être le pivot d'un renouvellement non seulement politique ou social, mais aussi spirituel et intellectuel.

Cette théorie, soigneusement élaborée, est transposée, dans le *Songe*, dans un monde de fiction : elle est dramatisée<sup>27</sup>. Le rêve devient le lieu de la mise en scène

<sup>24</sup> Voir N. Jorga, *Philippe de Mézières et la croisade du XIV<sup>ème</sup> siècle*, cit., p. 144. Philippe de Mézières partage son rêve de croisade d'abord avec Hugues IV de Lusignan, roi de Chypre. En 1358-1360 il devient chancelier de son fils Pierre. Avec ce dernier et Pierre Thomas, légat pontifical, il parcourt l'Europe pour chercher des soutiens à son projet de croisade.

<sup>25</sup> En 1368, puis en 1394, il en rédige la règle en latin, *Nova Passionis religio* (c'est là qu'on a des ajouts et des corrections autographes, par exemple dans le manuscrit Paris, Mazarine 1943, partie 2, fols. 1-44), qu'il traduit en 1396 et abrège à la même période pour l'envoyer au frère de Richard II d'Angleterre (*Sustance de la chevalerie de la Passion*). Il devient chevalier à la bataille de Smyrne en 1346, en 1347 il part dans la croisade organisée par Humbert, dauphin de Viennois et fait aussi son pèlerinage à la Terre Sainte. Lui-même il s'appelle « miles Picardus » dans sa lamentation pour la mort de Pierre Thomas, son ami, ou dans une épître il dit de brûler de désir de parler avec saint Bernard et de ne pas pouvoir se taire, portrait proche de celui du *Songe*, voir N. Jorga, *Philippe de Mézières et la croisade*, cit., p. 11. Par ailleurs, le voyage conçu pour la *Chevalerie* prévoit nombreuses étapes en Orient qui coïncident exactement avec les étapes illustrées dans ce *Songe*, voir A. Hamdy, *Philippe de Mézières and the new Order of Passion*, cit., p. 98.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 9 et p. 76. Dans la première rédaction latine il se définit « vir desideriorum », cf. A. Molinier, *Description de deux manuscrits*, cit., p. 353.

<sup>27</sup> Il est curieux que le mouvement de la quête narrée dans le *Songe* est l'inverse par rapport au mouvement du projet de croisade de Philippe de Mézières : ce dernier a son point de départ en France

d'une utopie et, surtout, de l'élaboration conceptuelle qui en résulte. Associé au discours mythique, qui permet l'union entre songe et rituel<sup>28</sup>, en tant que récurrence perpétuelle qui n'épuise jamais son signifié et coutume nécessaire pré-humaine, le rêve devient l'incarnation essentielle du réel mais aussi la confession des besoins de l'âme collective qui attendent d'être reconnus et étudiés.

Ainsi, la « messagerie » d'Ardent Désir et de sa sœur est tout de suite placée sous le signe du sacré et du mythique. Ce dernier, en tant que monde de fiction reconnaissable, définit préalablement, dès le fragment initial d'investissement du pèlerin, la totalité narrative qui en découle.

Le voyageur transfiguré est alors présenté avec des ailes et des attributs divins qui caractérisent son nouveau statut moral et spirituel. Les ailes, en particulier, renvoient à l'acte de dévoilement, de découverte, de franchissement d'une surface qui fait obstacle<sup>29</sup> :

or est savoir que Ardent Desir estoit vestu d'une nuee celestine et avoit deux heles de feue resplendissant trop belles, qui trespercoyent en volant le ciel et la terre et les iiii elemens. Mais Esperance sa suer estoit vestue toute de vert d'une cote si longue que elle ne pouoit avenir a la pomme meure cuillir du desire pommier. Et si avoit aussi deux heles, moities blanches moities noires, par lesquelles elle voloit souvent ou ciel lassus, et une autrefois volant descendoit sus<sup>30</sup> (*Songe*, chap. 1, I<sup>e</sup> livre).

Messager chargé de Providence, il incarne pleinement la figure d'un ange<sup>31</sup>, censé, comme le déclare l'étymologie (du grec *anghello*), « annoncer la bonne nouvelle ». Cette condition privilégiée est à la fois l'emblème d'une récompense aux mérites accumulés et d'une mise à l'épreuve de la dignité qu'elle sous-entend. Vicaire de Dieu,

---

et dans tous les autres royaumes alliés, avec comme direction les lieux saints en orient, tandis que dans cette œuvre la visite part de l'orient pour terminer enfin à Paris.

<sup>28</sup> N. Frye, *Anatomy of Criticism, Four Essays*, Princeton, Princeton University Press, 1973, p. 105 et suiv.

<sup>29</sup> Dans le chap. 7 du premier livre Reine Vérité est connotée par la lance qui transperce, ou, encore, dans le troisième livre, de manière analogue, elle parle de la force de vérité qui transperce ciel et terre, chap. 215.

<sup>30</sup> Dans le *Purgatoire*, chant XXXI, v. 58 Béatrice fait référence aux ailes de Dante « *Non ti dovea gravar le penna in giuso* », Dante, *Purgatorio*, a cura di N. Sapegno, Firenze, La Nuova Italia, 1997.

<sup>31</sup> Les dames divines, qu'Ardent désir devra conduire, ont également des ailes dans la description et dans leur portrait iconographique. Dans le prologue de la *Chevalerie* aussi, Philippe se définit messager de Providence. Pour avoir un panorama riche de son itinéraire spirituel en Orient voir P. Contamine, « Entre Occident et Orient. Philippe de Mézières (1327-1405) : itinéraires maritimes et spirituels » dans *Philippe de Mézières and his Age*, cit., pp. 19-39. Dans la présentation de Marie au temple, l'auteur met en relief surtout les anges qui doivent accompagner la petite Marie, voir P. Bernard, « Le drame liturgique pour la *Présentation de la Sainte Vierge au temple* de Philippe de Mézières en 1372 : entre hapax théâtral et centon liturgique », dans *Actes du 115<sup>e</sup> congrès national des sociétés savantes*, Paris, Editions du CTHS, 1991, pp. 95-115.

l'ange reçoit la gloire mais aussi, inversement, à cause d'une faute même la plus petite, le blâme ou la condamnation : Lucifer en est l'exemple le plus illustre. Comme l'auteur du *Songe du Vergier* l'affirme, il a plus de connaissance que tout humain, ainsi qu'un pouvoir parfois de prédiction<sup>32</sup>. Le nom même qui le distingue, « Ardent Desir », est fort éloquent à cet égard : il contient un souvenir des étincelles que les anges du *Paradis* de Dante lancent dans leurs tours, dans l'Empirée<sup>33</sup>. Leur désir est de se ressembler le plus possible, et de ressembler aussi au Créateur. C'est pourquoi la transfiguration du pèlerin implique également une sorte de dépersonnalisation. Ses attributs l'assimilent de plus en plus à une figure angélique standardisée : ailes, cheveux longs et bouclés, longue tunique, comme nous pouvons le remarquer dans les enluminures du ms BnF fr. 22542<sup>34</sup>.

En ce qui concerne la représentation d'Ardent Désir en une figure d'ange, le registre mythologique peut être également sollicité : messager des dieux, Mercure ailé est aussi appelé en cause, bien qu'*in absentia*, dans ce bref portrait initial du pèlerin. Dieu de l'éloquence et du commerce, il peut être une figure ambivalente, protecteur des voyages et des voyageurs, de la communication, mais aussi des tromperies des voleurs, des mensonges et de la divination. Hermès, de surcroît, était le conducteur des âmes aux Enfers, sorte de psychopompe, alors qu'il peut être aussi considéré comme le dieu des médecins. La représentation angélique n'exclut pas l'accent latent de la mythologie : Mercure est doué de « grant soubtillete », comme il est affirmé dans le *Livre de mariage*<sup>35</sup>. Il est doté de la connaissance des enseignements terriens et de leur

<sup>32</sup> « Les Angres, bons et mauvaiz, ont plus grant et plus soutilte cognoissance que nul homme humain », *Songe du Vergier*, cit., I livre, Chap. CLXVII, 18.

<sup>33</sup> Cf. *Paradis*, chant XXVIII où Dante fait référence aux « faville degli angeli » et aussi chant XXXIII vv. 46-48 « e io ch'al fine di tutt'i disii | appropinquava, si com'io dovea | l'ardor del desiderio in me finii ». Dante, *Paradiso*, a cura di N. Sapegno, Firenze, La Nuova Italia, 1997. Les derniers chants du *Paradis* semblent influencer indirectement la mémoire de l'auteur, qui peut-être n'avait pas eu un accès direct au texte, mais en avait certainement pris connaissance. Nous savons que la *Comédie* en France était connue au XV<sup>ème</sup> siècle tandis qu'au XIV<sup>ème</sup> il y en avait probablement des copies qui circulaient à Avignon, grâce à la correspondance entre Pétrarque et Boccace, voir A. Farinelli, *Dante e la Francia, dall'età media al secolo di Voltaire*, Milano, Hoepli, 1908.

<sup>34</sup> Pour des renseignements sur ce manuscrit, l'apparat iconographique dont il se caractérise dans les premiers folios et le prologue descriptif ajouté par le copiste voir Ph. Contamine, « Un préambule explicatif inédit dans un manuscrit (milieu XV<sup>e</sup> s.) du *Songe du Vieil Pelerin* de Philippe de Mézières : le texte et l'image », cit., pp. 1901-1923. Pour la nature angélique de l'homme voir Guillaume de Deguillville, *Pèlerinage de la vie humaine*, cit., vv. 5950-5960 et aussi v. 6200 et suiv., où le pèlerin éprouve la légèreté de son âme détachée du corps.

<sup>35</sup> Ph. de Mézières, *Livre de mariage*, cit., p. 279 ; dans le *Livre des échecs moralisés* d'Évrart de Conty, Mercure est représenté de manière similaire à Ardent Désir, tel qu'« un home qui avoit elles en la teste et es talons aussi, et sy tenoit en sa main une verge qui avoit vertu de endormir », « il se muoit quant il

pratique : savoir spirituel et savoir pragmatique se conjoignent. Le caractère de ce dieu païen peut être évoqué indirectement, comme nous le verrons, dans la représentation cléricale de l'auteur.

Cette pluralité de figurations joue en sourdine tout au long de la quête, dès l'association d'Ardent Désir aux dames divines descendues pour lui de la Haute Montaigne jusqu'à la relation entretenue avec le souverain, dramatisée ici dans le troisième livre. Dès lors, le mythe, qui n'est pas déclaré *apertis verbis*, mais qui constitue tout de même un outil de la pensée opérant dans les structures mentales et les paradigmes lexicaux utilisés (l'apparence liée à la fiction-feindre), exerce une fonction éclairante et spéculative dans la quête mise en scène.

De surcroît, les attributs divins du pèlerin, ainsi que la prérogative du vol, vers l'orient tout d'abord puis vers la Haute Montagne ensuite<sup>36</sup>, révèlent une fois de plus le souvenir d'un mythe platonicien bien connu contenant le thème de l'âme ailée qui s'envole vers les cieux, illustré dans le dialogue du *Phèdre*<sup>37</sup>. Le voyage *en esperit*, accompli avec l'âme, mène à la vraie connaissance, à un état contemplatif qui participe de la vie des dieux. Les moteurs de ce mouvement est la connaissance et la volonté, ses alliées, tandis que la raison exerce sa fonction directive sur le corps. Ardent Désir, en ayant cet élan volontaire, est prédéterminé pour cette mission. La composante intentionnelle et celle de prédestination s'entremêlent. Ainsi, le caractère mobile de cette quête à travers le vol (car Ardent Désir et Bonne Esperance, une fois qu'ils auront

---

vouloit de nature en home en nature de fame, et de nature aussi de fame en homme, et sy faisoit des choses blanches noires, et des noires blanches aussi », Évrart de Conty, *Le livre des échecs moralisés*, cit., p. 251. Les ailes, le bourdon, la métamorphose (tel le pèlerin qui devient presque un ange) et enfin la double couleur des ailes sont autant de traits distinctifs partagés, au moins en partie, par le pèlerin du *Songe*.

<sup>36</sup> Ph. de Mézières, *Songe*, cit., « et accompie nostre recommandation ou nom de Dieu, nous nous mectons a la voye, tendans vers orient », chap. 1, I<sup>e</sup> livre.

<sup>37</sup> Tandis que le *Timée* était déjà disponible dans la traduction de Calcidius, dans la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle (nous rappelons aussi les commentateurs chartrains comme Bernard de Chartes, Guillaume de Conches, Jean de Salisbury, ce dernier influencé par le platonisme même grâce au *De officiis* de Cicéron, voir l'introduction à Denis Foulechat, *Le Policratique de Jean de Salisbury (1372) livre V*, éd. critique par C. Brucker, Genève, Droz, 2006, en particulier p. 34), en ce qui concerne le *Phèdre* les auteurs médiévaux avaient à disposition des sources indirectes : encyclopédies, bréviaires ou florilèges. Dans cette œuvre, l'âme est symbolisée notamment par un petit chariot ailé traîné par deux chevaux et elle est fonctionnelle à expliquer la théorie platonicienne de la réminiscence. Le cheval blanc représente les sentiments et les passions plus élevées de l'âme, tandis que le cheval noir représente la concupiscence. Il est curieux que les ailes de Bonne Esperance soient décrites dans ce cas comme « moitié noires et moitié blanches », presque dans le souvenir de ce détail mythologique essentiel. Le *Timée* et le *Phédon* étaient tout deux dans la bibliothèque de Pétrarque, qui y a laissé ses notes, cf. S. Gentile, « Le postille del Petrarca al *Timeo* latino » dans *Il Petrarca latino e le origini dell'umanesimo*, Quaderni petrarcheschi IX, Firenze, Casa editrice Le Lettere, 1992-93, pp. 129-139.

trouvé les dames qui les accompagneront, se déplaceront avec leurs ailes) se présente presque comme un acte de remémoration. En effet, accomplir ce voyage signifie aussi, d'une certaine manière, se rappeler l'œuvre de prédication originale, ses fonctions et ses conséquences, tel qu'un parcours gnoséologique d'acquisition (et de diffusion), qui, dans son déploiement volontairement sinueux, mène à la contemplation de l'Un.

Dans une optique plus synthétique, nous pouvons ajouter, enfin, qu'Ardent Désir occupe non seulement une place cosmique dans ce scénario onirique mais surtout une case sociale : il représente le côté chevaleresque de l'auteur, son portrait idéalisé, de par certains traits qui mettent en lumière la particularité de cette condition et d'après son rappel intertextuel dans d'autres œuvres de Philippe. Ce nom le désignait dans la *Chevalerie de la Passion* précisément comme jeune chevalier plein d'ardeur et peu prudent, juxtaposé à son portrait de vieil homme impuissant, doté de science et de prudence mais dépourvu de cette impulsion passionnelle distinguant la jeunesse<sup>38</sup>.

Il appartient à une sorte de milice divine dont il a l'honneur d'être le guide, en laissant de côté, la plupart du temps, ses prérogatives langagières. C'est pourquoi il reste souvent silencieux<sup>39</sup>, tiraillé entre l'impatience de poser des questions (caractéristique qui nous rappelle la posture curieuse de Dante) et le respect du droit de la parole à l'égard du cortège des reines divines dans lequel il est inséré, sorte d'ordre guerrier qui est loin de la cour céleste<sup>40</sup>. Parmi les préceptes énumérés par Magnificence, dans le deuxième livre (*Songe*, chap. 105), se référant au bon modèle de chevalier, et tirés de Végèce, plusieurs vertus originaires peuvent connoter l'*habitus*

---

<sup>38</sup> « Ardent désir, lors jeune homme et petitement fondez en prudence et en science ne en la pratique, combien qu'il eust esté un bon temps soudoyer en Lombardie, pour aprendre le fait d'armes » cité dans N. Jorga, *Philippe de Mézières et la croisade*, cit., p. 63 et p. 87. Ensuite, il se comparait même à David « *Vir bellator sum cum David a juventute, non tamen pari equalitate. Et heu me miserum, ego, vir sanguinis, multipharie terram maculavi* » cité dans N. Jorga, *Philippe de Mézières et la croisade*, p. 65. Ardent Désir représente, dans ces autres œuvres, l'image de l'homme inspiré par le doux Jésus. Après avoir été blessé par la douleur de la visite des lieux sacrés, il a créé cette nouvelle milice pour venger l'injure de la croix. En tant que jeune il est caractérisé par une forte volonté : « le povre et jeune ardent désir retourne de la sainte cité de Jherusalem, à son maistre, le prince oriental », N. Jorga, cit., p. 72. Pierre Thomas est défini de la même manière, toujours N. Jorga, p. 82, et aussi p. 94. La vieillesse réelle était transformée en jeunesse par l'ardeur de la foi et par la volonté d'action.

<sup>39</sup> Philippe de Mézières décrit le silence que les chevaliers devaient garder, cf. N. Jorga, *Philippe de Mézières et la croisade*, cit., p. 88 et A. Hamdy, *Philippe de Mézières and the new Order of Passion*, cit., p. 9.

<sup>40</sup> Dante, *Inferno*, cit., chant II, vv. 3-5 « m'apparecchiava a sostener la guerra / si del cammino e si de la pietate, / che ritarrà la mente che non erra ». Nous voyons ici Dante appareillé en tant que guerrier pour accomplir son voyage.

du pèlerin : le respect de l'office divin<sup>41</sup>, la volonté de secourir et soutenir les autres, la protection de toute science touchant la sorcellerie ou qui soit interdite et enfin l'obéissance et la crainte de Dieu et de son propre souverain.

Les rares fois où il prend la parole, il expose ses idées clairement et de manière efficace, sans ornements, ainsi qu'il convient à une éloquence typiquement chevaleresque où prévaut la fonction persuasive et psychagogique de troubler l'âme de celui qui écoute<sup>42</sup>.

Il accomplit la mission qui lui a été confiée mais en restant en marge, avec discrétion, par rapport aux dames qui l'accompagnent : il pourrait risquer, vu sa position, de tomber dans une posture outreucidante blâmable, que la ferveur de sa foi pourrait facilement favoriser (nous rappelons à ce propos qu'Orgueil personnifié était caractérisé par l'élément du feu sur son chef, ce qui rappelle indirectement la flamme du désir figuré du pèlerin)<sup>43</sup>.

Ainsi, son rôle privilégié et très complexe, car il concrétise l'élan volontaire de la quête, est contrebalancé par son observation souvent silencieuse, sa douleur non pas manifestée mais retenue dans la participation aux autres chagrins rencontrés tout au long du chemin. Sa présence aussi constante que discrète, sa révérence et son humble dévotion ont pour fonction de laisser la place aux discours et actions d'autrui auxquels il est obligé d'assister et auxquels il participe parfois. Dans la démultiplication des instances énonciatives<sup>44</sup> ainsi obtenue (les dames qui suivent le pèlerin, les nombreux personnages rencontrés, enfin le roi), la résurgence de plusieurs voix permet de dresser un scénario politique et eschatologique où la figure du roi occupe une place particulière.

---

<sup>41</sup> Nous savons par sa biographie qu'il était nourri des chroniques de la Terre Sainte et des récits douloureux des pèlerins, et donc il avait une ardente piété qui touchait au mysticisme. Il avait aussi une dévotion spéciale pour la Vierge, cf. N. Jorga, *Philippe de Mézières et la croisade*, cit., p. 29.

<sup>42</sup> Voir O. Linder, « Le chevalier prédicateur : rhétorique de l'idéologie chevaleresque dans le *Roman de Tristan en prose* », dans *Contez me tout, Mélanges de langue et littérature médiévales offerts à Herman Braet*, réunis par C. Bel, P. Dumont et F. Willaert, Louvain, Peeters, 2003, pp. 265-280. Dans le *Songe du Vergier*, la rhétorique du chevalier se caractérise par une clarté mise en évidence. Il organise son discours sans laisser rien d'inexpliqué. Il est capable de citer en latin et se sert surtout de l'écriture sacrée.

<sup>43</sup> La description d'Orgueil énonce: « Et pour ung signe royal et gueredon advenir, la vieille estoit couronnée sur les troys testes d'une couronne de feu, representant proprement la couronne du feu d'enfer pardurable, dont elle sera couronnée par Lucifer », Ph. de Mézières, *Songe*, cit., chap. 45, I<sup>e</sup> livre.

<sup>44</sup> Ch. Marchello-Nizia, « Le songe politique », cit., p. 47.

Le désir incarné par ce pèlerin est par ailleurs proportionnel à la grâce divine, il ne dépasse jamais ses limites: il est propre à la noblesse d'âme de la chevalerie symbolisée par le Saint Esprit, feu se consumant qui d'ordinaire se situe au dessus de la tête<sup>45</sup>.

Si nous observons la galerie des personnages qui peuplent le panorama biographique de Philippe, Ardent Désir peut aussi constituer la transfiguration d'un idéal de lui-même proche d'un certain chevalier visionnaire qui aurait mis en pratique, après quelques années, ce modèle de piété guerrière : Robert le Mennot<sup>46</sup>. M. Liebermann identifie ce Robert le Mennot, dit Robert l'Ermitte, avec le lecteur des œuvres en français ou en latin auprès de Philippe, dans le couvent des Célestins. Grand voyageur, il s'était engagé dans les négociations de paix auprès de différents souverains, en leur racontant ses visions. Il adhéra à l'Ordre de la Passion et se chargea de le faire connaître en Angleterre.

Dès le prologue, la représentation de ce pèlerin-chevalier qui va ou vient de l'Orient est associée à l'image du besant : il le détient, car il dispose du don de la foi, mais il cherche à le faire circuler et à en faire ressortir toutes les significations latentes. Il est à la fois objet de la quête, conçu dans sa forge, et le moyen d'en parler et d'en expliquer sa complexité.

7.2. *Le « bon besant » et la « sainte alchimie » : réseaux métaphoriques pour penser la pluralité du désir*

Le besant est la monnaie d'or orientale de Byzance qui avait certainement dû s'imprimer dans la mémoire de notre auteur<sup>47</sup>: de forme circulaire, il y était souvent empreinte l'image du Christ, de la Vierge ou d'autres saints et il attirait souvent l'attention des étrangers qui l'utilisaient aussi comme bijoux ou comme *memento* religieux gardé au contact de leur propre corps. Dans le *Songe*, le besant est souvent

---

<sup>45</sup> Ph. De Mézières, *Songe*, chap. 110, I<sup>e</sup> livre. Pour le rapprochement du feu intérieur nommé dans le *Timée* et l'âme voir l'introduction à l'édition du livre V du *Policraticus* traduit par Denis Foulechat, *Le Policratique de Jean de Salisbury (1372)*, éd. Critique par C. Brucker, cit., p. 38-39.

<sup>46</sup> M. Lieberman, « Chronologie Gersonienne, IX. Jean Gerson et Philippe de Mézières », *Romania*, 81, 1960, pp. 338-379. Ce chevalier accomplit sa mission en 1393.

<sup>47</sup> Pour sa période en Orient il est nécessaire de consulter le chapitre IV « Premières armes de Philippe. Voyage en Orient et création de l'ordre de la passion » et le chapitre suivant « Mézières en Chypre », dans N. Jorga, *Philippe de Mézières et la croisade*, pp. 63-91.

caractérisé par un « Tau » imprimé, signe du mystère de la passion, puisqu'il se rapproche de la figure d'une croix<sup>48</sup>. Les références anciennes dans la littérature séculière ou dans les chroniques soulignent la fonction de lien emblématique entre pouvoir temporel et spirituel exercé par le don du besant du chevalier à l'Abbaye<sup>49</sup>. Le besant pouvait aussi devenir un objet d'ornement (surtout sur les écus des chevaliers qui participaient à la croisade) et dénoter ainsi une richesse remarquable<sup>50</sup>. Dans le même sens, dans le *Livre de Chevalerie*, Philippe conçoit une monnaie spécifique de l'ordre faite de trois métaux différents : l'un est bien le « besant » qui est d'or et qui porte l'insigne de cette catégorie<sup>51</sup>.

En premier lieu, nous voudrions attirer l'attention sur la définition de « besant » et également d'« alchimie » qui est présentée dans la table des allégories :

« Le besant de l'ame » et la « sainte arquemie » : tels sont les contenus recherchés par Ardent désir et Bonne Esperance lors de leur première quête, ainsi que le cœur de la messagerie que ceux-ci, accompagnées des dames, feront autour des différents royaumes. La sainte arquemie est prinse en figure pour les œuvres vertueuses et bon gouvernement. La faulce et apparant arquemie est prinse en figure pour les faulx arquemistes, qui cuident faire de vieil metal or et argent, et pour les œuvres vicieuses et mauvaiz gouvernement. Le besant de l'ame en l'evvangile est prins en figure pour l'œuvre bonne, faicte par les cinq sens naturelx, par l'entendement et par le franc arbitre de l'homme (*Songe*, prologue, p. 106).

Deux champs métaphoriques ont été choisis par l'auteur, déjà à partir du prologue, l'un dès la parabole des besants et l'autre au cours de sa propre expérience, élevée sur

---

<sup>48</sup> Le « Tau » est la dix-neuvième lettre de l'alphabet grec qui ressemble à une croix, et qui donc conserve un fort signifié. S. François d'Assise en a fait également son objet privilégié. Pour les différentes acceptions, positives et négatives, de la monnaie et son utilisation métaphorique dans la *Comédie* de Dante il est intéressant de lire G. Alonzo, « Numismatica dantesca : la *Commedia* tra maledizione e santificazione della moneta », dans *Stella forte, Studi danteschi* a cura di F. Spera, Napoli, D'Auria editore, 2010, pp. 81-105. Dans l'*Epistre lamentable* il déclare : « Jhesu Crist par son ange volant fait escrire au front de chascun combatant vrai sujet de justice le signe de thau (cf. Ezechiel, 9, 4) », Ph. de Mézières, *Une epistre lamentable et consolatoire*, cit., p. 133. Dans le *Pèlerinage de la vie humaine* de Guillaume de Deguilleville, l'auteur explique en détail la valeur sémantique de ce signe et comment Moïse le marquait sur la tête de pénitents en tant que baptême. Seulement ceux qui l'avaient reçu pouvaient accomplir le pèlerinage, *Pèlerinage de la vie humaine*, vv. 500 et suiv.

<sup>49</sup> Voir K.N. Ciggaar, *Western travellers to Constantinople, the West and Byzantium*, New York, Leiden, Brill, 1996, p. 30.

<sup>50</sup> J. Le Goff, *Le Moyen Âge et l'argent. Essai d'anthropologie historique*, Paris, Perrin, 2010. Au XII<sup>e</sup> siècle le corps de Jésus dans l'Éucharistie pouvait être associé à la monnaie nécessaire pour la salvation. Il s'agit d'une métaphore suggérée par la forme circulaire du corps de Christ.

<sup>51</sup> « Philippe also suggests that the Order should have its own currency. Coins are to be minted of three metals ; the bezant and shekel of gold, the drachma and the sou of silver, and the denier and maille of a third metal which he does not specify. The insignia of the Order are to be shown on these coins in memory of the Passion », A. Hamdy, *La chevalerie de la Passion*, cit., p. 21.



un plan emblématique<sup>52</sup>. Les deux champs ont certains points d'intérêt en commun : la monnaie échangée et surtout forgée, dans le premier cas, et les transformations des substances grâce à l'échange ou à la réaction de caractéristiques des métaux assemblés, dans le deuxième. Dans les deux opérations il est possible de relever une situation de changement d'état, et une valeur conséquente, qui s'ajoute ; valeur économique pour la forge, spirituelle, en s'inspirant du *Besant de Dieu* de Guillaume le clerc de Normandie<sup>53</sup>, et si l'on veut thérapeutique, pour la fusion alchimique. Les deux dépendant du « franc arbitre ». Bien évidemment, il s'agit de champs métaphoriques qui visent à avoir une prise directe sur le lecteur séculier, et dont la *vis* des mots, leur force interne, favorisent l'élaboration d'un problème éthico-gnoséologique : surtout en ce qui concerne le champ de la marchandise et de l'alchimie, discipline fascinante qui devait susciter la curiosité de tout public mais qui était pourtant ignorée des encyclopédies françaises. L'expérience de *trouvement* de cette dernière pouvait en particulier évoquer tout un imaginaire familial, d'abord, aux lecteurs les plus savants, ce qui fait encore mieux comprendre le binarisme de métaphores employées par Philippe de Mézières<sup>54</sup>.

Un métal qui subit une transformation n'acquiert de la valeur que si elle est reconnue : c'est là le point où convergent les images de la forge et de l'action alchimique, les deux se prêtant à une interprétation spirituelle<sup>55</sup>. Nous rappelons à cet égard l'influence qu'eut sur Philippe le *Traité de la monnaie* de Nicole Oresme composé en 1355, dans lequel le prince détient la faculté de modifier la valeur de la monnaie courante, et dont l'altération a des effets sur toute la communauté ; c'est là

---

<sup>52</sup> Nous savons que Philippe de Mézières passa un certain temps en Espagne à côté d'Alphonse XI, roi de Castille, et que pendant cette occasion il se rapprocha de la science de l'alchimie, épisode qu'il regrettera ensuite tout au long de sa vie, voir N. Jorga, *Philippe de Mézières et la croisade*, cit., p. 92 et pp. 68-69.

<sup>53</sup> Voir E. Langlois, *La vie en France au Moyen Âge, de la fin du XII<sup>ème</sup> siècle au milieu du XIV<sup>ème</sup> siècle*, Genève, Slatkine Reprints, 1970, en particulier le chapitre « Le besant de Dieu de Guillaume le clerc de Normandie », pp. 107-127 ; pour l'édition : Guillaume le clerc de Normandie, *Le besant de Dieu*, éd. P. Ruelle, Bruxelles, Editions de l'Université, 1973.

<sup>54</sup> Pour une distinction des différentes acceptions de l'alchimie et pour son usage métaphorique il est utile de consulter J.Cl. Mühlethaler, « Poésie et savoir », dans *Poétiques de la Renaissance*, cit., chap. III, pp. 159-169, p. 165.

<sup>55</sup> G. Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval*, Paris, Les éditions du Cerf, 1999, en particulier p. 325, « La signification spirituelle des réalités («res») ». Pour le besant en or et l'ambivalence de ce métal précieux il est utile de consulter J. Batany, « Quelques avatars de l'or dans l'exégèse et la parénèse », dans *L'or au Moyen Âge (monnaie, métal, objets, symbole)*, Aix en Provence, (*Senefiance* 12), CUERMA, 1983, pp. 41-54.

que l'on trouve le réseau conceptuel du besant qui est marqué par un signe de vérité, qui correspond, enfin, à l'image estampée du roi<sup>56</sup>.

Le bon besant, ainsi que la *sainte arquemie*, est, sur le plan moral, la vertu qu'il est nécessaire de faire fructifier et donc l'usage méritoire qui en dérive. Elle amène, par extension, à la « pardurable vie », à la joie pleine, elle aussi « pardurable »<sup>57</sup>. D'après une conception aristotélicienne, c'est dans la pratique de la vertu, et dans la conscience de celle-ci, qu'il est possible d'atteindre le bonheur. Objet moral de cette quête, qui peut se décliner en différentes concrétisations, il ne peut pas, néanmoins, être assuré par le seul couple d'Ardent Desir et de sa sœur, qui n'osent pas s'aventurer dans une mission divine sans les garants nécessaires. C'est pour cela que les dames divines Amoureuse, Allegresse, Bonne Adventure et Reine Vérité seront les accompagnatrices idéales d'une ambassade qui établit, dès le début, son caractère essentiellement verbal (car le contrôle du bon besant ou de la sainte alchimie métaphorise en réalité la mise en place d'un examen discursif aux différents personnages rencontrés). Accomplir ce voyage annoncé par Providence signifie, avant tout, instaurer un espace de communication où une œuvre de persuasion peut être mise en place. Cette dernière peut être vouée à l'échec ou bien être menée à bonne fin, entraînant l'acquisition d'un savoir.

L'alchimie et l'action de forger le besant dans sa perfection circulaire, dans la pureté de l'or et l'exactitude de l'image imprimée, répondent à une exigence expressive très complexe et variée : la pluralité des objets d'un désir transitif y est toute contenue. Richesse spirituelle, dérivée du don de la foi, salvation éternelle et bonheur infini, avec leur contraires respectifs (dans le cas du « faux besant apparent »), telles sont les valeurs qui peuvent être représentées soit par une pièce de métal parfait soit

<sup>56</sup> Cf. D. Delogu, « How to become le 'roy de frans' : the performance of kingship in Philippe de Mézières's le *Songe du vieil pelerin* », dans *Philippe de Mézières and his Age*, cit., en particulier pp. 147-164, p. 172.

<sup>57</sup> « tous biens habunderont, guesres et mortalitez cesseront et partout sera courre bonne monnoye. Et partout de grant joye on crierà Mont Joye », Ph. de Mézières, *Songe*, prologue, p. 93, « besans des dames, par laquelle alkemie on peut venir a pardurable vie », Ph. De Mézières, *Songe*, prologue, p. 96. L'auteur parle de « joye pardurable » surtout dans le *Testament*, cf. A. Guillemain, « Le testament de Philippe de Mézières (1392) », dans *Mélanges de littérature du Moyen Age au XX<sup>e</sup> siècle offerts à Jeanne Lods*, t. 1, Paris, École normale supérieure des jeunes filles, 1978, pp. 299-322, p. 305. Lorsque Dante est examiné sur la foi, au Paradis, la métaphore de la monnaie est amplement utilisée « *Così spirò di quello amore acceso, | indi soggiunse : "Assai bene è trascorsa, | d'esta moneta già la lega e 'l peso : | ma dimmi se tu l'hai ne la tua borsa". | Ond'io: "Sì, ho, sì lucida e sì tonda, | che nel suo conio nulla mi s'inforsa"* », Dante, *Paradis*, cit., Chant XXIV, vv. 84-87. Elle représente la foi acquise comme don à garder précieusement.

par la pierre précieuse obtenue. Sur le plan métalittéraire, l'alchimie ainsi que l'action de la bonne forge et de la monnaie bien formée qui en dérive sont aussi le symbole d'une écriture morale, de la maîtrise d'une parole de vérité destinée au prince que le pèlerin acquiert progressivement tout au long de la quête<sup>58</sup>. Par analogie, le forgeron et l'alchimiste constituent aussi des modèles de réflexion pour l'auteur du *Songe*, habile dans un *ars* qui essaye d'imiter Nature : il s'agit d'une figuration qui reste dans les marges du texte mais qui nourrit tout de même un paradigme pour penser la création littéraire. Si le savoir technique de la forge et l'érudition de la science alchimique sont plutôt des prérogatives du clerc, Ardent Désir, chevalier savant, est plutôt le marchand (expert en « marchandise et forger fins besans ») destiné à échanger et faire circuler la marchandise, besants ou pierres précieuses. Doué d'une humilité louable et mesurée<sup>59</sup>, il écoute sa volonté ardente et obéit en même temps au vouloir de Providence et des dames divines qui l'accompagnent. Il se situe du côté de l'action, sans pour autant s'éloigner trop de la formulation de la pensée, de sa théorisation et de sa mise en écriture, car il rappelle, dans ses prises de parole sporadiques, l'esprit profondément réflexif de l'auteur qu'il représente. Le besant, alors, opère doublement sur le plan métaphorique du langage : ainsi que dans un voyage des marchands il est échangé, contrôlé et donc commercialisé, tandis que, par extension, il peut représenter l'œuvre soignée et accomplie du Vieil Pèlerin, le talent qui prend forme et qui renferme une valeur reconnaissable.

En tant qu'« effets des vertus divines, naturelles et morales »<sup>60</sup> il représente un gage qui, dans sa rondeur parfaite (ou imparfaite) et dans sa lumière, symbolise la détermination et le résultat des liens construits avec ceux que l'on rencontre : étrangers, personnages connus, le souverain mais aussi, soi-même. Si le pèlerin dispose des besants en tant que dons qu'il a reçus par Dieu (comme il le déclare dans le prologue) et, si, également, les dames possèdent leurs bons besants, il s'agit alors de trouver ceux qui détiennent des monnaies semblables, correspondantes, afin de les multiplier. Le rêve du marchand en effet correspond au rêve d'une bonne relation authentique et pure,

---

<sup>58</sup> Le besant est aussi l'image de l'âme qui porte imprimée la marque de Dieu, comme la monnaie porte l'image du souverain.

<sup>59</sup> En revanche, le pèlerin, figure de l'auteur, se caractérise souvent par une humilité très marquée, dans les autres œuvres, où il prend presque plaisir à se dénigrer.

<sup>60</sup> En tant que « effets de vertus divines, morales et naturelles » il se peut entendre les vertus théologiques et cardinales, Ph. De Mézières, *Songe*, cit., prologue, p. 107.

où le besant peut être forgé, échangé ou diffusé et garder constamment et avec certitude sa valeur.

## 8. Parcours de sens d'un voyage *en esperit*

Après avoir éclairé la position initiale du pèlerin et la prégnance sémantique du besant, il nous faut examiner la typologie du voyage à laquelle appartient la mission annoncée dans le prologue par Providence et en dévoiler le mécanisme de fonctionnement. Si en vertu de l'étape finale, lors de l'apothéose du souverain et de l'enseignement qui lui est offert par Reine Vérité sous forme d'échiquier, cette œuvre a été classée le plus souvent en tant que *Songe* politique, nous voudrions attirer l'attention de la même manière sur les deux premiers livres et donc sur les modalités narratives et expressives qui, là, caractérisent la quête d'Ardent Désir. Le projet d'édification, en effet, ne renonce pas à un plaisir littéraire qui est pourtant toujours légitimé et canalisé par l'auteur.

Ce songe peut se situer entre deux traditions bien établies : les voyages réels (en langue latine) dans l'au-delà d'une âme séparée provisoirement de son corps, par une extase ou une mort apparente, tandis que le narrateur n'est pas le héros de l'histoire<sup>61</sup>. D'autre part, nous pensons aux voyages en langue française, récit d'un songe où le narrateur qui est le rêveur, est le héros de l'histoire ; le crédit est suspendu à sa parole. Dans le *Songe du Vieil Pelerin* la narration hétérodiégétique, où le narrateur prend ses distances par rapport au pèlerin (dont l'âme seule se déplace), devient parfois homodiégétique, en particulier dans les parties encyclopédiques où le

---

<sup>61</sup> Sur une définition plus précise des typologies des voyages voir P.-Y. Badel, Compte rendu à « F. Pomel, Les voyages de l'au-delà et l'essor de l'allégorie au XIV<sup>e</sup> siècle », *Romania*, 121, 2003, pp. 557-565. Le voyage du *Songe* s'apparente aux voyages de la latinité tardive par l'âme qui se détache, par la vision finale du haut, par l'utilisation du verbe « examinare » (utilisé largement par Bède) qui désigne l'épreuve du feu qui atteste l'innocence de la personne, cf. C. Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà, d'après la littérature latine (V-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Rome, École française de Rome, 1994. p. 244 ; par la maladie qui provoque une vision et parfois le détachement de l'âme il est intéressant de consulter M. Cavagna, « La maladie dans les récits visionnaires médiévaux », dans *La maladie et la mort*, publié par D. Buschinger, *Médiévales*, 30, 2004, pp. 36-45. Pour la différence entre « songe » et « vision » voir le volume fondamental de P.-Y. Badel, *Le Roman de la Rose au XIV<sup>e</sup> siècle : étude de la réception de l'œuvre*, Genève, Droz, 1980. La vision se caractérise par l'existence d'un modèle latin, le passage explicite de la réalité aux merveilles et concerne surtout des secrets de l'au-delà ; le songe, au contraire, n'a pas de modèle latin, ni de passage explicite, mais se caractérise par l'invention d'une fiction et sens moral plutôt qu'anagogique et concerne les enseignements de ce monde. Le songe se situe dans cette dernière catégorie tout en conservant certains éléments de la vision, cf. le chapitre VII « Songes et apparitions », pp. 331-409.

« je » de l'auteur-protagoniste est alors source de garantie. Le voyage en esprit se déroule dans certains lieux qui rappellent clairement des scénarios de l'au-delà : de la Haute Montagne en Orient au tout début de l'itinéraire, au mont Sinaï perçu en tant qu'espace paradisiaque, en passant par les lieux schismatiques, Rome et Avignon, villes infernales où le motif des combats des vices et vertus, dans ces cas verbaux, relève d'un certain intérêt (voir schéma 3). Par ces éléments, le *Songe* s'apparente aux voyages de la latinité tardive, en partageant tout de même les traits distinctifs de la vision allégorique des XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles<sup>62</sup>.

Il mélange chronotopes appartenant à la religion (églises, reliquaires, lieu marqué par un miracle<sup>63</sup>) et chronotopes relevant de la politique (cour, parlements, consistoires) : la quête, inaugurée dans une église et conçue en tant qu'enseignement final au roi, prévoit l'union idéale du pouvoir spirituel et séculier, se terminant dans le parlement de Paris et précisément à la cour.

Le temps de l'histoire se construit sur une stratification du passé qui sert de toile de fond à la recherche qui se déroule « en cheminant ou en volant » (*Songe*, chap 1, I<sup>e</sup> livre). Le temps du récit rêvé, qui n'est pas précisé, se nourrit, alternativement, d'un âge d'or à jamais perdu (temps biblique et de la *laudatio temporis acti*) auquel il fait référence et d'un temps du passé récent<sup>64</sup>. Ce dernier bouillonne en arrière plan lors de chaque rencontre du cortège des dames et du pèlerin avec ceux qu'ils trouvent dans leur itinéraire : souvent ces rencontres sont l'occasion pour le rappel, bref ou amplifié, des méfaits politiques qui se sont accomplis mais dont il est encore possible de percevoir l'influence malheureuse.

La représentation figurale des différentes étapes diégétiques suggère, de plus, une projection dans le futur, réalisation d'un rêve qui dans la précision de ses détails semble s'incarner dans une réalité effective<sup>65</sup>. Ainsi, l'annonciation initiale de Providence au pèlerin, sa montée à la Haute Montagne pour se présenter devant les

<sup>62</sup> Cf. P.-Y., Badel, *Compte rendu de F. Pomel*, cit.

<sup>63</sup> Par exemple l'Inde et le passage de saint Thomas l'« Apôtre », l'« Egypte profonde » avec « saint Hierosime, glorieux docteur », I livre, chap. 13, p. 231, ou encore saint Mathieu l'« apôtre en Etyopie », *Songe*, cit., chap. 14, I<sup>e</sup> livre.

<sup>64</sup> Le rappel par le narrateur ou par Reine Vérité des faits historiques récents, des dernières décennies, est fréquent. Pour donner quelques exemples : l'ordre de la chevalerie en Prusse, le meurtre de Cangrande della Scala à Vérone, encore les décrets législatifs de Venise.

<sup>65</sup> En effet, les différentes rencontres semblent parfois des simulacres de la rencontre finale avec le roi, sorte de vision dans la vision.

dames divines, préfigure la rencontre sacrée finale du roi devant Reine Vérité et le reste du cortège, et son sens tropologique : également cette dernière, dans le cadre d'un projet providentiel appuyé sur le franc arbitre du roi et du bon « français » (qui utilise bien alors sa liberté de choix) paraît prémonitoire d'un futur proche riche d'espoir.

Une relation temporelle de continuité s'instaure alors en sourdine entre ce temps de l'histoire et celui du *Pèlerinage du pauvre pèlerin*, évoqué dans le prologue : l'auteur utilise toujours le temps présent quand il expose son œuvre de 'description', non pas le passé proche. De plus, il justifie le lien entre les deux car le *Pèlerinage* contient le « fondement de l'arquemie figuree » en fonction du changement futur du souverain et du royaume, dont les verbes au temps futur : entre le présent didactique de « plusieurs doctrines et exemples appartenans a la foy et vraye chevalerie » et la réformation morale et spirituelle opérée par le souverain, à laquelle l'auteur aspire, se situe le *Songe*, instrument précieux pour se rapprocher dans ce futur souhaité. Entre-temps, Charles VI a atteint sa majorité et s'engage dans sa tâche politique:

Pource que le fondement et principe de la nouvelle arquemie figuree pour forger bons besans et cognoistre faulx monnoye sont plainement descrips ou Pelerinage du Pauvre Pelerin, et la marchandise aussi pour laquelle le Blanc Faucon deviendra marchant et prandra ladicte marchandise a usure, et par la bonte de Dieu a ses subgez la prestera a usure meritoire, voire en aprenant per le moyen de la sainte arquemie comme vraye marchant pour bien multiplier le besant, d'avoir premierement la foy accompagnee des œuvres de verite en bouche, pour estre repute veritable en faisant la marchandise, c'est assavoir exercant son gouvernement et vivre justement ; et pource aussi que ou dit Pelerinage du Pauvre Pelerin a plusieurs doctrines et exemples appartenans a la foy et vraye chevalerie et a tout bon pelerin qui sont fort necessaires au Blanc Faucon (*Songe*, prologue, p. 99)

Cette longue reprise de l'œuvre précédente du début est aussi légitimée par l'élaboration d'un cadre chronologique, eschatologique et terrien, à partir duquel ce « solennel voyage » va se dérouler, en tant que sa continuation ou commentaire. Les « journées »<sup>66</sup> dans lesquelles était divisée cette première œuvre sont converties en trois livres, chacun désignant un lieu différent : les royaumes étrangers, le parlement de Paris, le mont Sinaï. Le pèlerinage change en songe, et souligne ainsi davantage sa composante intellectuelle et statique, mais préserve le traitement temporel avec le décalage entre passés pluriels / présent flou, en ajoutant à cette configuration binaire un regard vers le futur. Le présent performatif de la rencontre finale (lorsque Reine

---

<sup>66</sup> « IX journées principales du grant pelerinage des sauvez et des dampnez, neuf autres journées singulieres des chevaliers preux », *Songe*, cit., prologue, p. 85.

Vérité parle) et de l'apothéose du roi ainsi que le présent didactique du *speculum* renfermé dans l'échiquier fonctionnent en tant que prémonitions d'une nouvelle mission, cette fois réelle, que la mise en attente de l'auteur, dans l'épilogue, suggère comme proche<sup>67</sup>.

En ce qui concerne les personnages impliqués dans cette aventure, nous pouvons faire la distinction entre les personnages qui sont de simples signes intellectuels, emblèmes d'une condition décrite par leur appartenance à une catégorie (ainsi que le groupe de peuples), et les personnages individuels, dans la plénitude de leur individualité et exclusivité (qui prennent la parole devant le cortège). Ils forment un apparat actantiel offert par le scénario politique et religieux, à l'intérieur et à l'extérieur du royaume français, ainsi que par la tradition homilétique et scolastique.

Or, nous voudrions illustrer, dans une vue d'ensemble, mais sans jamais se détacher du donné textuel, certains parcours de sens qui donnent forme au voyage du pèlerin et qui en justifient ses itinéraires ; nous utilisons ce mot au pluriel parce que le déplacement du pèlerin peut donner lieu à un discours exégétique sur plusieurs niveaux.

Au premier abord, la distance entre deux personnages et la tension qui en résulte pour la résoudre. L'effort du long voyage est le moyen privilégié pour construire un rapport à la valeur palingénésique entre le pèlerin guide et le roi de la fin. Bien évidemment le moment d'apogée final est le couronnement et la mise en acte d'un lien toujours présent à l'esprit pendant le déplacement précédent du cortège : tout comme le chevalier s'engageait dans sa quête pour une dame idéalisée, Ardent Désir, pèlerin à l'allure chevaleresque et guide d'un majestueux groupe de dames, cherche son roi divinisé, en s'élevant tout d'abord à son tour.

Cette aventure *sui generis* prend alors son rythme en vertu d'une suite de rencontres en tant qu'éléments syntagmatiques qui présente des caractéristiques récurrentes. La syntaxe ainsi obtenue nous illustre un modèle cosmologique sous-jacent de type providentiel, dans une position antithétique par rapport au modèle « bestourné » géré par Fortune.

---

<sup>67</sup> La mise en attente du pèlerin par rapport aux résultats de son songe est représentée par la reprise de la prière à la Vierge et de la récapitulation cette fois du rêve qu'il vient d'accomplir : « lors le Vieil Pelerin se mist en oroison et devotement a son pouoir recommanda a Dieu et a la tresdoulce Vierge Marie le jeune Moyse et tout son gouvernement, la paix du royaume de Gaule, l'union de l'eglise, et tous ses seigneurs et amis, et les trespassez et les vifz », *Songe*, chap. 321, III<sup>e</sup> livre.

En troisième lieu, nous voyons l'action se nourrir, dans son déroulement, d'un schéma de pensée savante qui l'oriente et l'explique en même temps. À ce propos, le *Songe* révèle une claire structure de la pensée boétienne. Elle peut être cernée dans la progression vers un centre inaccessible aux communs des mortels, symbolisée par l'image finale du livre qui se fait (les « tables du cœur » dans lesquelles les nouvelles règles sont greffées, création d'un nouveau code contenu dans un livre, variante de la coupe du Graal). La quête du bon besant devient la quête du bonheur véritable, qui passe, par conséquent, par l'analyse des autres types de bonheur, clairement « fallaces ». La recherche intellectuelle et le rapport maître-Philosophie et disciple assument différentes devises dans la mémoire de l'auteur, en faisant ressortir une sémantique néoplatonicienne bien enracinée<sup>68</sup>.

Par conséquent, pour rejoindre le bonheur, entendu aristotéliquement comme état de vertus, il est nécessaire d'aimer : or, l'amour représente pour l'auteur un concept et un sentiment qui envahissent ses œuvres, ses gestes, l'imaginaire de sa vie. À partir de la vision de lieux sacrés, accomplie dans son jeune âge, Philippe saisit la force de l'amour de Dieu en toute partie de la réalité, « mystère » qu'il essaye de promouvoir et d'étudier<sup>69</sup>. Un amour non pas, donc, dans le sens courtois, qui peut mener à la tromperie, mais en tant qu'action qui a pour origine un désir légitime. Dans le prologue<sup>70</sup> Philippe met en évidence cette force comme cause de toute entreprise noble, si nous remarquons la dévotion pour le souverain, type d'amour raffiné et presque parfait parmi les autres plus abstraits, comme source de tout bien et moteur du récit. Les forces antithétiques qui s'opposent à lui déterminent enfin les épreuves à affronter. L'amour du chevalier qui entreprend une aventure et l'amour du clerc pour

---

<sup>68</sup> La scène de maître et disciple peut être cernée dans des différentes scènes du *Songe*: Providence et le pèlerin, Ardent Désir et Vérité, cette dernière et le roi. Nous remarquons à ce propos la position symétrique de l'accueil du pèlerin et du souverain.

<sup>69</sup> Nous rappelons qu'après avoir visité les lieux saints Philippe de Mézières déclare avoir eu des visions dues à son enthousiasme mystique : à Famagouste la croix du bon larron lui apparut dans l'air et une voix lui annonçait sa mission, cf. N. Jorga, *Philippe de Mézières et la croisade*, cit., p. 30 et p. 81.

<sup>70</sup> « ledit Pauvre Pelerin de lui se estoit esloigne, voire pour une dame, gracieuse maistresse de la sainte arquemie, Solitude appelle, qu'il avoit prinse et espousee, de laquelle par la bonte de Dieu il apprenoit a forger et a multiplier petit a petit son besant; et ainsi occupe et absent du Blanc Faucon, ne le pourroit prester a usure: si se appensa meu d'ardant amoiru que ce qu'il ne pourroit faire par lui mesmes en personne qu'il le feroit par autrui, c'est assavoir par son grant seigneur et amy le Gracieux Fourestier », Ph. de Mézières, *Songe*, cit., p. 86. Bien que loin du souverain, le pèlerin vise à lui transmettre le fruit de son amour (le livre) à travers un de ses conseillers, Bureau de la Rivière.



la connaissance se conjoignent dans la quête, en laissant entrevoir l'idéal utopique d'union entre paix et charité, entre justice et vérité, qui triomphe à la fin.

La disposition, art d'agencer les matériaux, concourt, dans le *Songe* à une idée d'harmonie. Dans le prologue, par le détour d'une citation de l'*Ecclésiaste*, l'auteur soulignait l'importance de l'« espece et le nombre »<sup>71</sup> appliqués aux contenus déjà trouvés et utilisés auparavant. Par conséquent, l'ordonnance du monde voulu par Dieu, selon le verset extrait de Salomon « tu as tout dispose avec mesure, nombre et poids »<sup>72</sup>, se reflète sur le plan ordonnant le récit que nous allons étudier.

### 8.1. *Le couple fondateur: le pèlerin et le roi*

Nous pourrions affirmer qu'à la base de la vision, objet du *Songe du Vieil Pelerin*, réside un couple de fondation dont la relation complexe et très articulée sous-tend la ligne narrative mais aussi la construction de l'œuvre en question. Si l'activité onirique, de caractère prémonitoire, était originellement un privilège de la personne royale ou d'une personne de son entourage<sup>73</sup>, l'auteur du *Songe*, rêveur, arrive dans ce cas à motiver la figure du souverain non seulement en tant que dédicataire, mais aussi en tant que personnage principal doté de rôles multiples, à l'intérieur du rêve.

Le pèlerin, transfiguré en Ardent Désir, et le souverain, le « Blanc Faucon au bec et piez dorez », allégorie animale du roi, constituent le point de départ et le point d'arrivée de cette longue ambassade. Ils sont les pôles de tensions du parcours narré : en dehors de ces deux pôles, dans le prologue et dans l'épilogue, le pèlerin est marqué par une condition de solitude. Seul avec ses pensées, dans un état d'inquiétude morale et intellectuelle, il est toujours représenté dans sa posture réflexive. Au début il récapitule son œuvre précédente, à la fin il parcourt de nouveau son voyage pour mieux s'en souvenir. Dans les deux cas, le pèlerin représente un modèle consolateur<sup>74</sup>, car le désespoir qui l'accable dans la récapitulation provoque cependant une réaction, par le biais de la double intervention de Providence Divine (dans le prologue et dans

<sup>71</sup> Ph. De Mézières *Songe*, cit., pp. 100-101.

<sup>72</sup> Verset extrait de la Sagesse de Salomon (XI, 20) « tu as tout disposé avec mesure, nombre et poids ».

<sup>73</sup> Nous renvoyons encore à l'article fondamental de Ch. Marchello-Nizia, « Entre l'histoire et la poétique : le songe politique », cit., pp. 39-53 qui traite de différentes œuvres de la même période.

<sup>74</sup> Pour le mouvement circulaire lié au modèle consolatoire voir A. Tarnowski, « The Consolation of Writing Allegory : Philippe de Mézière's *Songe du Vieil Pelerin* », dans *Philippe de Mézières and his Age*, cit., pp. 237-254.

l'épilogue) : vision et voyage au début (et donc rédaction d'une nouvelle œuvre), mise en pratique et élaboration de la « nouvelle doctrine » et, enfin, compréhension de sa valeur future.

La solitude du pèlerin dans les seuils (le prologue et l'épilogue) est donc emblématique en tant que *status* idéal et fécond pour l'élaboration d'une nouvelle pensée, pour l'analyse de l'intériorité et de son rapport avec le malheur général. Elle est aussi une solitude où une autre figure joue *in absentia* : la figure du souverain. L'individualité renferme, en creux, l'idée de couple, dont elle se nourrit et à travers laquelle elle se définit de façon plus précise, ainsi que l'image de la triade, nombre parfait auquel le couple aspire quand il est inséré dans la trame narrative. De fait, le pèlerin vise à rejoindre le jeune souverain, qui demeure constamment « en esprit » dans toutes les différentes étapes du voyage, derrière les souverains étrangers ou les chefs spirituels des groupes rencontrés. Lorsque sa présence est manifeste, à la cour de Paris, enfin, c'est le pèlerin qui reste dans l'ombre et disparaît : aucun signe textuel ne marque sa présence car tout est confié au narrateur devant la sacralisation du roi. Par ailleurs, ce couple qui joue sur l'alternance *praesentia/absentia*, trouve son expression dans la triade qui le comprend et vers laquelle il tend : au début grâce à la figure de Providence<sup>75</sup>, qui permet à Ardent Désir de conclure sa mission (Ardent Désir, Providence et le roi, *in absentia*), enfin la Reine Vérité, qui fonctionne en tant qu'intermédiaire / substitut du pèlerin même à la fin du voyage (le roi, Reine Vérité et Ardent Désir, *in absentia*) : ce dernier disparaît aussi de l'enluminure qui illustre cette scène finale (BnF fr. 22542). Il s'agit dans le deux cas des rencontres à deux (où un personnage appartient toujours au merveilleux chrétien) dans lesquelles nous percevons la présence spirituelle d'une troisième composante qui contribue à renforcer le sens de ces deux annonces : si Providence fait souvent référence au rôle final du roi, la disparition d'Ardent Désir à la fin est comblée par d'autres indices qui

---

<sup>75</sup> Dans le prologue, lorsqu'Ardent désir s'adresse pour la première fois à Providence divine, il insiste sur l'image de la Trinité « Madame de la divine providence et nouvelle et gracieuse pratique pour la reformation de l'umayne generation, par vous a moy doucement revelee, en la personne de tous ceulx qui desirent a forgier bons besans, et ont en abhominacion l'apparence et faulce arquemie, je regratie en vous la glorieuse Trinite, troys personnes divines, equales, en gloire et en puissance ; ung Dieu tout puissant, tout saige et tout bon, et troys personnes manant a verite », Ph. De Mézières, *Songe*, cit. p. 94. Ce modèle de la Trinité est particulièrement important pour la rencontre finale.

indiquent la persistance de sa figure et que nous étudierons dans un paragraphe spécifique.

Déjà dans le prologue, il est possible de cerner les éléments distinctifs de leur relation. Le lien qui unit ces deux personnages, sur le plan de la fiction mais aussi de la réalité, peut être compris d'après trois sens principaux : rapport de subordination entre le souverain et les conseillers ou l'aumônier<sup>76</sup>, lien de maître à disciple, mais aussi lien d'affection et d'amitié<sup>77</sup>. Ce lien fonctionne bien évidemment à l'extérieur et à l'intérieur du texte.

Le roi, dans sa fragilité et sa faiblesse, a besoin d'être protégé, il est dans une situation de dépendance :

Affin aussi que le Blanc Faucon Pelerin au bec et piez dorez, qui au temps advenir par la bonte de Dieu doit faire maint beau vol, ayt vraye cognoissance des faulx et fins besans qui se forgent par tout le monde, et souverainement ou royaume de Gaule qui lui touche (*Songe*, prologue, p. 101).

En même temps il est doué d'une autorité qui le place sur le même plan que l'Église et l'Université, les trois réunis pouvant assumer le rôle de lecteurs correcteurs du *Songe*. Charles VI est donc dans une position autoritaire à consolider, face à laquelle se pose notre auteur. Nous voyons cette relation se dessiner à l'ombre de la relation entre Philippe et Charles V. Un *explicit* du manuscrit BnF Nouv. Acq. Fr. 25164, que nous transcrivons ici, illustre bien ce rapport privilégié :

Cy fine le livre appellé le Songe du Vieil Pelerin adreçant au blanc faulcon aient bec et piez dorez, laquelle livre a compose environ l'an iii iiii et xvii ung tressaige et catholicque chevalier chanssellier de Chipre nomme sire Phelippe de Maisieres, lequel premierement servit pape Gregoire IX et depuis l'appella a son service Charles roy de France de son nom V, auquel pour la grant prudence et proudommie qu'il avoit en lui commisit plus que a autre le gouvernement de son royaume (...) se retraist en ladictie maison en laquelle il a demoure avec lesdits religieux par l'espace de XXV ans ou environ jusques a la mort sans jamais en vouloir partir, mais pour sa grande prudence et prodommie ledit roy souvent le venoit veoir et estoit seul avec luy troys ou quatre heures pour consulter les affaires de son royaume et de son peuple (...) il meisme venoit en personne vers ledit

---

<sup>76</sup> Dans la table des matières, en effet, Bonne Esperance représente aussi l'aumônier, figure toujours liée à un discours métaphorique spirituel et financier « Bonne Esperance, suer d'Ardent Desir, ou proces dudit eschequier et par tout, est prins en figure pour tresoriere secreta des joyaulx de jeune Moyses, affin qu'elle lui doye souvent presenter quant il sera temps lesdiz joyaulx, c'est assavoir les vertuz de la riche besant de sa forge », Ph. de Mézières, *Songe*, cit., p. 113.

<sup>77</sup> Pour la définition du lien d'amitié nous renvoyons à Jacques Legrand qui cite à son tour l'*Ethique* d'Aristote au livre IX, dont le concept bien s'adapte à l'idée de notre auteur « Amystié requiert semblance et aucunemen egualté entre ceulx qui se doivent aimer », Jacques Legrand, *Archilogie Sophie ; Livre de bonnes meurs*, édition critique par E. Beltrand, Genève, Paris, Slaktine, 1986, p. 311, chap. IV.

chevalier en sondit logis des celestins pour mieulx conferer sa matiere avecques lui, et quant ledit roy estoit fort loing de Paris il envoyet ses affaires par escript audit chevalier<sup>78</sup>.

Profonde affection, union sincère, affinité des vues, tels sont les accents qui émergent dès la description de ce rapport exclusif dont les bénéfices devaient se répercuter sur le reste de la société. Modèle de couple idéal que le pèlerin voudrait recréer mais surtout renforcer et compléter, il devient en même temps une triade parfaite d'affinités électives (Charles V-Philippe-Charles VI) à l'intérieur de laquelle Philippe aime se penser<sup>79</sup>. C'est le projet conçu par le roi sage Charles V, et demeuré inabouti, à savoir l'assemblée utopique avec les autorités de tous les royaumes chrétiens pour travailler à l'unité de la foi, que l'auteur vise à mettre en acte par le biais du jeune Charles VI. Rêve royal universel que le pèlerin relit et réinterprète dans le cadre de ce *Songe* et qu'il essaye d'instiller dans la *forma mentis* du nouveau roi.

Le rapport avec Charles VI peut devenir une sorte de parenté acquise qui, toutefois, ne néglige jamais le statut représentatif du roi. Le pèlerin se pose en tant que figure paternelle qui souhaite apprendre au Blanc Faucon comment voler, précepteur qui se sert d'une dimension didactique à la fois sévère et aimable. Le couple roi-pèlerin peut donc être lu selon une conception publique ou privée. Le souverain, en effet, ne représente pas seulement une figure autoritaire, douée d'un pouvoir bien étendu, avec ses faiblesses et ses défauts, mais aussi, en tant que tête d'un corps qu'est le royaume, une multitude de sujets<sup>80</sup>. Dans sa condition, parfois, la frontière entre dimension

<sup>78</sup> Même dans le préambule explicatif du manuscrit BnF fr. 22542 le copiste souligne l'intérêt de Philippe de Mézières pour le gouvernement du roi et son angoisse pour tous les problèmes rencontrés : « Pour conclusion doncques de ceste ystoire trypartie qui appartient toute au roy et a son royaume, est assavoir que cestui noble docteur declaire a groz et a menu tout le gouvernement du roy et de son royaume et toutes les tribulacions, amertumes, angoisses et pauvreté qu'il souffre tous les jours par default de bon gouvernement », Ph. Contamine, *Un préambule explicatif*, cit., p. 1921.

<sup>79</sup> Dans le prologue l'auteur met en évidence la continuation de son œuvre d'instruction en tant que maître « cestui Faucon Blanc au bec et piez dorez oudit Pelerinage du Pauvre Pelerin aucunefoiz est appelle le Beau Jeune Cerf Volant, filz du Grait Maistre des Eauues et des Forestz, et autresfoiz filz du Seigneur du Grant Parc des Blanches Fleurs Dorees. Et pource que le Pauvre Pelerin, jadis faulconner tel ou quel du Blanc Faucon, jeune pelerin au bec et piez dorez, depuis ung temps, c'est assavoir depuis que le vieil tressaige faucon, père du Blanc Faucon, avoit laisse a voler, ledit Pauvre Pelerin de lui se estoit esloigne, voire pour une dame, gracieuse maistrresse de la sainte arquemie, Solitude appelle », Ph. de Mézières, *Songe*, cit., p. 86.

<sup>80</sup> La conception organiciste a son origine dans l'épître de S. Paul aux Ephésiens (1-22, 23) et aux Galates (1, 18-24), dont le Christ est le chef d'un corps qui est l'Église : ensuite cette métaphore sera appliquée pour le roi et le corpus de l'État. Cette conception très diffusée (que l'on songe au *Policraticus*) trouvait apparemment son origine dans une lettre de Plutarque adressée à Trajan, voir M. Senellart, *Les arts de gouverner : du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 137. Cette pensée est expliquée plus diffusément dans l'introduction du livre V du *Policratique*, Denis Foulechat, *Policratique*, cit., p. 32.

publique et privée peut être brouillée, et, en même temps, il peut se vanter d'une double nature humaine et divine, car sa position privilégiée constitue une élection par Dieu, au-delà du critère d'héritage naturel.

Si Ardent Désir se situe du côté du savoir, et également du vouloir<sup>81</sup> (mais du vouloir en tant que faculté de choix et de décision, qui n'inclut pas l'exécution), son pèlerinage ne peut pas trouver un accomplissement, c'est-à-dire que sa mission ne peut aboutir à une pratique effective, si elle ne rejoint pas la position du pouvoir<sup>82</sup>. C'est le siège du roi, par conséquent, qui représente l'union du savoir et du pouvoir en tant que transfert des valeurs : lui seul peut incarner pleinement l'application d'une « messagerie » reçue, dont il fait entièrement partie. Ainsi, le rapport mutuel entre pèlerin et souverain s'explique par le fait que le savoir accumulé par Ardent Désir et garanti par les reines qui l'accompagnent, ainsi que son vouloir ardent de « reformation du monde », ne peuvent rien sans la vision finale de l'apothéose du roi. Cette dernière justifie et donne sens à tout le parcours effectué et à leur relation conjonctive. Par ailleurs, le pouvoir qui caractérise la figure royale, pouvoir temporel mais qui côtoie le pouvoir spirituel<sup>83</sup>, s'il n'est pas conduit par le juste savoir, par la droite volonté qui inspire le pèlerin et la venue de Reine Vérité et de ses compagnes, risque de se vider et de se transformer en une pure condition formelle, ou, pis encore, de dégénérer dans la figure redoutable du tyran.

Revenons, toutefois, à la constitution de ce modèle de conjonction au seuil et dans le récit et à sa dynamique relationnelle.

Le couple fondateur du roi et du pèlerin (le premier in *absentia* pour les deux premières parties du voyage), avec ses enjeux, informe en sourdine le pèlerinage entier et le transforme, enfin, en un traité en action ; il est, non pas miroir du prince traditionnel, mais il est plutôt le rêve d'une relation particulière et emblématique qui contient toutes les autres et cherche aussi à les illustrer, relation fondée sur une vérité écrite, prononcée et personnifiée par la Reine qui endoctrine le roi.

---

<sup>81</sup> Cf. F. Ferrucci, *Il poema del desiderio: poetica e passione in Dante*, Milano, Leonardo, 1990, cit., p. 14. À ce propos le feu est le symbole de la passion et également de la volonté sacrificielle.

<sup>82</sup> Voir « Le savoir et le croire : un seul univers cognitif » dans A.J. Greimas, *Du sens ii. Essais sémiotiques*, Paris, Seuil, 1983, pp. 115-133.

<sup>83</sup> Dans le *Songe du Vergier*, le chevalier fait remarquer que « la juridiction temporelle fust avant que la juridiction spirituelle. Car, ainssi que le cuer est primierement crée que le chief, selon lez Naturians, ainssi la juridiction temporelle fust avant que la juridiction spirituelle », en associant donc le roi au cœur du corpus social, *Songe du Vergier*, cit., livre 2, chap. XCV.

Tout d'abord le pèlerin désespéré se caractérise par sa localisation : il se trouve, en effet, à une distance maximale du roi, autre composant de ce binôme structurant. Distance physique et spirituelle (car le pèlerin se trouve chez les Célestins, dont il partage la « vie angélique »<sup>84</sup>), distance d'âge, distance de pensée, ce qui provoque un état d'apathie et d'impuissance chez Philippe. C'est à partir de là que ce dernier désire se rapprocher de Dieu et du souverain. Au début du voyage, quand il est égaré dans le désert d'Égypte, Ardent Désir se trouve encore en dehors du modèle conjonctionnel qui influence le reste du voyage, car cette première épreuve a pour fonction de tester son aptitude à poursuivre la quête. La rencontre avec l'ermite, auparavant conseiller de l'empereur et à présent repent, et la bonne compréhension de niveaux des sens des ses mots, témoignent de son aptitude par rapport à la mission entreprise. De même, la figure de Moïse cornu (représenté dans les enluminures du manuscrit BnF fr. 22542, cf. annexes 3), qui forge les besants juste à côté de ce personnage, signifie l'approbation à poursuivre le chemin, l'attestation du bon baptême reçu qui ouvre la voie<sup>85</sup>. Mais si le roi est transfiguré dans la cour de Paris en ce même personnage biblique nous pouvons scruter l'ombre de sa présence également dans ce seuil, au moins sur le plan iconographique, qui dans ce cas enrichit ultérieurement la valeur sémantique de la scène narrative.

La rencontre des dames divines sur la Haute Montagne, *mons Domini*, et leur rôle d'accompagnatrices tout au long du voyage fonctionnent en tant que garants de cette conjonction finale destinée à se produire. Reines d'une hiérarchie céleste (car les « dames maistresses » sont subordonnées aux « roynes » dont l'ainée est Douce

---

<sup>84</sup> Ainsi qu'il déclare dans le *Testament* « Lesquelz Celestins assés a la lectre ensivent l'interpretacion de leur nom : combien que selonc la char ils soient encore en terre, toutefois il sont avec Dieu par bon charité et, l'effect de leur nom ensivant, avec saint Paul l'apostele, par contemplacion leur conversacion est ou Chiel », A ; Guillemain, *Testament*, cit., p. 303 ; « la sainte vie des Celestions en la province de France assés bien peut estre apelee vie angelique en terre et toute espirituale, car et jour et nuit il n'ont autre cure ne occupacion fors que du saint office divin », *Ibid.*, p. 307 ; dans l'une des ses épîtres il déclare : « la diversité des lieux ne peut pas séparer ceux que lient la charité et l'ardeur de la foi », citée dans N. Jorga, *Philippe de Mézières et la croisade*, cit., p. 12 ; il est utile de consulter également le *Gallicae Coelestinorum congregationis ordinis S. Benedicti monasteriorum foundationes. Virorumque vita aut scriptis illustrium*, par A. Becquet, Paris, apud Florentinum Delaulne, 1719, p. 101. Ce recueil ne contient pas seulement la description de la vie de Philippe de Mézières mais aussi une synthèse de ses œuvres principales, parmi lesquelles le *Songe* occupe une place particulière en raison de la richesse des contenus.

<sup>85</sup> Dans le *Pèlerinage de la vie humaine*, Moïse est représenté au tout début de la vision engagé dans son devoir de baptiser les pénitents et de châtier et corriger avec sa verge. Il est une figure protectrice et très austère, voir Guillaume de Deguilleville, *Pèlerinage de la vie humaine*, cit., v. 645 et suiv.

Amour, sœur de Reine Vérité) elles sont prédisposées pour élever le jeune roi à l'intérieur du cercle de ces êtres transcendants et couronner un lien presque sacré. En revanche, le pèlerin qui reçoit l'annonciation de la part de Providence, comme figure de la Vierge dont il partage la nature charitable, part pour rejoindre le « Beau Fils » ainsi qu'est appelé le souverain par les dames. Jésus Christ, la Vierge, saint Paul, entre autres, sont seulement certains des personnages sacrés appartenant à la galerie spirituelle à laquelle Philippe puise pour suggérer des similitudes audacieuses de son pèlerin et de son dédicataire<sup>86</sup>.

Cette parabole exemplaire se construit, quoi qu'il en soit, sur l'assimilation d'une multitude de personnes et sur la multiplicité des relations qui en dérivent : elle est l'unité de mesure qui aide à comprendre la complexité du reste du monde et son niveau moral.

C'est pourquoi la dynamique relationnelle sur laquelle se construit ce lien bien solide est très complexe. Rapport affectif entre père et fils, didactique entre le maître et son disciple, rapport hiérarchique entre souverain et chevalier, conseiller, chancelier, trésorier (tels sont les rôles qui peuvent être remplis par l'auteur), qui est fait de telle manière que le roi même puisse être perçu, si l'on veut, comme une figure paternelle<sup>87</sup>, tous deux sont projetés dans un monde familier et proche (le monde politique), mais aussi céleste (sur un plan transcendantal). Cette dynamique, en outre, se reflète sur un schéma relationnel qu'elle crée au fur et à mesure par opposition ou par réflexion dans le déroulement du chemin. Ainsi, elle se résout en un rituel courtois (dans les visites des dames accompagnées par le pèlerin auprès des différents royaumes et du parlement de Paris) ou dans un drame sacré (dans la théâtralisation progressive des rencontres lorsqu'on rejoint la cour royale) qui constituent le rythme du flux narratif.

Ardent Désir, guide de la compagnie des dames, décide de se rapprocher du roi par degrés : les rencontres avec les autorités des autres royaumes étrangers s'opposent au rapport idéal conçu par le pèlerin même et les reines, et constituent souvent des modèles antithétiques : preuve en est que l'« examen des besants », statut moral du roi en relation avec son peuple, est toujours voué à l'échec. Autrement dit, Reine Vérité et ses dames démasquent à chaque fois l'apparence trompeuse caractérisant tout rituel

---

<sup>86</sup> La représentation du pèlerin peut renvoyer, selon le cas, à la Vierge ou encore à son Fils.

<sup>87</sup> Voir surtout Gilles de Rome pour la réflexion sur le pouvoir royal et son acception paternelle et le roi comme pasteur des âmes, M. Senellart, *Les arts de gouverner*, cit. p. 91, p. 197.

des cours étrangères. Il y a l'exception de certains souverains, qui ont presque un statut d'élus, comme par exemple le jeune roi d'Espagne Jehan, très « devost », et Richard d'Angleterre, le « jeune Blanc Sanglier »<sup>88</sup>. Dans la même direction, la revue des états dans le deuxième livre constitue une approche progressive vers le tant désiré Charles VI à travers une échelle sociale, depuis le membre le plus éloigné, les pieds de la statue rêvée par le roi Nabuchodonosor<sup>89</sup>, représentant le peuple et le tiers état, à celui qui en est le plus proche. Une fois arrivés au tour du souverain, la conjonction idéalisée de ce couple rejoint son apogée. Le déplacement d'un pays à l'autre, mouvement circulaire sans un ordre apparent (emblème du désordre expérimenté dans les autres royaumes), est remplacé par l'ascension rectiligne du mont Sinaï par le roi transfiguré en Moïse (voir schéma 3). L'idée de couple (avec le roi in *absentia*) qui était toujours présente dans le pèlerinage conduit dans les deux premiers livres, s'incarne, dans ce drame final, tout d'abord en une triade divine<sup>90</sup> – Père, Fils et Saint Esprit – et se résout, enfin, dans l'unicité de ce roi représenté dans son apothéose.

Les trois composantes de la rencontre finale : Ardent Désir, reines (en particulier Vérité) et Charles VI sont engagés dans un rite presque liturgique, où Moïse-Charles VI est prêt à recevoir cette compagnie, dans son « parquet spirituel ». La mémoire de la triade évoquée au début, avec Charles V le sage à la place des quatre dames est ici latente et suggère ce passage solennel de la totalité du pouvoir consacré auquel le pèlerin assiste en silence. Ce dernier, lorsqu'il rejoint enfin son objet, ce jeune roi divinisé, *exemplum* par excellence des bonnes mœurs, semble disparaître : c'est qu'Ardent Désir se sublime dans la vision de cette figure royale sacrée.

<sup>88</sup> Il s'agit de Juan I d'Aragon, qui partageait avec le souverain français le soutien pour le pape Clément VII lors du schisme. Il conclut un accord avec le royaume français en 1387 et dans cette optique il promet de marier sa fille Iolande à Louis II d'Anjou. Le roi Richard II d'Angleterre, appartenant à la dynastie des Plantagenêts, est décrit, en revanche, comme ayant un rapport d'amitié avec le jeune roi français. Les deux prennent le pouvoir très jeunes et instituent un gouvernement fondé sur la paix et sur la conciliation, cf. Ph. De Mézières, *Songe*, I livre, par. 77, p. 399. Le cadre est bien évidemment celui de la guerre de cent ans. Pour avoir une idée plus précise du cadre historique il faut consulter Ph. Contamine, « Guerre et paix à la fin du Moyen Âge : l'action et la pensée de Philippe de Mézières (1327-1405) », dans *In krieg im Mittelalter*, éd. H. Kenning Kortum, Berlin, Akademie Verlag, 2007, p. 181, et également *Id.*, « L'idée de la guerre à la fin du Moyen Âge : aspects juridiques et éthiques », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1979, 123, pp. 70-86.

<sup>89</sup> Le rêve du roi Nabuchodonosor interprété par le prophète Daniel est d'ailleurs inséré dans le *Songe*, chap. 129, II<sup>e</sup> livre, ainsi que dans plusieurs œuvres de l'époque ; Dante le cite au chant XIV de l'*Enfer*, avec une longue explication sur le « veglio di Creta », ou dans Guillaume de Deguileville, *Pèlerinage de l'âme*, v. 7250 et suiv.

<sup>90</sup> Nous songeons bien évidemment au Père au Fils et au Saint Esprit, où le Père est emblématisé par les Quatre filles de Dieu, le Fils par le roi et l'Esprit par Ardent Désir.



L'accomplissement du désir provoque alors la disparition scénique (ainsi que dès l'apparat iconographique des enluminures<sup>91</sup>) du pèlerin même, qui annule temporairement sa personne pour se fondre dans la scène du don des tablettes du cœur à Moïse de la part des reines. La compensation du désir est alors à son comble.

Reine Verité, à son tour, en inscrivant ses préceptes dans l'âme du jeune roi, se trouve intériorisée, et son essence est symbolisée par les paroles prononcées par le souverain juste après son élévation et sa sacralisation. Elles sont honnêtes et sincères, sans tache, tandis que la même composante du désir s'insère dans une prière vouée à Vérité et donc à Dieu, caractérisée par la répétition insistante de mêmes lexèmes comme une sorte de cercle communicatif qui dit l'exclusivité de cette rencontre :

« J'ai desire, dist le jeune Moïse, a Dieu avecques saint Augustin, de toy appeller en ma necessite. Et ce qui sera fait je te supply qu'il soit fait en verite. Et cestui commainement de tes parolles est la parolle, selon l'evvangile de saint Jehan, qui au commainement estoit avecques Dieu, et Dieu estoit la parolle. En cellui commaince toy souverain Dieu je te adoure commainement en celle parolle de verite. Je te appelle en mon aide, dist le jeune Moïse, par laquelle et au laquelle par ta grace tu me veuilles adroissier et en verite enseigner comment appresent je puisse, saiche, et doye, avecques tes tables dans mon cuer, dignement et humblement par grace presenter mon franc arbitre a ma bonne volente, voire a vous, me tres reverente dame Verite la royne » (*Songe*, chap. 193, III<sup>e</sup> livre)

Tous les peuples et les autres royaumes, tout le corpus social français se reflète et se réunit dans cette cérémonie pourtant célébrée autour de l'individualité du roi, autant que le peuple hébraïque se réunissait aux pieds du mont Sinaï<sup>92</sup>. Elle peut être interprétée, enfin, comme l'aboutissement du rêve de communion de Charles V, car Moïse qui accepte de bon gré la mission de la « bonne forge » est censé être doué d'un regard rétrospectif et compréhensif par rapport au voyage accompli en tant que « long et difficile travail », le premier pas vers la constitution d'un accord entre les royaumes et toutes les catégories sociales, légitimé par le pouvoir spirituel.

Par ailleurs, la sublimation du pèlerin dans la figure utopique du roi divinisée est préparée par la convergence des deux figures vers un même paradigme anthropologique : tout d'abord, il nous faut revenir rapidement au prologue. Le

---

<sup>91</sup> Nous faisons référence aux enluminures du manuscrit BnF fr. 22542 reproduites dans les annexes 3, en particulier la troisième.

<sup>92</sup> Cf. *Exodus*, 19, 1-25.

souverain y est représenté par le biais de deux figures d'animaux, le « Blanc Faucon au piez dorez » et le « Jeune Cerf volant » :<sup>93</sup>

Le cerf volant couronne, le blanc faucon pelerin au bec et piez dorez, le grant maistre du grant parc, jardrinier du grant jardin des blanches fleurs dorees, le grant maistre des eaaues et des forestz de France, et le grant marchant du grant change, et finalement le jeune Moyse couronne, tous sont prins en figure pour le jeune roy du royaume de France, Charles VI de son nom appelle (*Songe*, table des figures, p. 110).

Le grant prince, crestien et souverain maistre de la nef francois est prins en figure pour le Blanc Faucon au bec et piez dorez, c'est assavoir Charles le VI de son nom, jeune roy du royaume de France, qui est devenu marchant tendant vers orient, par laquelle marchandise moralisant est entendu son gouvernement, son estat aussi, et le gouvernement de toutes autres personnes aussi de la dicte nef gracieuse et morale (*Songe*, table des figures, p. 102).

Nous pouvons remarquer d'abord la condition de « pèlerin » assumée également par le souverain, et, ensuite, le fait que le « faucon » et le « cerf » sont caractérisés par la proposition d'un modèle ascensionnel, qui vise à une supériorité morale ou à une victoire spirituelle acquises par la suite, mais aussi, par un caractère innocent (ainsi la couleur blanche, ou le cerf en tant qu'animal consacré à Artémis dans la littérature classique). Charles VI se caractérise par le fait qu'il est encore « sans tache », pur dans ses actions et dans ses pensées<sup>94</sup>. Il représente, d'une certaine manière, un état physique, intellectuel et moral auroral, originaire, que tout chrétien voudrait rejoindre et conserver. Le faucon, conformément aux bestiaires, est capable de s'élever très haut, à tel point qu'il devient difficile de le voir ; en outre il peut aussi redescendre soudainement pour attraper ses proies<sup>95</sup>. Le cerf, de son côté, créature médiatrice entre le ciel et la terre, est aussi messager divin ou figure christique qui attire à soi les âmes ; il subsume, dans sa condition, la Passion, l'Incarnation et la Nativité, ainsi que le purgatoire et la vie éternelle<sup>96</sup>.

---

<sup>93</sup> Pour les bestiaires associés à la chasse et à leur tradition voir Leslie C. Book, « L'homme et la bête : leçons de morale dans un livre de chasse », dans *Le bestiaire, le lapidaire, et la flore*, éd. G. Di Stefano et M. Bidler, *Le Moyen français*, 55-56, 2004-2005, pp. 57-97, p. 59.

<sup>94</sup> « Le Vieil Pelerin [...] a revele son songe et par escript presente au jeune Cerf Volant, dignement sacre et couronne des blanches fleurs dorees, et roy tout seul du royaume de France, son souverain seigneur temporal et naturel ; et affin que le Cerf Volant, qui pour son jeune age ne peut pas avoir plaine experience de la faulce arquemie que les bestes du bocage, desquelx il a la cure, forgent communement », Ph. De Mézières, *Songe*, prologue, cit., p. 101.

<sup>95</sup> *Le livre des propriétés des choses : une encyclopédie au XIV<sup>ème</sup> siècle*, introduction, mise en français moderne et notes par B. Ribémont, Paris, Stock, 1999, livre XII, chap. III. Il le cite aussi dans l'*Epistre au roi Richart*, voir N. Jorga, *Philippe de Mézières et la croisade*, cit., p. 24, et Ph. De Mézières, *Epistre au roi Richart*, cit., p. 120.

<sup>96</sup> A. Strubel, *Grant senefiance a : allégorie et littérature au Moyen Âge*, cit., p. 241.

Par ailleurs, dans les traités d'alchimie, le cerf volant peut être le symbole, parfois, de la pierre philosophale, ou, plus précisément, du mercure philosophal. Il s'agit d'une perspective intéressante dans la dynamique du couple que nous venons d'énoncer, compte-tenu de la « sainte archemie » plusieurs fois citée dans le *Songe*, comme objet de la quête. La fleur qui est l'emblème du souverain est le lys : il garde en lui ses délices tel un esprit bon qui attend de recevoir la grâce, l'intelligence et la sagesse<sup>97</sup>.

Le pèlerin est mis en condition pour rejoindre cette créature divine ainsi qu'est représenté le fils de Charles V, car sa transfiguration fait en sorte qu'il puisse être voué au même mouvement ascensionnel, qu'il soit capable non seulement d'une élévation morale mais aussi d'un élan spéculatif toujours soutenu et assuré par une foi solide (telles les dames divines qui l'accompagneront). Ainsi, il devient une figure presque divine qui toutefois garde une nature humaine fort remarquable, prête à émerger à maintes reprises dans le voyage.

En outre, le personnage biblique de Moïse devient un paradigme mythique qui joue sous différentes devises pour tous les deux : pour le roi, il garde sa valeur de modèle politique original et pur<sup>98</sup>, pour le pèlerin il constitue une figure savante et autoritaire de laquelle il aime se rapprocher. Dans le *Livre de la Chevalerie* l'auteur se représente dans la même posture que le patriarche auquel Dieu confie sa nouvelle doctrine<sup>99</sup>. Les règles de ce nouvel ordre peuvent rappeler alors l'autorité des lois des XII tables.

---

<sup>97</sup> Voir A. Michel, *Théologiens et mystiques au Moyen âge, la poésie de Dieu au V-XV<sup>ème</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 1997, pour ce qui concerne Guillaume de S. Thierry, sur le *Cantique des cantiques*, chant II, strophe 4, 174 ; il est composé par trois pétales qui montrent à tout le monde foi, sapience et chevalerie par la grâce de Dieu, armés à l'origine céleste, envoyés par Dieu à Clovis, à la veille d'une grande bataille, voir F. Autrand, *Charles VI*, cit., p. 70. Pour la fleur de lys en tant qu'invention d'un signe politique voir F. Pomel, « Généalogie d'un "vrai signe" politique ou l'investiture allégorique dans le *Roman de la fleur de lys* de Guillaume de Digulleville », dans *Vérité poétique, vérité politique. Mythes, modèles et idéologies politiques au Moyen Âge*, dir. J.-C. Cassard, E. Gaucher, J. Kerhervé, CRBC, Brest, 2007, p. 327-341.

<sup>98</sup> Dans tout le chapitre 191 du troisième livre, Reine Vérité explique les traits d'unions entre la vie de ce patriarche, extrait des eaux du Nil, et le souverain français. C'est bien celui qui administre « vraie justice au peuple Gallican ». Il est intéressant de remarquer la variante du témoin A (manuscrit BnF fr. 22542) qui récite « peuple d'Israël » à la place de « Gallican ». Pour le traitement de la figure de Moïse et son allure mythique dans le *Songe* il est utile de consulter A. Moussu, « Le roi, le tyran et le sage : Charles VI, Evilmérodag et Moïse dans le *Songe du Vieil Pèlerin* », dans *Figures royales à l'ombre du mythe, Questes*, 13, 2008, pp. 67-81.

<sup>99</sup> Voir à ce propos N. Jorga, *Philippe de Mézières et la croisade*, cit. p. 73 et p. 453-454 et A. Hamdy, *Substance de la chevalerie de la passion*, cit., p. 10-11.

Par ailleurs, Ardent Désir, pour exprimer son incapacité oratoire, lorsqu'il doit prendre la parole dans le *Songe*, utilise, comme nous l'avons déjà remarqué dans le prologue, une similitude concernant le bégayement de Moïse<sup>100</sup>. En outre, ce dernier est le personnage parfait pour penser l'annonciation des lois et l'investissement du devoir conséquent : la première, mise en scène dans le prologue pour le pèlerin (sur le modèle dans ce cas là de l'ange-Vierge), fait l'écho à la deuxième, concrétisée dans le don et l'explication de l'échiquier (pour la Reine Vérité et le roi Moïse).

De surcroît, toujours dans la *Chevalerie*, Ardent Désir, fatigué de son engagement dans la mission qui semble destinée à l'échec, demande aux reines (Providence) que soit élu un autre prédestiné, à la hauteur pour continuer ce devoir spirituel dans les différents endroits<sup>101</sup>. Dans ce sens, Charles VI lui succède dans cette mission : investi comme un chevalier, il se prépare pour une nouvelle tâche :

Lors Verite la royne, par le conseil de sa suer Sapience, print l'espee de la main de Bonne Adventure et la bailla en la main dextre du jeune Moyse, en lui baisant et donnant la collee, en la vertu de la forge de verite inflexible et de vraye justice, aux preudommes amee et aux autres redoubtee, et dist ainsi en briefves parolles : 'Beau Filz, or y parra comment, jouant aux eschez et en ton chariot royal alant a la bataille, tu seras vaillant et roy et chevalier, et exerceras ta divine, nouvelle, morale et royalle chevalerie (*Songe*, chap. 298, III<sup>e</sup> livre)

Enfin, dans sa représentation en tant que figure cornue, ainsi que pour le pape Clément VII appelé « berger cornu »<sup>102</sup>, il incarne l'union indissoluble entre pouvoir séculier et spirituel, prêt à combattre et à gouverner.

Une fois que s'accomplit la sublimation de ce chevalier céleste qu'est Ardent Désir dans l'élévation du souverain, et que se confirme le passage du devoir de l'un à l'autre, l'identité du couple est immédiatement rétablie. Le pèlerin prend la parole et

<sup>100</sup> Cette caractéristique revient dans la polémique sur le Schisme, voir le chapitre correspondant.

<sup>101</sup> Philippe reçoit les tables de l'ordre dans l'an 1347 et à nouveau dans l'année 1384, lors de son entrée auprès des Célestins, lorsqu'il pense à un « prince du nouvel ordre, princeps milicie », comme chef de la nouvelle congrégation. Dans cette nouvelle rédaction, Philippe de Mézières, « ancien homme, tout courbé de vieillesse » rend compte de sa légation pendant quarante ans aux Reines, il demande congé de son office et s'excuse de ne pas avoir réussi, cf. A. Molinier, *Descriptions de deux manuscrits*, cit., p. 343 et 348.

<sup>102</sup> Il s'agit d'un attribut spécifique assigné aux ennemis de l'adversaire par excellence, Satan, qui indique leur nature protectrice. Ainsi que Moïse cornu, l'auteur représente de la même manière le pape avignonnais, appelé le « berger cornu » : les cornes sont un signe de puissance, et, également, elles rappellent les idoles cornues que Moïse vise à effacer et remplacer. Dans le *Pèlerinage de la vie humaine*, Raison donne une longue explication à cet attribut des cornes : « le grant pasteur cornu, appelle Debonnayre, est prins en figure pour Clement VII<sup>e</sup>, des siens appelle vycaire de Jesuscrist », vv. 705-795.

se proclame « premier varlet du roi »<sup>103</sup>, prêt à lui rappeler la mission palingénésique dont il s'est chargé. L'harmonie qui distingue ce binôme de personnages prévoit alors une division équilibrée des tâches. Pour cela, Ardent Désir, arrivé à la fin de son parcours, se réapproprie sa dimension cléricale. Non seulement il réapparaît caractérisé par son activité intellectuelle du début, à savoir écrire dans le livre de mémoire, mais il est également chargé d'assister à la composition d'une épître par Confidence, secrétaire de Vérité, adressée à Douce Amour, de la garder proche de son cœur pour la consigner enfin à la reine (*Songe*, chap. 290, III<sup>e</sup> livre). Par conséquent, Ardent Désir se rapproche alors progressivement du Vieil Pèlerin (que nous retrouvons dans le prologue, dans l'épilogue et dans certaines digressions didactiques) : le chiffre personnel de l'écriture est mis en évidence et célébré. L'instance extratextuelle du pèlerin, qui peut être retracée parfois dans l'axe paradigmatique<sup>104</sup>, se mêle, vers la fin de ce drame sacré, au personnage d'Ardent Désir, en pleine conscience de ses compétences à la suite de cette parabole morale.

Parallèlement au début de la vision, dans l'épilogue c'est toujours l'individualité du rêveur-pèlerin qui est sondée et mise au premier plan : le modèle consolateur appelle encore une fois l'intervention de Providence divine et la révocation d'une douleur particulière qui se nourrit tout de même de la mémoire du roi et du rêve utopique qui le concerne<sup>105</sup>.

Nous allons voir comment cette notion de couple fondateur s'insère dans la syntaxe du récit, dans sa particularité formelle, et comment elle entre en relation avec

---

<sup>103</sup> Il est d'abord nommé « premier varlet de chambre » par Reine Verite, chap. 223 III<sup>e</sup> livre; ensuite, chap. 299 « Et Ardent Desir, premier et secret varlet de chambre du jeune Moyse, au pourchaz duquel toutes choses et par grace estoient faictes, qui a tout ce qui dit est dessus, sans estre trop endormy, avoit este present, et en la saconde table de son entendement, c'est assavoir en sa mémoire en esperit metoit tout en escript et le bailloit a garder a sa suer, Bonne Esperance (...) voire affin que, par la bonte de Dieu, Ardent Desir et sa suer, Bonne Esperance, a toutes heures necessaires et ecpedientes, tous les jours de la vie de leur maistre, lui presentassent la sainte et divine et moralle escripture et doctrine des roynes », cf. aussi *Songe*, cit., chap. 314, III<sup>e</sup> livre.

<sup>104</sup> C'est lorsque le narrateur ou les dames, ou d'autres personnages encore, font référence « au temps du Vieil Pelerin ».

<sup>105</sup> A ce propos, Providence Divine rassure le pèlerin sur l'acceptation du roi de son nouveau devoir « Beau Filz, tu ne scez pas encores comment ou temps avenir les fins besans de nostre nouvelle arquemie seront receuz en la Crestiente et ou royaume de Gaule. Il puet estre que quant le duvee emplumee par grace sera licenciée du jeune Moyse, qu'il deviendra souverain arquemiste de nostre nouvelle arquemie et par consequent bone monnoye se forgera ou royaume de Gaule, recommande tout a Dieu et a moy, sa providence divine. », Ph. de Mézières, *Songe*, cit., chap. 319.

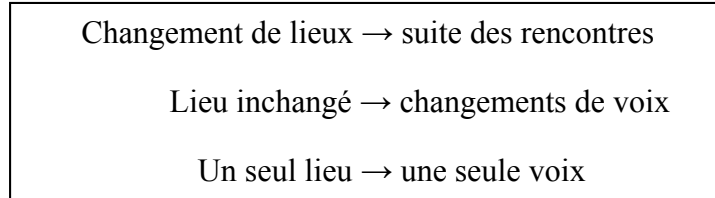
les autres éléments combinatoires du récit, tels que l'espace, le temps, les autres personnages et les modes du récit.

### 8.2. *Le rythme de la quête d'Ardent Désir*

Analyser le rythme du récit qui fait l'objet du *Songe* signifie se concentrer sur cet « espece et nombre » qui varient dans chaque œuvre et qui étaient nommés dans le prologue. En particulier, nous prenons le lexème « nombre », du latin *numerus*, pour indiquer l'ordre, l'harmonie des matériels narratifs utilisés, et comprendre ensuite les facteurs de cohérence qui le connotent.

L'unité rythmique de base est dans ce cas la rencontre, puisque la quête peut bien être mesurée par les différents déplacements des dames divines guidées par le pèlerin, et, par conséquent, par les personnages rencontrés dans ces endroits. Le rythme du récit subit un progressif ralentissement jusqu'à devenir enfin, lors de l'étape finale, tout à fait statique.

Nous illustrons par souci de clarté ce rythme narratif des trois livres.



*Schéma 4*

Dans le premier livre, le changement des lieux très rapide correspond à une variété des rencontres souvent décrites de manière très sommaire. Chaque rencontre occupe généralement un chapitre. Font exceptions les étapes qui deviennent scénario de parenthèse polémique : Rome, Avignon et en partie Gênes. Dans le deuxième livre le lieu reste toujours le même, à savoir le parlement de Paris. La nouveauté, dans cette longue rencontre, est le changement des voix : les chambrières des quatre dames prennent tour à tour la parole pour châtier chaque catégorie sociale de la communauté française (tandis que dans le premier livre le changement de voix n'était réservé qu'aux parenthèses polémiques ou à l'allure pénitentielle). Enfin, dans le troisième livre, l'invariabilité de l'endroit, la cour du roi transfigurée dans le mont Sinaï, correspond à la monopolisation de la voix de la part de Reine Vérité face au souverain. Dans cette

progressive fixité, le mouvement narratif se concentre plutôt sur la mise en scène de la parole et du geste, à côté de l'élaboration d'un discours didactique.

Dans le cadre de ce rythme narratif nous essayerons de mettre en évidence les facteurs de cohérence principaux : les statuts des quatre dames descendues de la Haute Montagne, la fonction de Reine Vérité dans le déroulement des rencontres et la position des personnages par rapport à elle, les indices constants de vérité dans ces personnages, le modèle cosmologique dessiné par les déplacements et par la force motrice des déplacements mais aussi des prises de paroles, autrement dit la force d'amour.

L'entrée en songe implique le commencement d'un voyage qui tend à sa fin, et par conséquent au réveil. Le cadre onirique favorise d'emblée une dimension extatique et cathartique que nous retrouvons, en effet, au début et lors du dénouement de cette « legation » (en tant que vision politique). À l'intérieur de celle-ci, l'atteinte de l'objet cherché, la « bonne forge » qui seule peut être repérée au sein du jeune souverain, doit passer par une série de rencontres de typologies formelles et de valeur sémantique différente. Parfois il s'agit de parenthèses dramatiques, où les personnifications des vices et des vertus rattachées à l'actualité, l'emportent, sur le modèle de Prudence, des longues plaintes ou monologues édifiants, dans la lignée d'Alain de Lille<sup>106</sup>. Par rapport au modèle diégétique employé, l'influence exercée par le *Roman de la Rose*<sup>107</sup> et par les *Pèlerinages* de Guillaume de Deguilleville est évidente : sur un schéma visionnaire et déambulatoire un ensemble de connaissances hétérogènes ont été greffées.

Le concept de rencontre présuppose plusieurs nuances de sens : la mise en présence de deux ou plusieurs personnages dont on souligne, préalablement et de

---

<sup>106</sup> En ce qui concerne l'ample héritage allégorique d'Alain de Lille dans lequel il est possible de cerner de nombreux points communs avec notre auteur, il est utile de consulter A. Bartola, « Filosofia, teologia, poesia nel *De planctu Naturae* e nell'*Anticlaudianus* di Alan de Lille », *Aevum*, 62, 1988, pp. 228-258 ; pour la structure narrative « émanatistique » et la structure « viatorique » des œuvres de cet auteur voir H.R. Jauss, « Allégorie, "remythisation" et nouveau mythe. Réflexions sur la captivité chrétienne de ma mythologie au moyen âge », cit., pp. 469-499. Le *Songe* garde évidemment une structure fondée sur une *via* à parcourir, qui se caractérise toutefois par des éléments de l'autre structure, comme par exemple l'apparition d'un être divin qui intervient dans le procès du monde.

<sup>107</sup> Voir P.-Y. Badel, *Etude sur Roman de la Rose et sa réception au XIV<sup>e</sup> siècle*, cit., pp. 379-409. Pierre-Yves Badel montre comment, malgré le fait que Philippe de Mézières déconseille les romans en tant que lectures propre au roi, il emprunte différents matériels de ce texte : des références plus ponctuelles aux modules discursifs de certains personnages et à leurs sentences. Cependant Philippe de Mézières ne cite pas directement le nom du *Roman de la Rose* : les emprunts sont toujours gommés par rapport à cette source très connue.

manière métonymique, l'apparence, l'élément fortuit ou encore intentionnel qui joue sur cette conjointure, l'itération qui caractérise souvent une suite de rencontres (de là le préfixe) et le caractère de compétition, de duel, qui peut parfois le connoter.

Il est un catalyseur narratif qui conduit à une découverte et suit une logique constante d'interaction. Par ailleurs, la rencontre métaphorise aussi l'opération d'*inventio* sous-jacente à toute œuvre : trouver quelqu'un sur son chemin rappelle le *trouvement* d'arguments<sup>108</sup>, première opération rhétorique. Ainsi, si l'*inventio* peut être lue comme une sorte de *via argumentorum*<sup>109</sup>, la représentation de la rencontre est interprétée comme occasion de découverte (dans un répertoire déjà existant) qui donne un sens, une direction à suivre. Les stratégies de l'intrigue se fondent alors sur le motif du choix : dans une pluralité des possibles, la direction de la quête suit un itinéraire bien précis et construit donc une tension narrative qui part, en premier lieu, de ce *Pèlerinage* nommé et reproposé dans le prologue.

Ainsi, cette ligne narrative constitue également un défi à l'égard de l'auteur et de son corpus : la continuation ou la reprise d'une œuvre précédente qui n'a pas eu de succès et qui a été mal comprise souligne le procès de légitimation de la nouvelle fiction littéraire composée.

L'auteur vise à discréditer sa position de « abortif et non suffisant messager »<sup>110</sup> dont il parle dans sa *Règle* en gérant cette fois de manière différente le plan de l'énonciation (qui, dans les traités, se limitait à la seule voix de Philippe à la première ou troisième personne) et son insertion dans un modèle cosmologique renouvelé à partir de son fondement mythique.

Les deux attributs choisis par l'auteur (« abortif » et « non suffisant ») mettent en relief l'idée de manque, de déséquilibre et donc d'inefficacité qui distinguent le mode de présentation de son projet ; la solution est apportée dans le *Songe* au moyen

<sup>108</sup> Le « trouvement » est l'opération d'*inventio* d'après Brunet Latin, cf. Brunet Latin, «Troevemens est uns apensemens de trover choses voires ou voirsamblables et a prover sa matire», Tresor, cit., III, 3, 2.

<sup>109</sup> Roland Barthes, *L'aventure sémiologique*, Paris, Seuil, 1985, p. 125.

<sup>110</sup> « Lequel Philippe dessusdit, abortif et non suffisant messager de la nouvelle Chevalerie de Dieu, cesse vingne du Dieu Sabaoth, seigneur des souverains vertus en laquelle vingne pres de quarante ans il a laboure, c'estassavoir ceste sainte Chevalerie de la Passion Jhesu Crist, a tresexcellans et tresdebonnaires princes Charle et Richart, de France et d'Engleterre de Dieu dignes roys esleus, et a mon desir predestines a vie pardurable, treshumblement et devotement il presente et recommande », A. Hamdy, *Substance de l'ordre de la Passion*, cit., p. 93. Il est intéressant de remarquer l'alternance de la troisième et de la première personne. Nous rappelons que Boèce est défini dans l'*Advision* « le tres souffisant philosophe », Ch. de Pizan, *Advision*, cit., p. 94.



d'une distribution particulière de la parole. La tripartition des instances énonciatives référables à l'auteur (narrateur, pèlerin, et Ardent Désir<sup>111</sup>) est contrebalancée par une orchestration des voix articulée et rythmée que l'on retrouve dans certaines rencontres : en effet, le guide du pèlerinage se trouve à la tête d'un cortège qui découvre à chaque fois des scénarios très peuplés où l'échange verbal peut remplacer les observations du narrateur. De cette manière, le messager devient « suffisant » et porte à terme son projet lorsqu'il laisse constamment le droit de parole aux autres : l'altérité discursive, qui prend le dessus, illustre au mieux la recherche du bon besant, tout autant qu'une tractation commerciale. La capacité d'annonciation et la compétence du pèlerin sont confirmées par le silence de son regard critique et par ses rares interventions qui ont toujours une valeur particulière, de compréhension, de mise au point et encore de transition<sup>112</sup>.

Pour ce qui est du modèle cosmologique à base mythique, il convient d'en parler brièvement. L'itinéraire de la quête, représenté dans le schéma (3), se fonde, si nous examinons le système de récurrences et de symétries narratives qui le caractérisent, sur le dessin particulier tracé par Providence Divine en opposition au trajet bouleversant prévu par Fortune. L'annonciation de la première, dans le prologue, trace une ligne directive potentielle qui doit être actualisée par la volonté d'Ardent Désir, en dépit des forces contraires de Fortune<sup>113</sup> laquelle favorise des mutations irrationnelles et injustifiées. Cependant, cette quête se fonde au préalable sur un paradigme mythique bien connu, dans le sens où le schéma diégétique est aussi un schéma d'interprétation<sup>114</sup>. Ce dernier nourrit, sans doute, l'idée de création littéraire

---

<sup>111</sup> Ces trois instances peuvent être repérées dans la première rubrique du premier chapitre « cy commaince l'auteur son livre intitule le Songe du Vieil Pelerin, adroissant au Blanc Faucon au bec et piez dorez, en recitant comment Ardent Desir, acompaigne de sa suer Bonne Esperance, prins en figure pour le Vieil Pelerin en la personne de tois ceulx qui desirent que le monde, et par espicial la crestiente, soit reformee a bien fere, par le commandement de Providence Divine emprent son voyage pour trouver souverains arquemistes, et multiplier le besant de l'evvangile » Ph. De Mézières, *Songe*, chap. 1, I<sup>e</sup> livre.

<sup>112</sup> Le pèlerin du *Songe du Vieil Pèlerin*, Ardent Désir, couvre une position intermédiaire entre l'auteur du *Songe de Pestilence*, qui est présent seulement dans le prologue pour introduire le songe et ensuite il disparaît et les *Pèlerinages* de Guillaume de Deguilleville, dans lesquels, en revanche, le pèlerin parle en première personne et donc coïncide avec le narrateur.

<sup>113</sup> En raison de la place prédominante de Providence divine, le rôle de Fortune dans le *Songe* est problématique, par rapport à la liberté individuelle soutenue par Philippe de Mézières, et dans le cadre d'un scénario influencé tout de même par la volonté divine. Dante résout ce problème en faisant de Fortune la ministre de Dieu et donc avec l'annulation de son pouvoir bouleversant. Christine de Pizan, à son tour, la remplace dès la *Mutacion de Fortune* avec Opinion dans l'*Advision Christine*.

<sup>114</sup> N. Frye, *Anatomy of Criticism*, cit., p. 105 et suiv.

visée par l'auteur et s'articule sur un syncrétisme platonicien bien solide. En effet, d'après une tradition platonicienne largement connue et diffusée, ce paradigme prévoit qu'à partir d'un chaos initial, les éléments s'ordonnent de façon à former un cosmos, un monde harmonieusement réglé, mais que bientôt le désordre est destiné à ébranler cette harmonie idyllique. C'est la situation déplorable dont les auteurs des songes se plaignent aux seuils de leurs œuvres. Parfois, un personnage allégorique, Nature ou la Terre, se plaint de cette situation auprès d'une divinité. Pour qu'une humanité nouvelle soit créée, il faudra un homme parfait, divin et terrestre à la fois, qui ait le pouvoir de rétablir l'âge d'or et qui soit le modèle pour tous les autres hommes. Ce modèle mythique a notamment joui d'une grande fortune<sup>115</sup>.

Or, les prémisses du voyage du pèlerin annoncé dans le prologue semblent reproduire ce même modèle : après avoir évoqué brièvement le scénario apocalyptique, ce sera au personnage d'Ardent Désir, accompagné par sa sœur, Bonne Esperance, de réagir en premier. C'est à eux qu'est assignée la tâche de trouver Reine Vérité et ses dames pour se plaindre et les convaincre de revenir sur terre. Compte tenu des variations que ce paradigme peut subir, de sa structure hiérarchique de ses contenus, il influence le parcours accompli dans le *Songe*, car il fait fonction d'élucidation de la parabole évangélique. Après le rejet de la situation de décadence qui a été dépeinte, un espace de la création s'ouvre à la suite de cette mission annoncée dans le prologue, entendu comme discours de refondation, jailli de la compréhension des causes de la corruption et de la crise, fruit d'un long voyage et des parlements qui y seront tenus.

---

<sup>115</sup> Ce schéma mythique est offert par l'assemblage de nombreux motifs narratifs (entre autres la plainte de Nature, le topos du voyage dans les hautes sphères célestes, le discours avec un caractère prophétique) d'origine platonicienne, qui trouvent leur source principale dans le *Timée*, dialogue particulièrement sensible au problème cosmologique et qui a offert un modèle d'ordre universel fort productif. Il a été repris par de nombreux philosophes et théologues pour expliquer la réalité, mais il a aussi exercé une influence fondamentale dans la construction diégétique de nombreux textes médiévaux et également latins, exploité par nombre d'auteurs: dans les *Métamorphoses* et les *Fastes* d'Ovide, dans le *De universitate mundi* de Bernard Silvestre (et donc la tradition chartraine avec la correspondance entre macrocosme et microcosme), chez Alain de Lille, dans le *Roman de la Rose*, le *Songe de Pestilence*, Eustache Deschamps, Christine de Pizan, voir A. Slerca, « Le livre du chemin de longue estude (1402-1403) : Christine au pays des merveilles » dans B. Ribémont (éd), *Sur le chemin de longue estude*, actes du colloque d'Orléans, 1995, Paris, Champion, 1998, pp. 179-190, voir aussi J.Cl. Schmitt, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001, p. 74.

8.2.a. L'intertexte<sup>116</sup> des *Quatre filles de Dieu* : réutilisation d'une allégorie

Pour bien étudier la structure du récit autour de cette séquence narrative fondamentale qu'est la rencontre, il est nécessaire tout d'abord de s'attarder sur les personnages qui accompagnent le pèlerin dans son aventure et sur l'intertexte dont ils sont extraits.

Contrairement aux autres pèlerins qui entreprennent un long chemin, accompagnés souvent d'un guide qui leur indique le chemin à suivre<sup>117</sup>, Ardent Désir et sa sœur cherchent quatre dames qui puissent les accompagner dans leur quête.

Si tout voyage, dans l'au-delà ou dans le monde, présuppose enfin une acquisition de savoir<sup>118</sup>, dans notre cas, le pèlerin se trouve au préalable dans une posture savante, sapientielle. En effet, la consultation de la première rencontre de la part d'un vieil ermite ne fait que préciser la direction et donner une confirmation au savoir d'Ardent Désir souligné au début (en plus du prologue) et dû à son expérience<sup>119</sup>. Représenté dans l'activité intellectuelle et monacale qui le caractérisait dès le prologue, la récapitulation dans son cœur, le pèlerin a conscience de ce qu'est la « vraie arquemie et juste marchandise du fin besant » et de ne pas la posséder entièrement. Ainsi, la situation de manque dans laquelle il se trouve se dédouble-t-elle : manque de l'objet recherché, le bon besant et le lieu où le forger, mais également manque de ressources expressives et des moyens spirituels pour accomplir cette tâche. Son expérience est bien *insuffisante* dans ce cas. L'intellect, la raison et les notions issues de la sphère contingente ne peuvent en aucune manière suppléer à l'engagement moral mais aussi théologique demandé par cette « solennelle messagerie » (*Songe*, chap. 1, livre I<sup>^</sup>). Cet aspect d'incomplétude joue sur le plan fictionnel et aussi

<sup>116</sup> Pour le concept d'intertexte nous renvoyons à M. Bakhtin, « Le plurilinguisme dans le roman » dans *Id., Esthétique et théorie du roman*, traduit du russe par D. Olivier, préface de M. Aucouturier, Paris, Éditions Gallimard, 1978, p. 122 et suiv.; C. Segre, *Avviamento dell'analisi del testo letterario*, Torino, Einaudi, 1985, p. 86.

<sup>117</sup> Nous rappelons des exemples connus de guides : Virgile pour Dante (remplacé ensuite par Stace et Béatrice), Sybille pour Christine de Pizan dans le *Chemin de longue étude*, Mémoire ou parfois Grace de Dieu pour le pèlerin du *Pèlerinage de la vie humaine* et pour le *Pèlerinage de l'âme* il peut y avoir différents guides : Vérité, Justice, encore Grace de Dieu.

<sup>118</sup> L'apothéose du roi coïncide avec le comble de l'accumulation du savoir, représenté par l'acte d'écriture et par différentes mises en relief de l'objet livre.

<sup>119</sup> « Ma belle suer, je cognois et par experience que aujourduy en ce monde et par espial en la crestiente et es cours de papes, des empereurs et des roys, esquelles cours j'ay autresfois fait et non pas petit residence, la vraye arquemie et juste marchandise du fin besant, en lamentant comme il se puet dire, est perie », Ph. de Mézières, *Songe*, cit., p. 190.

biographique : d'un côté, le Vieil Pèlerin (sujet rêvant) se trouve isolé dans sa chapelle des Célestins, dans l'austérité de cet ordre où il mène la vie monacale, loin de son destinataire principal, si aimablement évoqué dans le prologue, c'est-à-dire le souverain Charles VI, conscient de l'échec de ses œuvres précédentes et de ses efforts. Depuis 1380 et la mort de Charles V, dont il était proche, il s'était retiré dans le couvent des Célestins à Paris, lorsqu'en 1388, le prince, déclaré majeur, rappelle près de lui les anciens conseillers de son père, jusqu'alors remplacés par ses oncles. Le *Songe* est réalisé l'année suivante<sup>120</sup>.

D'un autre côté, Ardent Désir (sujet rêvé) éprouve également un sentiment de manque, car il sait qu'il se trouve dans un état d'imperfection : dans les autres œuvres il est défini comme « public ou tresvil pécheur »<sup>121</sup>, dans les autoportraits offerts par l'auteur, il ne peut pas se charger de cette mission sans auxiliaires. Dans le premier cas, privation d'instaurer une communication directe avec son disciple, d'un pouvoir d'action qui cherche sa source dans la réflexion récapitulative. Dans le deuxième cas, privation d'une rémission qui empêche une vue claire et donc une connaissance complète, qui au contraire favorise le doute et provoque la nécessité d'un ou plusieurs guides, étant donné la faiblesse de l'espoir. Bonne Esperance, en effet, représente le sentiment d'attente qui accompagne le désir du pèlerin, d'accomplissement de celui-ci ; de même, elle incarne l'une des trois vertus théologiques, en particulier, celle qui fait attendre de Dieu sa grâce en ce monde et la gloire éternelle dans l'autre. Cependant, la forte volonté qui caractérise le pèlerin, accouplée au fervent espoir, constitue la condition nécessaire pour une métamorphose préliminaire à la première recherche, celle de « trouver en ce monde cy Verite acompaignee comme dist est de Paix, Misericorde et de Justice » (*Songe*, chap.1, I<sup>e</sup> livre). Elles sont censées compenser un état d'incomplétude et d'insuffisance de la part du pèlerin.

---

<sup>120</sup> « Depuis 1380 jusqu'à sa mort, en 1405, il écrit sans cesse, en français et en latin, pour le même objet. C'est tantôt un nouvel appel pour son ordre de chevalerie, celui de la Passion du Christ, tantôt des traités allégoriques dans le plus parfait goût de l'époque, tantôt des épîtres aux grands princes de la chrétienté », N. Jorga, *Philippe de Mézières et la croisade*, cit., p. 7. ; voir également F. Autrand, *Charles VI*, cit., p. 13 et suiv. pour les oncles du roi Charles VI. Voir aussi pour le contexte dans lequel il a été composé, A. Guillemain, « Étude et édition du *Songe du Vieil Pèlerin* », Positions de l'ENC, 1954, pp. 73-77 et également Ph. Contamine, « La crise de la royauté française au XIV<sup>e</sup> siècle : réformation et innovation dans le *Songe du Vieil Pèlerin* de Philippe de Mézières », dans *Tradition, innovation et invention : Fortschrittsverweigerung und Fortschrittsbewusstsein im Mittelalter*, éd. H.J. Schmidt, Berlin et New York, De Gruyter, 2005, pp. 361-379.

<sup>121</sup> Ph. de Mézières, *Epistre au roi Richart*, cit., p. 104; *Id.*, *Le livre de la vertu du sacrement de mariage*, cit., p. 44, p. 176; dans le *Testament* il est ainsi défini, A. Guillemain, *Testament*, cit., p. 305.

Par conséquent, ce cortège de dames appelées dès la Haute Montagne<sup>122</sup> pour l'accompagner autour du monde fonctionne dans la mémoire de l'auteur en tant qu'intertexte flexible et très économique : c'est grâce à lui que la condition habituelle de solitude du protagoniste qui accomplit le voyage est ici stigmatisée mais aussi privilégiée. En effet, dans la préface, le copiste souligne qu'il s'agit des vertus caractérisant tout dévot :

La tierce figure de ceste ystoire qui est la plus haulte en la marge est la royne Verité avecques deux autres roynes estant un une haulte montaigne, accompaignedes de plusieurs damoiselles et chambrières et de Ardant Desir et sa suer Bonne Esperance, signifie une essence divine qui parmaint en chacun homme et femme et par grace qui est confez et repentans et qui par Ardent Desir c'est par charité acomplist les commandemens de Dieu (*Songe*, chap. 1, I<sup>e</sup> livre)

Le motif des quatre dames, Vérité, Charité (nommée Amoureuse), Paix (Allegresse) et Justice (Bonne Adventure), au début des personnifications parfaitement codifiées qui quittent le monde terrestre et qui reviennent pour examiner l'état répandu de corruption, remonte sans doute à l'allégorie des *Quatre filles de Dieu*, tirée du *Psaume*, 84, 11 (« *Misericordia et Veritas obviaverunt sibi: Justitia et Pax osculatae sunt* »)<sup>123</sup>.

Tout d'abord il faut dire quelques mots sur la tradition de cette allégorie. Le verset du *Psaume* a été extrait de son contexte par une technique exégétique habituelle, qui inspirera par la suite de nombreux textes de la tradition médiolatine dès le XII<sup>e</sup> siècle, et qui appartiennent également à la tradition homilétique (de Pierre le Mangeur à Innocence III). Cette situation allégorique a été développée par les théologiens mystiques, tels que Bernard et Hugues de Saint Victor et par d'autres auteurs encore, qui l'ont reprise selon les différentes positions adoptées par l'Église à propos du problème de la rédemption. La version la plus traditionnelle prévoyait en effet un

<sup>122</sup> La Haute Montagne est le correspondant du jardin d'Eden au bout de la montagne du *Purgatoire* de Dante, voir infra.

<sup>123</sup> Dans le deuxième livre, lors de la revue des états de la part des chambrières de reines, Hardiesse, chambrière de Reine Vérité, remarque que la quête dans laquelle les dames sont impliquées rappelle la prophétie du roi David par rapport à la venue du Doux Aignelet : « il me souvient d'une prophétie que le tressaint David escript principalement pour la venue du Doulx Aignelet, qui par sa douloureuse mort rachapta ses brebis en disans ainsi : Verite et misericorde s'entrentrecontrerent, et justice et paix s'entrebauserent. Ceste prophétie, moralisant, se puet trop bien applicquer a la venue de vous », chap. 91, II<sup>e</sup> livre ; dame Hardiesse reconnaît donc le caractère sacral de la messagerie appliquée à l'actualité du royaume français et elle se pose en tant que figure réflexive, metatextuelle, de la diégèse du *Songe*, à l'aide de son éloquence directe et perçante.

*conflictus* entre les quatre sœurs à propos de la salvation de l'homme<sup>124</sup>. Même le chancelier de l'Université de Paris, Robert Grosseteste, en 1215, dans son *Château d'Amour* utilise cette allégorie pour raconter l'histoire du salut, de la *Création* au Jugement dernier<sup>125</sup>.

Ces personnages allégoriques, dont le nom est modifié selon une acception plus romanesque et parfois substitué par des attributs collatéraux<sup>126</sup>, suivant une combinaison entre allégorie descriptive et narrative, ont clairement la fonction de corroborer cette entreprise d'Ardent Désir. En effet, l'auteur vise à créer une compagnie des messagères qui se déplace : en premier lieu les quatre dames détiennent le droit de parole pour chaque rencontre, face au silence du pèlerin. Elles constituent alternativement des *figurae Christi* ou de la Vierge : Reine Vérité, en tant que « voie, vérité et vie » et, en ayant une place privilégiée parmi ces dames, peut représenter, entre autres, le Messie, tandis que Miséricordie-Amoureuse rappelle la posture de la Vierge Marie, à laquelle Philippe était particulièrement dévot<sup>127</sup>. Mais elles rappellent aussi une multiplication du personnage de Raison dans le *Roman de la Rose*, dédoublé en Raison et Grace de Dieu dans le *Pèlerinage de la vie humaine*, pour mieux préciser la relation de l'homme à Dieu et bien marquer la différence entre sphère du divin et de l'humain<sup>128</sup>.

---

<sup>124</sup> Voir A. Strubel, *Grant Senefiance A*, cit., p. 175 et surtout l'étude de M. Fumaroli, *Le quattro sorelle, il re e il servo. Studio sull'allegoria medievale del ps. 84, 11*, Cisalpino-Goliardica, 1991. Les transformations subies par le thème sont en relation avec les différentes positions adoptées par l'Église à l'égard du problème de la rédemption. La tradition semble remonter à la littérature exégétique hébraïque, voir aussi M.R. Jung, *Le poème allégorique*, p. 235. Pour la fortune iconographique de ce thème et son développement dans les mystères voir É. Mâle, *L'art religieux de la fin du Moyen Âge en France, étude sur l'iconographie*, Paris, A. Colin, 1969. Les quatre dames avaient déjà fait leur apparition dans la *Chevalerie de la Passion*, en tant que chambrières de Providence Divine, A. Hamdy, *Substance de la chevalerie de la Passion*, cit., p. 9.

<sup>125</sup> Le débat des *Quatre filles de Dieu* constitue l'une des deux parties principales de l'œuvre, où est développée une théologie de la rédemption. Ce poème a eu un grand rayonnement, voir par exemple la première partie de Robert Grosseteste, *Le Château d'Amour*, éd. J. Murray, Paris, 1918.

<sup>126</sup> Cf. La table des figures, *Songe*, cit., 106.

<sup>127</sup> Si la figure de la Vierge est évoquée au début, lors de l'annonciation de Providence Divine, la transfiguration du roi en Moïse le représente en tant que *figura Christi*.

<sup>128</sup> Dans le *Pèlerinage de la vie humaine* il y a une hiérarchie précise car Grace de Dieu précède toujours Raison dans les interventions à l'égard du pèlerin. Cette dernière a fonction de régulatrice et d'arbitre, ainsi qu'ici Reine Vérité. Pour une étude de cette œuvre très longue voir *Guillaume de Deguilleville : les pèlerinages allégoriques*, sous la direction de F. Duval et F. Pomel, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008. Dans le *Roman de la Rose*, Raison est le personnage qui essaie de dévoiler au rêveur les ruses de l'amour, sans être pour autant écoutée, elle parle « proprement ». Elle expose le disfonctionnement du monde mais propose une solution de repli, où sagesse et vertu se rencontrent, P.-Y. Badel, *Le Roman de la Rose et sa réception au XIV<sup>e</sup> siècle*, cit. p. 365.

À un certain moment du deuxième livre (*Songe*, chap. 114), lors du parlement à Paris, la chambrière Magnificence explique clairement la nécessité de leur présence par rapport à Ardent Désir : pour sa quête il se confie à elles car elles disposent du pouvoir de parler de manière mesurée, convenable et sincère<sup>129</sup> :

Or est ainsi que Ardent Desir, qui est mortel, se doubtoit que s'il eust traictie en personne des dessusdiz contraires aux grans seigneurs par adventure par sa simplesse il peust bien avoir en parolle excede et parle trop ou trop peu quant aux personnes et a leur dignite ; ou par adventure d'aucuns sa parolle n'eust pas este prise en bon gre. Pour laquelle doubtaunce et fragilite humaine appaiser, et bonne volente du Vieil Pelerin Ardent Desir, et de sa suer Bonne Esperance, et de tous ceulx aussi et celles qui en Dieu desirent la reformacion du monde, et par espicial la Crestiente, la royne et mes dames et mes suers les chambrieres [...] ont emprins a traictier plainement et ouvertement des contraires de leurs precieuses forges, pour finalement parvenir a l'elixir et trave pierre du philosophe, qui le besant multiplie et fait venir le bon arquemiste a pardurable vie, comme il fu dit autrefois selon le dit de Seneque : Le mal ne puet estre escheve s'il n'est bien cogneu (*Songe*, chap. 114, II<sup>e</sup> livre)

Premièrement *abstracti agentes*<sup>130</sup> codifiés puis extraits de la tradition littéraire homilétique, ils sont chargés dans ce cas de s'engager dans une mission verbale et d'en montrer les résultats obtenus. Insérées dans une hiérarchie qui semble reproduire la hiérarchie sociale des hommes médiévaux (elles sont reines et d'autres sont des chambrières), elles sont des figures de rédemption, c'est pourquoi leur devoir principal est double : demander, interroger, sonder, d'une part, exposer et sermonner d'autre part. Tel est le rôle de la dame Philosophie dans la *Consolatio* de Boèce, qui se situe, dans le rapport à son disciple, entre le questionnement et l'enseignement ; ces dames sont en dernier lieu l'incarnation des instruments verbaux nécessaires pour parvenir à l'un, à la joie finale et à la vraie connaissance de la quête intellectuelle et spirituelle<sup>131</sup>. Tout comme la maîtresse de Boèce, les quatre dames qui accompagneront Ardent Désir ont le pouvoir de distinguer le bon besant de son contraire : c'est leur faculté d'arguer, d'accomplir un examen public et privé auprès des personnages rencontrés, qui leur permet de suivre une bonne direction.

<sup>129</sup> Magnificence expose le motif interne au récit de la présence des dames mais elle donne également l'occasion de réfléchir sur les stratégies énonciatives mises en scène au long du *Songe* et sur leur œuvre de cohésion ; son intervention peut avoir donc fonction metanarrative ; ce qui est important est aussi le fait qu'Ardent Désir est associé au nom Vieil Pèlerin, voir *infra*.

<sup>130</sup> A. Strubel, *La Rose, le Renart et le Graal*, cit., p. 70.

<sup>131</sup> En effet il admire « le noble phillosophe Boesce », dans le chap. 52, I<sup>e</sup> livre, dans la dispute avec le trois vieilles horribles à Avignon.

Dans le *Songe de Pestilence*, c'est la reine Ratio qui se caractérise par ses capacités oratoires et par sa subtilité : elle sait comment affronter les arguments de Satan et de tous ses disciples, par lesquels elle est définie « ceste feme (qui) argue contre moi soutillement » et aussi « artileus »<sup>132</sup>. La catégorie mentale de l'opposition, de l'antithèse, du « bestournement » définit au préalable leur posture oratoire, c'est pourquoi, en face des personnages rencontrés, elles peuvent jouer les rôles d'*opponens* ou de *respondens*.

En d'autres mots, leur présence est fonctionnelle à la sauvegarde de l'intégrité morale et de la crédibilité d'Ardent Désir. En effet, le messenger divin n'est pas seulement l'ange, mais, par antonomase, Jésus Christ même : c'est lui qui accepte de s'incarner pour amener à toute la chrétienté la bonne nouvelle. Par cette conversion à l'envers – car le pèlerin perd quasiment son essence singulière pour devenir une figure douée d'une représentativité universelle – il peut risquer d'être accusé, dans la mission qui lui a été confiée, d'une *imitatio Christi* présomptueuse. D'autant plus que le pèlerin s'approprie dès le début du prologue d'une faculté expressive réservée d'abord au fils de Dieu : autrement dit l'utilisation de la parabole pour exprimer des vérités même religieuses<sup>133</sup>, une comparaison des termes qui seraient par définition incomparables (si l'on considère le voyage comme une traversée, en partie, de l'au-delà), qu'il tient toujours à expliquer et à justifier. Cette faculté a été concédée à Jésus comme à celui qui, par expérience, sait de quoi il est en train de parler. L'emploi des paraboles de la part du pèlerin pourrait faire penser à un signe d'investissement messianique qui pourrait être jugé tout à fait blasphématoire. Ardent Désir s'insère donc à plein titre dans le développement narratif de cette tradition homilétique et théologique et en même temps il essaie de cautionner sa position de guide en laissant le rôle de porte-voix de cette mission aux dames<sup>134</sup>.

Enfin, l'auteur vise à développer l'exégèse typologique de cette référence biblique et à en tirer, de cette manière, la correspondance entre intériorité et histoire

<sup>132</sup> *Songe de Pestilence*, cit, p. 74, chap. 168 et aussi p. 22, chap. 145 : « Ratio qui contreargue ».

<sup>133</sup> Nous verrons à ce propos la ressemblance de la posture discursive entre le narrateur et Reine Vérité.

<sup>134</sup> Il s'agit aussi d'une certaine prudence, au moins formelle, dans la dénonciation politique, puisque l'écrivain délégait ainsi à des instances supérieures le rôle d'accusateur des grands et des princes pour se contenter de celui de témoin : d'autre part il donnait aux paroles qu'il prétendait avoir recueillies le statut de vérités révélées, si bien qu'elles échappaient à la précarité des propos fondés sur une expérience ou une argumentation personnelle, c'est le cas également de Christine de Pizan par rapport à *Opinion* et *dame France*, voir à ce propos Christine de Pizan, *Advison*, cit., p. XXI.



universelle, âme et monde, microcosme et macrocosme ; il lui emprunte son inspiration unitaire et sur cette tradition intertextuelle il imprime le signe de sa création narrative. L'union de ces quatre dames au pèlerin transfiguré constitue une sorte de chevalerie céleste dont le voyage a une direction précise.

#### 8.2.b. Les typologies des rencontres et leur rythme : la suite de chronotopes et leur ordonnance

Pour définir brièvement la quête mise en scène dans le *Songe* il serait possible d'affirmer qu'il s'agit d'une mission telle qu'une croisade qui a pour but la réformation et donc la salvation du « monde entier, de la chrétienté, enfin du royaume de France »<sup>135</sup>. Ces trois lieux, correspondant aux niveaux sémantiques, indiquent en même temps la succession topographique du voyage : le sens, d'après le schéma, est exactement l'inverse du parcours théorisé dans la *Règle de la Chevalerie*, car le pèlerin et les quatre dames partent des pays étrangers pour revenir enfin au cœur de la terre française.

Trois lexèmes sont les plus utilisés à l'égard de cette quête : besant, forge et vérité. Ce dernier est presque omniprésent : il est l'objectif de la quête, le point de départ pour la réformation incarné dans la condition royale, indéniable, mais aussi personnage principal en tant que porte-parole du cortège guidé par le pèlerin. En outre, Vérité prétend être la marque d'écriture dérivée d'un rêve inspiré et à la fois personnel<sup>136</sup>.

Pour établir le rythme de la quête dans son ensemble, il est nécessaire de considérer, tout d'abord avec un regard plus large, la suite des rencontres et leurs traits distinctifs, surtout par rapport à cette problématique très complexe de vérité. Nous voudrions démontrer qu'il existe un système de correspondances et des symétries qui rendent compte d'un signifié latent de cette fiction et, par conséquent, de sa légitimation.

Chaque étape narrative en tant que mouvement du cortège (Ardent Désir et les dames) qui se présente à un personnage nouveau peut être isolée et classifiée d'après

---

<sup>135</sup> Ph. De Mézières, *Songe*, prologue, p. 89.

<sup>136</sup> Pour la valeur de l'acte d'écriture voir le chapitre sur la rencontre finale.

les critères suivants : personnage solitaire ou en groupe, chronotopes, entité des personnages (historiques ou divins, ou abstractions), placement ou non d'un discours direct ou d'un dialogue, temps de l'écriture dédié à l'épisode, éléments particuliers du registre expressif utilisé qui méritent d'être soulignés (symbolique, gestualité, etc.) et position par rapport à Vérité.

Si nous observons le schéma (n.3), nous pouvons remarquer que la toute première rencontre, qui suit immédiatement l'entrée en rêve, occupe une place à elle seule par rapport à la suite : en effet c'est la seule rencontre à se dérouler dans une sorte d'au-delà entre deux personnages distincts.

Dans le désert égyptien, Ardent Désir et sa sœur trouvent sur leur chemin l'ermite Arsène qui leur indique au tout début le chemin à suivre. Endroit qui appartient à un cadre purgatorial, lieu d'égarément qui correspond, si l'on veut, à la « selva oscura » de l'incipit de la *Commedia* (*Enfer*, chant I, vv. 1-2), (bien qu'en ayant une localisation topographique assez précise)<sup>137</sup>, cette place isolée est la seule dans tout le *Songe* qui ne prévoit aucune catégorisation sociale ou politique, qui évite toute définition séculière ou religieuse. Le pèlerin et cet ermite se trouvent presque dans une position de pairs : Arsène reproduit en partie la ligne biographique de l'auteur, en tant que précepteur qui s'est retiré à la fin de sa vie. Sa présentation, et son long discours direct rapporté, ont une fonction de glose et de distanciation : par rapport au personnage du pèlerin même, puisqu'il est une sorte d'*alter ego*, par rapport au récit qui va suivre, grâce à la parenthèse cryptique sur l'activité alchimique qui cache, au fond, le déroulement de la quête. La valeur emblématique de cette rencontre liminaire, caractérisée par l'omniprésence de la lumière<sup>138</sup> est représentée aussi par une « ardent forge » dans laquelle l'ermite était probablement engagé :

tant volerent Ardent Desir et sa sœur Bonne Esperance parmy le desert la ou pou de gens habitent que en une nuyt bien obscure virent de loing une pour de clarte, dont ilz furent bien confortez. Et se treyrent vers la lumiere, desesperance laissant derriere. Si trouverent une petite logete faicte de canes qui se appellent rouseaulx. Et n'estoit pas faicte comme les palais royaulx, mais petite. Ardent Desir hurta a la porte de la logete qui rendoit grant clarte, pource que l'ardant forge de l'arquemie leans estoit fort alumee (*Songe*, chap. 2, I<sup>e</sup> livre).

<sup>137</sup> L'Égypte a une valeur symbolique, soit sur le plan biblique mais aussi mythologique en ce qui concerne la diffusion de l'astrologie.

<sup>138</sup> La lumière est indice de vérité car elle renvoie à la grâce divine ; en même temps elle renvoie à la pensée néoplatonicienne, voir le chapitre concernant.

La forge et le forgeron sont des images métaphoriques qui ont de nombreux échos dans ce début de quête : un vieux prudhomme occupé à un travail qui est le même que celui de Nature dans l'*Advision Christine*<sup>139</sup> vise à illustrer, dans une dimension idéalisée, le but de la mission du pèlerin, accomplissement final de la quête et, de manière voilée, la composition d'une œuvre. L'acte de création d'un homme sage, comme la fabrication d'un objet alchimique peut l'être, peut constituer le reflet médiatisé du geste clérical d'un savant âgé, face à l'ardeur d'un jeune chevalier comme Ardent Désir. Ce dernier se présente à l'ermite en disant « Nous sommes pelerins qui alons querant une adventure, dont maint marchant souffrent maint grant arseure » (*Songe*, chap. 2, I<sup>e</sup> livre), où le lexème « aventure » renferme clairement l'ensemble de valeurs appartenant à l'univers chevaleresque.

Ainsi, la polarisation prévue par la couple pèlerin-roi qui informe le trajet sous-tend, en réalité, l'opposition entre deux conditions : clerc et chevalier. Dans cette scène<sup>140</sup> plus lointaine du point d'arrivée, ces conditions sont incarnées par deux personnages singuliers qui reconnaissent leur condition de fraternité – le pèlerin chevalier et l'ermite clerc – en partageant une condition d'isolement, où l'ermite clérical souligne son approbation à Ardent Désir chevalier :

Ardent Desir, mon trescher frere et Bonne Esperance ma treschiere suer, j'ay grant compassion de votre grant travail, et neanmoins je appreuve votre tresnoble emprinse (*Songe*, chap. 2, I<sup>e</sup> livre)<sup>141</sup>.

Arsène, seul personnage mis en scène qui appartienne à l'antiquité romaine et relégué dans ce chronotope purgatorial où il cite des exemples qui lui sont postérieurs dans l'histoire, montre ainsi des facultés quasiment prémonitoires<sup>142</sup>. Il se situe en dehors

---

<sup>139</sup> Autant que le forgeron, Nature, dans le début de l'*Advision*, est engagée dans une œuvre de création de l'homme par le moyen d'un four à gaufre, « La gueule ou elle met ceste destrampe, c'est sa pensee ou a divers outiltz, c'est assavoir diverses differences de cogitacions. Elle les laisse cuire par espace de temps et puis les tire hors non mie toutes ensemble, ce sont ses operacion qui saillent de lui diversement et cheent sus la terre par diverses œuvres qu'il fait », Ch.de Pizan, *Advision*, cit., p. 5.

<sup>140</sup> Nous avons une scène détaillée lorsque le narrateur s'arrête dans le récit pour décrire avec précision un passage, et donc il produit un ralentissement dans le rythme, voir G. Genette, *Discours du récit*, Paris, Seuil, 2007 (première édition 1972), p. 107.

<sup>141</sup> Ainsi que l'ermite, le pèlerin par définition est connoté par une condition d'isolement, même si elle est temporaire, par rapport à sa communauté. Pour les points en commun entre ces deux personnages, descriptifs et moraux, voir le chapitre dédié à cette rencontre.

<sup>142</sup> Il s'agit de Charlemagne, Godefroy de Bouillon, après l'empereur Constantin. La légende hagiographique de Saint Arsène est contenue dans la *Legenda aurea* de Jacques de Voragine, dont notre auteur reprend certains éléments.

du cadre discursif produit une fois que Reine Vérité (à partir de la Haute Montagne) entre dans le récit : pour cela, la première rencontre se sert d'un code de paroles et de signes (qui est le code expressif des alchimistes), partagé apparemment seulement par les deux interlocuteurs, en laissant entrevoir une profonde entente.

L'étape suivante, véritable initiation de la quête car le pèlerin trouve enfin ses accompagnateurs, institue un système d'échos et de correspondances avec d'autres séquences narratives. La « Haute Montagne » est une sorte d'Eden, qui se rappelle de l'héritage spirituel de la flore dans le *Cantiques des cantiques*, du paradis terrestre décrit par Dante dans le dernier chant du *Purgatoire*<sup>143</sup>. Elle constitue un sommet du relief purgatorial et un *locus amoenus* que nous retrouvons souvent après l'entrée en rêve, que l'on songe au *Chemin* de Christine de Pizan<sup>144</sup>. Lieu emblématique, il constitue en un endroit de transition où la contemplation prend le dessus sur l'action, conformément au modèle de Dante<sup>145</sup>. Dans une atmosphère supraterrrestre, la Montagne est située dans un « Orient » flou et mystérieux, mais à la valeur clairement eschatologique<sup>146</sup>. La rencontre qui a lieu dans ce paradis terrestre, encore aux antipodes de la quête du bon besant par le monde, peut être mise en parallèle avec la dernière rencontre du voyage, qui occupe tout le troisième livre, où le roi se trouve en face du cortège et est élevé sur le mont Sinaï (voir schéma 3). La même scène est alors représentée : un personnage transfiguré seul devant un ensemble de dames célestielles, tout comme sur cette Montagne Ardent Désir et sa sœur se trouvent respectivement face à deux groupes : d'abord Paix, Justice et Miséricorde, ensuite Vérité, Douce

<sup>143</sup> Dante, *Purgatoire*, chant XXVIII (« un'aura dolce, senza mutamento | avere in sé, mi feria per la fronte | non di più colpo che soa | non però dal loro esser dritto sparte | tanto, che li augelletti per le cime | lasciasser d'operare ogne lor arte | ma con piena letizia l'ore prime | cantando, ricevieno intra le foglie | che tenevano bordone a le sue rime », vv. 7-18), en outre, la « haute montaigne enluminée » renvoie aussi à la colline lumineuse du premier chant de l'*Enfer*, v. 13, en tant que symbole du bonheur terrestre auquel l'homme tend naturellement selon Aristote v. 77 « diletto monte ».

<sup>144</sup> Philippe de Mézières utilise à peu près la même image dans l'*Epistre au roi Richart* : un « vergier delictable », allégorie de la paix entre les différents royaumes. Il y a aussi une fontaine au milieu et les ruisseaux qui en dérivent. Ce verger délectable est la représentation figurée de tout royaume chrétien en paix gouverné par un *rex pacificus*, Ph.de Mézières, *Epistre au roi Richart*, cit., pp. 127-129. Cf. également Christine de Pizan, *Le livre du chemin de longue étude*, éd. critique par A. Tarnowski, Paris, Librairie générale française, 2000, p. 130 « Mais bien sçay qu'en petite voye, | en une champaigne arrivames. | Ainsi flourie la trouvames, | et verdoyant d'erbe menue, | et tout en l'estat maintenue, | que ou mois de may sont les vers prez, | de plusieurs couleurs dyaprez », vv. 716-722.

<sup>145</sup> La contemplation de la part du pèlerin est rendue par des descriptions très longues et détaillées, que nous retrouvons seulement pour certains endroits visités.

<sup>146</sup> La description du monde de l'Eden et ses caractéristiques qui sont reprises ici dans le *Songe* peuvent être retracées même dans les *Étymologies* d'Isidore, voir A. Scafi, *Il paradiso in terra : mappa del giardino dell'Eden*, Milano, Bruno Mondadori, 2007, p. 36 et suiv.

Amour et ses chambrières. Ce type de rencontres constitue une sorte d'*imago agens*<sup>147</sup> qui s'imprime dans la mémoire du lecteur lors des points stratégiques du récit : l'idée d'ordre et d'harmonie inspirée par la conformation du lieu se reflète dans les gestes et les paroles des dames divines et le consentement du pèlerin et du roi. Il s'agit des deux seuls cas où un personnage singulier se retrouve face à une collectivité, dans un endroit appartenant à un ailleurs indéfini, en tant qu'au-delà, réutilisé pour son sémantisme biblique<sup>148</sup>.

Le cadre solennel se répète. Dans la vision politique finale, la requête initiale adressée aux dames pour les exhorter à rétablir la bonne forge s'accomplit et se transforme en enseignement : le pèlerin Ardent Désir et sa sœur disparaissent à la faveur du jeune roi, leur désir est alors exaucé. Aux deux étapes diégétiques l'auteur dédie deux scènes longues et détaillées : encore une fois l'itération de l'acte créateur, métaphore du rôle de l'*ancilla dei*, Nature<sup>149</sup>, est mise en évidence.

Dans la Haute Montagne la compagnie des reines est engagée dans une merveilleuse œuvre de forge sans repos<sup>150</sup> :

Quant ilz orent bien veu la grant beaulte et revele a ceulx qui les menoyent la cause pourquoy ilz estoient la venuz, une belle dame, Gracieuse appelle, print Ardent Desir par la main, et une autre, nomme Atrempee, print Bonne Esperance, et les menerent en ung tresbeau palaiz, la ou les troys dames estoient que ilz aloient querant, lesquelx forgeoient besans d'or sans grant travail, et faisoient trop belle monnoye. Et si doucement forgeoient, que le feue de la forge ne rendoit point de fumee, ne cops de marteaulx n'y estoient mie ouiz. Et toutes troys forgeoient ung besant qui avoit l'emprainte de chascune.

<sup>147</sup> M. Carruthers, *Machina memorialis. Méditation, rhétorique et fabrication des images*, trad. F. Durand-Bogaert, Paris, NFR Gallimard, 2002 (première édition 1998), p. 354. Puisées dans la mémoire du narrateur, néanmoins partagées par les lecteurs, elles gardent une fonction cognitive par rapport à la suite du récit, puisque leur concaténation suppose une allure dramatique indispensable à l'oraison qui sera ensuite annoncée.

<sup>148</sup> Le Mont Sinaï se trouve en Égypte mais il est évident que les critères topographiques de latitude et longitude sont tout à fait labiles à l'égard du pèlerin qui vise plutôt à mettre en relief l'élévation spirituelle du lieu, en faisant un clin d'œil au désert d'Égypte d'Arsène au début. L'itinéraire Égypte-Mont Sinaï fait penser au voyage des Juifs dans l'Ancien Testament (Exode, 12, 16-39).

<sup>149</sup> Nous rappelons toujours la célèbre Nature créatrice de Christine de Pizan : « Et comme ceste dame n'eust en soy le vice de paresce, l'occuppoit continuellement neccessaire diligence de divers labours, car sanz prendre repos, elle detrempoit mortier qu'elle coaguloit ensemble, en laquelle mixtion metoit fiel, miel plomb et plume », Ch. de Pizan, *Advision*, cit., p. 13.

<sup>150</sup> Il est intéressant d'évoquer également Nature forgeron dans le *Roman de la Rose* (vv. 19599-670), puissante reine couronnée ainsi que son ardeur au travail. La composante de la merveille revient même dans le *Pèlerinage de la vie humaine*, lorsque le pèlerin voit le mont, « mais tout ainsi comme levai, | mes iex en haut et regardai, | une mont grant merveille vi, | dont grandement fu esbahi », Guillaume de Deguillville, *Pèlerinage de la vie humaine*, cit. vv. 95-8. L'action de forger sans repos et sans aucune difficulté est aussi représentée dans le *Pèlerinage de la vie humaine* par Dieu qui forme la charpente de Paix, cit., v. 2515 et suiv. Pour l'imaginaire suspect du forgeron et pour les différentes connotations de métiers voir J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge : temps, travail et culture en Occident*, Paris, Gallimard, 1977.

Elles laisserent ung pou a forgier, sans laisser le mestier se sembloit, et receurent les pelerins tresgracieusement (*Songe*, chap. 3, I<sup>e</sup> livre).

C'est un travail qui se répète sans cesse, qui est marqué par la constance et le rythme des actions accomplies dans l'au-delà, comme l'indique l'imparfait, temps verbal de la fréquence, du geste qui ne s'est pas encore conclu, tandis que dans le mont Sinaï, Reine Vérité grave les tables du cœur offertes au roi Moïse : métaphorisation d'une nouvelle Loi et donc création d'un nouveau monde. D'une part l'acte du forgeron, divinisé et purifié par rapport à l'activité rude du dieu Vulcain donne, tout préalablement, son empreinte morale à ce voyage. D'autre part, la gravure divine sur la pierre, image biblique du rachat et de la renaissance, devient a posteriori une clé de lecture et un moyen exégétique du parcours accompli. La place de Reine Vérité est évidemment privilégiée et cruciale, d'abord dans son acceptation d'accomplir ce voyage dans la Haute Montagne, ensuite dans sa répartition du savoir au souverain : dans ces deux cas elle établit un cadre discursif hors de toute contingence face à un personnage élu qui a fonction de disciple. Tout d'abord le pèlerin, ensuite le roi.

Par ailleurs, l'image de la forge et de la gravure sur la table, début et fin de la quête, peuvent suggérer, également, un arsenal conceptuel concernant la posture créatrice de l'auteur et la réflexion sur son œuvre : il s'agit d'un paradigme de la création qui revient en sourdine dans les digressions de l'axe paradigmatique. De plus, l'allure chevaleresque et cléricale concorde à chaque fois : si l'activité de la forge et de la greffe métaphorise le geste du clerc, la condition du chevalier, latente au début (*Ardent Désir* cherchant une aventure) se concrétise à la fin dans le véritable investissement du roi et de son adoubement. Cette concordance et cette harmonie de deux conditions se chargent alors d'une signification fondamentale. Elle dit le dépassement du conflit, de la différence des valeurs et des statuts et donc de la lecture de la réalité pour favoriser, au contraire, la complémentarité des vues et la juste compréhension des rôles, à la mesure de la place occupée à l'intérieur du royaume. Elle dit, enfin, la conjonction et donc la paix entre pouvoir séculier (l'Église, les dames divines, l'auteur en tant que clerc) et pouvoir temporel (le roi, le parlement qui donne l'accès à la montagne, et également *Ardent Désir* qui avait visité d'autres pays), sorte

de bonne conclusion de la *disputatio* prolongée entre le clerc et le chevalier qui avait été mise en scène dans le *Songe du Vergier*<sup>151</sup>.

Bien évidemment, dans ces deux rencontres-contemplations rapprochées<sup>152</sup>, le monopole discursif direct est réservé à chaque fois aux quatre dames, par rapport au silence qui caractérise la plupart du temps Ardent Désir (et dans le dernier, le souverain). En premier lieu, c'est Amoureuse et Vérité qui se partagent la parole, avec une prédominance de la première conformément à une hiérarchie liée à son essence (si l'on considère son supérieur, Douce Amour), tandis qu'en dernier lieu c'est la deuxième qui se livre à un long monologue, enseignement en forme d'échiquier offert au souverain.

L'ascension de la Haute Montagne préfigure en quelque sorte la montée du Mont Sinaï (qui est située, de manière emblématique lors de la visite à Paris)<sup>153</sup>. Ce dernier peut faire fonction de la ville sainte de Jérusalem<sup>154</sup>. L'itinéraire du cortège serait alors dès l'Égypte à cette étape finale, autant que le trajet accompli par les Juifs à la recherche de la terre promise. Les deux endroits (le mont final et la Haute Montagne au début), d'après un modèle cosmologique dantesque, sont situés aux pôles de la terre : Jérusalem (proche du mont Sinaï et identifiée avec le but du voyage<sup>155</sup>) et le Purgatoire ont le même horizon astronomique mais des hémisphères différents. Alors que Dante s'éloigne de la montagne pour parcourir le monde souterrain, Ardent

---

<sup>151</sup> Et qui reste néanmoins ouverte : la position du clerc et la position du chevalier, détenteurs de connaissances différentes, semble être subsumée par Reine Vérité qui dans le troisième livre, lors de l'illustration des enseignements de l'échiquier, montre avoir des compétences dans le domaine spirituel (qui vient toujours en premier) et également dans le domaine temporel. Nous remarquons que si le chevalier a la tendance à arguer, démontrer, alléguer, le clerc, de son côté, répond toujours à son tour.

<sup>152</sup> De la même manière, dans le *Pèlerinage de la vie humaine*, le début et la fin sont les moments privilégiés de la vision : vision de la sainte Jérusalem au début dans un miroir, et vision du paradis à la fin.

<sup>153</sup> « il est assavoir que ceste figure ainsi proposee n'est autre chose que en contemplation une bonne pensee doucement desirée pour parvenir a sa conclusion » Ph. de Mézières, *Songe*, cit., chap. 8, I<sup>e</sup> livre ; avec ces mots le narrateur réfléchit sur cette scène, qui demande donc de parvenir à une conclusion. La montée au ciel rappelle clairement l'image biblique de l'échelle de Job apparue en rêve, dans laquelle les anges montaient et descendaient (Gen. 28, 12). Elle est par ailleurs une des images préférées par saint Francesco d'Assisi dans ses œuvres, voir F. Zambon, *Nella luce del creato*, cit., p. 80.

<sup>154</sup> Le lien spirituel entre Jérusalem, le paradis et Paris avait déjà été établi par le *Songe du Vergier*, voir à ce propos V. Minet-Mahy, « L'image du jardin mystique chez Deschamps : du paradis au prince idéal », *Le Moyen Français*, 55-56, 2005, pp. 259-280.

<sup>155</sup> Elle est la rédemption finale qui rappelle le jardin de l'Eden originel. Pour les discussions concernant la place sur terre du paradis cf., A. Scafi, *Il paradiso in terra*, cit. p. 8, p. 35 et suiv., cf. Également le Chant IV du *Purgatoire* de Dante pour avoir une idée plus précise de cette topographie céleste. Il est utile de consulter aussi S. D'Arco Avalle, *Modelli semiologici della Commedia di Dante*, Milano, Bompiani, 1975.

Désir doit accomplir son trajet sur le monde terrestre, avant qu'il ne rejoigne le but de sa recherche sur le mont Sinaï.

Si le désert où réside Arsène est *figura* des pérégrinations du cortège qui se vérifieront ensuite, l'ascension temporaire de la montagne par les dames est également *figura* du roi divinisé lors de cette rencontre finale. Dans ce sens, le récit du voyage semble avoir part à l'*historia sacra*<sup>156</sup>, dans laquelle certains événements trouvent leur sens le plus profond par le fait d'être situés dans une suite qui met en lumière leurs correspondances formelles. Également, les « tables du cœur » offertes au roi par Reine Vérité symbolisent les tables de saint Paul avec la Nouvelle Loi, en se substituant aux tables de pierre contenant les dix commandements<sup>157</sup>.

Dans ces deux moments du récit, épisodes liminaires, le symbolisme du geste et le pouvoir désignatif universel de la parole sont des faits bien connus, en opposition au conventionnalisme suspect et incertain qui règne dans toutes les rencontres situées entre ces deux pôles, initial et final. Les discours prononcés, par des dames au début, par la Reine à la fin, ont une valeur performative car ils entraînent une action ultérieure : de recherche par le monde en premier, d'application d'une doctrine deuxièmement, les deux face à un disciple (le pèlerin et le roi) qui apprend et accepte cette parole. Par ailleurs, la riche symbolique, mythologique et ensuite liturgique ne nécessite pas de commentaires ou de parenthèses explicatives, comme il arrive souvent pour les autres rencontres : tout est clair et précis car la *senefiance* des objets et de la parole correspond à l'*intentio* de celui qui la prononce. Il s'agit de scènes fortement imagées, de tableaux animés qui abondent en notations de formes, de couleurs, de lumières et de mouvement, appartenant à l'au-delà céleste, où une lecture polysémique est bien suggérée.

---

<sup>156</sup> Pour les différentes acceptions du concept de *figura* dans le temps voir E. Auerbach, *Studi su Dante*, prefazione di D. Dalla Terza, traduzione di M.L. De Pieri Bonino e D. Dalla Terza, Milano, Feltrinelli, p. 177 et suiv. Nous l'utilisons ici dans le sens de *praefiguratio*, donc en tant que préparation de ce qui viendra ensuite. Les événements auxquels le Vieil Pèlerin a assisté et qui sont parfois récités par Vérité ou le narrateur, appartenant au passé (dont la formule "au temps du Vieil Pèlerin") ont des répercussions dans le temps "or" d'Ardent Désir dans le cadre d'un sens moral et eschatologique du temps. En particulier l'histoire de Chypre devient le moyen pour la lecture typologique de l'histoire du royaume de France, voir à ce propos l'article très utile de K. Brownlee, « The Figure of Peter I and the Status of Cyprus in *Le Songe du Vieil Pèlerin* : Crusade Ideology, Salvation History and Authorial Self-Representation », dans *Philippe de Mézières and his Age*, pp. 165-188, et également l'utilisation de l'allégorie liée à l'histoire chez Philippe : J. Quillet, *D'une cité à l'autre : problème de philosophie politique médiévale*, Paris, Champion, 2001, p. 190 et suiv.

<sup>157</sup> Pour la fortune de ce motif d'origine biblique voir N. Bériou, *L'avènement des maîtres de la Parole : la prédication à Paris au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Institut d'études Augustiniennes, 1998, p. 201.



La consonance des intentions et l'accord tacite entre les composantes de cette compagnie divine est, entre autres, souligné par le passage immédiat de la modalité de discours indirect, tenu par le narrateur hétérodiégétique et omniscient, au discours direct de la part des dames qui s'adressent à Douce Amour<sup>158</sup> :

Les troys dames et les pelerins s'agenoierent devant leur royne Douca Amour et lui supplierent qu'elle eust le monde pour recommande que jadis elle avoit tant aime. Et qu'il lui pleust a souvenir du grant mistere de la croix qu'elle portoit en sa main ; et aussi du douce Aignelet qu'elle portoit, qui fut mors pour les brebiz peries, lesquelles aujourduy sont ravies des grans loups ravissables, qui valent pis que les deables ; et qu'il lui prisist pitie de raisonnable humanite, qui aloit a perdicion et a finable consummacion, laquelle ne pouit estre restauree se n'estoit par la douce retournee de nous, voz treshumbles ancelles, vrayes obeissantes telles quelles. Et que plus est, haulte royne, en qui est la bonte divine, il vous pleust tant travailler, et vostre tresamee suer prier, que par sa grace avecques nous vausist venir (*Songe*, chap. 3, I<sup>e</sup> livre).

Le motif de la dispute apparente des dames sur la question d'une rédemption potentielle de l'humanité, appartenant à la tradition originale de cette allégorie<sup>159</sup>, s'estompe dans une sorte de jugement céleste. C'est là que toute contradiction trouve sa résolution dans la dernière sentence de Douce Amour, tandis que sur le mont Sinaï, dans le troisième livre, le *pro* et le *contra* de certains enseignements offerts par Reine au roi-Moïse sont rationalisés et trouvent leur cohérence dans la disposition de l'échiquier.

### 8.2.c. Les rencontres dans le monde : représentations du mensonge et de l'hypocrisie

Pour la suite des rencontres qui se déroulent, en revanche, dans les différents royaumes étrangers, le même schéma narratif se répète de manière stéréotypée.

---

<sup>158</sup> Le narrateur condense les informations et essaie de créer un effet mimétique (passage de la diégèse à la mimesis, du discours narrativisé au discours direct, sans passages intermédiaires. Le narrateur se fonde dans le discours choral de ce scénario édénique). Voir G. Genette, *Discours du récit*, Paris, Seuil, 1973, pp. 164-177 ; d'une part le discours direct est caractérisé par une affectivité majeure, où les citations bibliques dominent, de l'autre c'est le discours qui peut constater d'une mauvaise relation avec le vrai « le discours rapporté est par nature le lieu de l'approximation, de l'allusion, de la déformation, en un mot du plus ou moins vrai » : dans ce sens nous pourrions voir dans ce changement énonciatif une sorte de corruption initiale, presque imperceptible, d'une illusion latente qui appartient aux locuteurs en fonction d'une hiérarchie descendante (dames, chambrière, pèlerin, etc.). C. Silvi, *Science médiévale et vérité : étude linguistique de l'expression du vrai dans le discours scientifique en langue vulgaire*, Paris, Champion, 2003, p. 217 et suiv.

<sup>159</sup> Voir M. Fumagalli, *L'allegoria delle quattro figlie di Dio*, cit. Certains textes insistent sur la question de la dispute des dames, qui en revanche est mise en deuxième plan dans le *Songe du vieil Pèlerin*.

Le cortège composé par les dames et Ardent Désir avec sa sœur se déplace d'un pays à l'autre. Son mouvement marque une route dont l'étymologie même indique le caractère de passage consolidé puisque parcouru par une foule (de *rupta*). La position du pèlerin face à ce cortège est bien évidemment privilégiée et insolite par rapport aux autres personnages littéraires qui se trouvent dans la même condition: il est le guide d'un groupe des dames célestes qui représentent dans leur unité la communauté ecclésiastique, l'Église, ainsi qu'il est précisé dans la préface<sup>160</sup>. C'est pourquoi le message évangélique véhiculé par les quatre filles de Dieu accompagnées par Ardent Désir traverse à nouveau l'itinéraire de la christianisation originale, de la diffusion du Verbe<sup>161</sup>.

Que la quête commencée ait la prétention d'exposer et de résoudre le problème de la vérité dans le monde est un fait bien reconnu aussi bien dans la fiction mise en scène que dans les parenthèses plus proprement didactiques. Il s'agit d'une question gnoséologique et morale patente et presque obsédante qui peut se décliner en plusieurs catégories de la réalité. Le fait de connaître et diffuser ce qui est vrai (la vérité « dans la bouche du marchant », expression qui revient souvent), une règle à laquelle se tenir (la foi qui est vérité), se concrétise dans le personnage de Reine, privilégiée par l'auteur par rapport au motif allégorique original. Cela se voit dans les affirmations de l'auteur lors du prologue, dont le but principal est « aguiser l'appetit de dire verite », dans les pauses diégétiques où parle le narrateur (« une recapitulacion briefve que l'acteur fait de son propoz, ouquel il est entre, c'est assavoir que Verite, ainsi accompaignie, est necessaire au monde »<sup>162</sup>). Ainsi, le problème de vérité, qui dans les autres textes de fiction est voilée ou à peine esquissée, devient le cadre conceptuel de référence du « long voyage » qui se déroule dans un espace cognitif bien déterminé

---

<sup>160</sup> Il s'agit de l'ensemble des vertus qui constituent le fondement de l'Église : « et au regart des habis des roynes, des dames et chambrières et de ce qu'elles tiennent es mains et aussi ce qu'elles ont helles tendans vers le ciel, c'est-à-dire que ja soit ce qu'elles soient figurees en forme humaine, touteffoiz sont elles vertuz invisibles qui sont de Dieu infuses en cuer devost qui par ardant desir a une douce pensee en Jesucrist et leurs habiz monstrent la propriété d'icelles », Ph. Contamine, « Un prémbule explicatif », cit., p. 1920.

<sup>161</sup> Dans tous les endroits exotiques visités, le narrateur tient à souligner la présence chrétienne d'autrefois (de la Nubie, à l'Ynde et à l'Éthiopie).

<sup>162</sup> Et encore: « et la vraye arquemie de Verite la royne si est par maniere de songe repute, et est par tout rebutee et des grans cours chassée ” “qui considere (...) les dissimulacions, les bourdes fardees et douces parolles d'asulacion, aournees et remplies de cautelles et de malice, et de equivocacions, s'il doubtera Dieu et ayt esperance de estre des esleuz, il devroit fort desirer la venue en ce monde de nouvel de ladictte royne Verite », Ph. de Mézières, *Songe*, cit., chap. 8, I<sup>e</sup> livre.

(qui consiste en tous les royaumes terrestres habités), en ne renonçant jamais à la formulation d'un propos didactique.

Différemment d'un pèlerinage classique, ce cortège ne vise pas à accumuler ou à acquérir des connaissances (à l'exception d'un apprentissage indirect par Ardent Désir, guide et spectateur à la fois), mais à les vérifier ou éventuellement à les élargir. La devise adoptée, pour la première partie du voyage, effectuée dans les pays étrangers et limitrophes du royaume français (voir schéma 3), est toujours la même : le groupe des dames se présente aux hiérarchies du pouvoir du peuple visité, par lesquelles elles sont accueillies et honorées, d'après un rituel courtois à chaque fois répété. Par là elles commencent l'examen des besants, métaphorisation de l'intégrité de la doctrine chrétienne et de son application à la sphère politique ou spirituelle.

Dans la plupart des cas, les rencontres se réduisent à de brefs sommaires sans qu'aucun discours tenu ne soit relaté par le narrateur. Les lieux visités, choisis par Ardent Désir, ont toujours une valeur sémantique particulière : lieux de culte ou appartenant aux pérégrinations des disciples de jadis ou surtout lieux en tant qu'éventuels soutiens de la croisade en Orient<sup>163</sup>, leur succession dessine un périple apparemment sans ordre.

À la règle droite, métaphore d'un mouvement direct et précis, règle carrée de Sapience ou encore lance de Reine Vérité (« en sa main senestre tenoit une balance, et en la dextre une lance », *Songe*, chap. 4, I<sup>e</sup> livre), comme il était prévu dans le projet de chevalerie théorisé par Philippe<sup>164</sup>, s'oppose un parcours confus qui rapproche des pays lointains réellement visités ou sortis d'une mémoire livresque. La localisation

<sup>163</sup> Pour l'apparent manque d'ordre dans la juxtaposition de différents pays voir J. Quillet, « Le songe », dans *Culture et travail intellectuel dans l'occident médiéval*, éd. G. Hasenohr et J. Longère, Paris, CNRS, 1981, pp. 81-93. pour les alliances en vue du projet de croisade en Orient voir N. Jorga, *Philippe de Mézières et la croisade*, cit., p. 39 et suiv ; dans la *Chevalerie de la Passion*, l'auteur déclare qu'en parlant à Providence divine de ses projets pieux, il eut la première idée de son ordre de la Passion « estant au service d'un grant prince oriental » qui est évidemment Hugues IV, *Ibid.*, p. 70. Dans le *Pèlerinage de la vie humaine* Grace de Dieu illustre au pèlerin la nécessité de passer par des lieux mauvais, Guillaume de Deguilleville, *Pèlerinage de la vie humaine*, cit. v. 3321, « quar avant que puisses venir, | au lieu ou tu as ton desir, | par mont mauvais pais iras, | et mauvais hostiex trouveras ». L'accomplissement d'une *opera restaurationis* correspondant à une *translatio studii et imperii* (dont l'itinéraire du pèlerin, dès l'Orient à l'Occident) avait été traité par Orose dans l'*Historia adversos paganos*, voir A. Scafi, *Il paradiso in terra*, cit., p. 102.

<sup>164</sup> L'ordre des pays visités par le cortège des reines guidées par Ardent Désir est le suivant: Nubie, Ynde, Femenye, Tartarie, Surie, Egypte, Ethiopie, royaume de Layco, Prussie, Godlant, Norvegue, Hollande, Zelande, Allemaigne, Moraivie, Auterliche, Hongrie, Venise, Rome, Mylan, Gennes, Provence, Avignon, Espagne, Angleterre, Paris.

imprécise et la composante merveilleuse qui connote l'atmosphère de certains royaumes semblent parfois réactiver un goût eschatologique pour les paysages d'au-delà qui, toutefois, ne dépasse pas l'intérêt folklorique. Nous avons l'exemple des pays nordiques, en particulier de la « Norvege » où le narrateur se concentre sur les « merveilleuses fantosmes et deableries » (*Songe*, chap. 19, I<sup>e</sup> livre). La ligne droite qui va de la Montagne à Rome, dans le schéma 3, est tout à fait conventionnelle pour indiquer les nombreux revirements qui en réalité connotent les déplacements du cortège. Le cortège part du point de l'étape la plus éloignée de l'arrivée finale, à savoir le siège du roi : non pas sur un plan purement géographique (car en vérité certaines parties orientales, comme par exemple l'Ynde, se caractérisent par une longitude plus ample), mais sur un plan symbolique. La Nubie, près de l'Égypte, se relie au lieu d'égarément initial, antithétique par rapport au Paris-Paradis<sup>165</sup>.

Les prises de parole de Reine Vérité, dans cette suite de rencontres en dehors du royaume français, sont aussi rares qu'importantes : il s'agit soit de longues plaintes, ou, moins souvent, de sermons à forte empreinte didactique. Si personne n'ose contredire la Reine ce n'est pas tout à fait à cause de son statut mais parce que ses appels demeurent sans solution, ils n'ont aucune résonance et ils semblent être proférés dans le vide. Elle est perçue en tant qu'*eidolon* parmi d'autres, voix autoréférentielle qui n'appartient plus à ce monde, qui s'immisce dans le vide laissé par les langues conventionnelles de chaque pays, et elle se suffit à elle-même. Pour cela elle prend en premier la parole, sans réponse, ou bien elle répond et elle conclut, début ou fin d'un discours. La visite auprès du royaume de Nubie dans notre propos peut avoir fonction d'approbation:

Quant les dames orent bien examine ledit royaume et que elles virent et cogneurent que leur monnoye ne seroit pas bien agreable au roi et a sa gent, pour ce qu'il avoit longtemps que nul vray arquemiste n'estoit venu ou royaume de par le Riche Monnoyeur, qui porte en sa forge un aigle a deux testes, et de par le Grant Prevost du Grant Maistre de la Monnoye, lequel Prevost a la teste cornue, et porte les deux clefz en sa main de la souveraine forge ; et pour ce le noir roy de Nubie, seigneur d'Ynde la Mineur et d'Ethyopie, et tous ses subgiez avoient, grant temps avoit passe, oublie la belle forge du besant ; et si ne recogneurent pas les belles dames, pensant que ce fussent fees ou visions controuvees (*Songe*, chap. 9, I<sup>e</sup> livre).

---

<sup>165</sup> De fait la Nubie est le premier pays visité, tandis que Paris, en France, est la dernière ville où le voyage se conclut.

L'échec de la rencontre est bien évident en raison de la mauvaise perception de Nubiens, lesquels rattachent la compagnie des dames au merveilleux suspect (« fees ») ou à un *contrafactum* de la vision divine, pour le définir avec les paroles du narrateur, en tant que « songe »<sup>166</sup>.

Un décalage de sens peut aisément se remarquer entre la position langagière de Reine Vérité, et tous les personnages qui interviennent spontanément, très rares, dont le propos n'est pas clair et net mais qui doit tout de même être analysé, à l'exemple de Faux Semblant dans le *Roman de la Rose*<sup>167</sup>. C'est le cas, entre autres, de la « maisnie » de « princes de Romme », de l'avocat qui ose contredire la proposition de loi de Hardiesse, dans le deuxième livre, ou des « trois vieilles horribles » à la cour d'Avignon. Quant elle intervient en premier, Reine Vérité ne reçoit que la confirmation par son groupe de voyage dont elle synthétise l'essence, face à des communautés entières muettes<sup>168</sup>. Ainsi, chaque rencontre fonctionne selon un principe antinomique entre le cortège conduit par Ardent Désir, dont la reine détient souvent le monopole verbal, et le peuple auquel il rend visite présenté par son propre roi.

Les modalités discursives de cette dernière changent par rapport au public auquel elle s'adresse. La plainte est souvent une tirade de matière lyrique qui emploie avec une certaine parcimonie des arguments d'autorité, comme des citations intertextuelles, des références aux textes sacrés, un savoir gnomique quant aux proverbes<sup>169</sup> qui ne reçoit jamais une réponse de la hiérarchie à laquelle elle est adressée. Une rhétorique du pathétique essaye de « frapper » les auditeurs en sa présence, mais toujours sans succès. Nous rappelons que la plainte, *planctus*, est le

<sup>166</sup> Nous pouvons y apercevoir un rappel voilé aux lecteurs méfiants cités dans le prologue, lesquels tiennent le *Songe* en tant que vision fausse.

<sup>167</sup> Il s'agit du discours de l'hypocrite qui se définit lui-même, qui se démasque par sa parole.

<sup>168</sup> Le silence, dans ce cas, a une claire acception négative : il n'est pas inspiré à la prudence mais au contraire à la faute et à la pensée. Il est une sorte de retention d'informations qui anime pourtant le monde. En se refusant de parler, le sujet essaye d'effacer une partie de la réalité qui le gêne, mais il suggère également l'impuissance du langage, de son adéquation imparfaite à la réalité, motif qui joue toujours en sourdine dans le *Songe*, voir à ce propos D. James-Raoul, *La parole empêchée dans la littérature arthurienne*, Paris, Champion, 1997. Devant les peuples muets Réine Vérité fait souvent référence aux paroles de saint Paul ou du prophète David et se sert du savoir gnomique à travers les proverbes, par exemple chap. 18, I<sup>e</sup> livre. Au chap. 60 Reine Verite explique à ce propos le silence coupable visible par « le miroir, depute a demoustrer les souilleures d'autrui ».

<sup>169</sup> Pour les arguments d'autorité et leur utilisation voir C. Silvi, *Dire la vérité*, cit., p. 44 et suiv. La plainte est liée à la logique du cœur maternel qui contemple l'intensité mais aussi à l'affirmation d'une valeur dogmatique. Nous trouvons des exemples de plaintes par exemple à Constantinople, en Nubie, ou en face du pape Urbain VI (chap. 37, I<sup>e</sup> livre),

discours douloureux de la Vierge face à la Passion de son fils : Reine Vérité dans ce sens semble adopter cette posture douloureuse bien connue<sup>170</sup>. Dans l'*Epistre au roi Richart*, la plainte, appelée « Lamentation », est une parenthèse fortement pathétique qui prend le point de vue de l'auteur et qui partage, avec le reste du traité, un accent didactique et édifiant<sup>171</sup>.

En revanche, le « beau sermon » est justement réservé aux rares souverains rencontrés dont les royaumes conservent, au moins en partie, un souvenir pâle de la Reine. Pour cela, il n'est pas seulement un « long discours prononcé en chaire » qui vise à un enseignement mais il reprend son signifié originaire du latin classique *sermo*, « conversation, entretien »<sup>172</sup>. En effet, le registre<sup>173</sup> allégorique utilisé, parfois accompagné par une glose, requiert l'attention prolongée des auditeurs, en tant qu'étudiants qui doivent assimiler et répéter la *lectio* exposée<sup>174</sup>. L'allégorie instaure une interaction verbale *in absentia*, comme une sorte de discours infini dont il est toujours possible d'ajouter et d'approfondir la substance. Moyen expressif à la portée seulement de l'auditeur qui possède une capacité exégétique suffisante, elle exclut, d'un autre côté, ceux qui sont méfiants et donc en dehors des jeux de sens. Par ailleurs, le sermon de Reine Vérité, où elle est contenue, implique alors une collation : l'explication, qui prend la forme d'une conférence accessible à tous, vise également à

---

<sup>170</sup> Le rapprochement de la Reine à la Vierge appelle en cause, encore une fois, la figure de l'auteur, qui non seulement parfois assume la posture de la mère de Dieu, mais, en tant que narrateur, se confond avec la voix de Vérité.

<sup>171</sup> Il en est un exemple la lamentation reportée à la p. 79 où l'auteur se plaint du comportement de différents souverains, de la guerre entr'eux conçue comme une sorte de maladie. Pour l'idée de lamentation dans les épîtres de Philippe de Mézières et ses correspondants voir E. Chayes, « Trois lettres pour la postérité : la correspondance entre Philippe de Mézières, Boniface Lupi et François Pétrarque (ms Arsenal 499) » dans *Philippe de Mézières and his Age*, cit. p. 114.

<sup>172</sup> Dans la *Summa de arte praedicatoria* d'Alain de Lille, la prédication occupe la place plus haute, le degré le plus élevé, le septième, qui correspond sans doute au septième ciel, c'est-à-dire à la place la plus proche de Dieu, voir M. Zink, « La rhétorique honteuse et la convention du sermon 'ad status' à travers la *Summa de arte praedicatoria* d'Alain de Lille », dans *Les voix de la conscience ; parole du poète et parole du Dieu dans la littérature médiévale*, Caen, Paradigme, 1992, pp. 171-185.

<sup>173</sup> Il serait plus correct de parler ici d'allégorèses dans le sens d'une combinaison d'une personnification et d'une métaphore qui se caractérise continuellement par la tension entre littérature et glose ; cf. P. Zumthor, *Langue, texte, énigme*, cit. p. 199 et suiv.

<sup>174</sup> Dans ces rares parenthèses didactiques du sermon nous pouvons remarquer l'itération, par exemple, de la formule « vous doit souvenir », « vous devez cognoistre » « il se peut entendre » : il s'agit toujours de formules qui introduisent la glose, voir par exemple chap. 18, I<sup>e</sup> livre.

confronter et exposer les pensées de chaque composant du cortège divin, dans le cadre de la division et dilatation du thème principal<sup>175</sup>.

Par exemple, la chevalerie de Prusse (chap. 17-18) incarne les vertus promues par la règle de Philippe<sup>176</sup>, tandis que le roi anglais Richard II ou le jeune roi espagnol Jean peuvent préfigurer l'obtention de la bonne forge chez Charles VI ; bien que leur peuples soient tachés par de graves crimes, la tête du royaume demeure intègre et respectueuse des lois civiles et divines<sup>177</sup>. Tous ces souverains n'ont pas été seulement visités par la Grace divine, qui les soutient et les guide, mais ils sont porteurs d'un désir de compréhension et d'unification qui les rapproche du roi français élu par Dieu<sup>178</sup>. Ce dernier témoigne d'une compréhension d'une crise de la pensée et d'un renforcement du vice principal d'orgueil, aussi pernicieux qu'une peste diffusée partout, unification des peuples sous le nom de vérité, dont Jésus est l'incarnation et dont le roi séculier devrait être l'imitation sur terre.

---

<sup>175</sup> En effet, Reine Vérité explique en détail quels sont les emblèmes de la luxure, de l'orgueil et de l'avarice, elle illustre leur langage : elle anticipe de cette manière les confessions d'Orgueil, Avarice et Luxure à Avignon, cf. encore N. Bériou, *La prédication à Paris*, cit. p. 201.

<sup>176</sup> Nous rappelons que l'Ordre teutonique, charitatif et militaire, avait son siège en Livonie et en Prusse : le royaume de cette dernière s'était constitué tout au long du XIII<sup>e</sup> siècle, grâce à la croisade faite pour évangéliser ces territoires. Philippe fut un grand admirateur des Teutoniques, sans doute rencontrés au cours de ses périples (vers 1364), voir Ph. Contamine, « Un prologue explicatif », cit., p. 1909. Reine Vérité trouve son correspondant dans la « noble chevalerie de Dieu, vestue de blans manteaux a une petite noire croix par devant a l'encontre du cuer, lesquels estoient pres de ii entre les clerks et les chevaliers » (chap. 17, I<sup>e</sup> livre). Le signifié du vêtement, toujours fondamentale à l'égard de l'auteur et la position emblématique entre chevalerie et clergie sont bien éloquents.

<sup>177</sup> Le fait que le souverain soit innocent à l'instar d'une partie de son royaume corrompu, bien qu'il soit la tête même de ce royaume, est un argument très fréquent dans les manuels de politique et dans les *specula* ; il suffit de consulter le chapitre II du livre IV du *Policraticus* intitulé : « qu'est loy et comment le prince est sergant de justice et equité combien qu'il soit absoluz et franc des liens de la loy, et que il porte et tient le fait de personne commune mais innocencement ». Si « toute loy est une invencion et trouvement et don de Dieu », le roi qui établit le corpus des lois et les applique est alors une sorte de vicaire de Dieu, et par conséquent dispensée des contraintes qui en dérivent, car il devrait respecter les lois par amour et non pas par crainte « mais toutes voies le prince est dit et tenu par absolz et deslié des liens de la loy non pas pour cause qu'il puisse raisonnablement mal faire, mais pour ce qu'il doit estre tel qu'il serve a equité et garde justice non pas par paour de paine mais par amour de justice et que il procure le profit du bien commun et que en toutes choses il mete le profit des autres par devant de sa propre volonté » cf. Denis Foulechat, « Tyrans, princes et prêtres (Jean de Salisbury, *Policratique* IV et VIII) », par C. Brucker, dans *Le Moyen Français*, 1987, 21, Livre IV, chap. 2, pp. 51-52.

<sup>178</sup> En effet, le roi anglais Richard est également vu (autant que Charles VI à plusieurs reprises) comme diamant à la puissante vertu attractive, « Qui voudra donques moralisier des dictes iii vertus du fin ayment, il n'a personne royale, a mon avis et a mon vouloir, ou royaume d'Engleterre a laqueles les similitudes du fin ayment puissent estre mieulx appropries que a la digne et royale personne de Richart, par la grace de Dieu roy d'Engleterre », Ph. de Mézières, *Epistre au roi Richart*, cit., voir p. 84. Nous rappelons que les Anglais étaient vus comme modèle de chevalerie à l'origine, qui ensuite est entrée en décadence.

Les ressemblances entre ces souverains étrangers et Charles VI, en réalité, se cachent également dans un fonds sémantique qui est renfermé dans la graphie de leurs noms et dans l'essence qui y est contenue. Du côté de l'étymologie, les noms Charles, Jean et également Richard, dévoilent une descendance sacrée qui indique leur destinée, sorte de prophétie cachée dans l'origine du mot :

« la royne adroissa ses parolles au josne roy qui est appelle selon l'interpretacion de son nom en latin Clere Lumiere », (*Songe*, chap 74, I<sup>e</sup> livre).

« quant la Riche Precieuse, Verite la royne, ot bien examine les besans du royaume d'Espaigne, elle adroissa ses parolles au josne roy d'Espaigne et de Castelle, Jehan, qui se soit a sa dextre, et dist ainsi en audience : 'O tu, Jehan, qui vault autant par interpretacion comme grace de Dieu » (*Songe*, chap. 72, I<sup>e</sup> livre).

en ce qui concerne le souverain Charles nous comptons deux versions étymologiques, qui sont plutôt des figures étymologiques : « chière lumière ou clère lumière », la deuxième attestée seulement dans le manuscrit tardif BnF fr. 22542<sup>179</sup>. Ces origines du nom renferment toute la valeur symbolique de la lumière, de la connaissance nécessaire aux français pour la salvation providentielle<sup>180</sup>. Pour le souverain anglais, si nous laissons de côté le critère étymologique, la décomposition du nom propre fournit tout de même une signification à la lettre valide : « riche » et « art », qui donne « Richart », les deux mots renvoyant chacun à des qualités intrinsèques de ce dernier. Il faut aussi préciser que le lexème « art » n'indique pas tellement le substantif de *ars*, *artis* mais plutôt le verbe « ardre » qui peut être plié, dans ce cas, à plusieurs volets sémantiques<sup>181</sup>. De plus, ce nom propre ainsi décomposé dévoile un lien souterrain

<sup>179</sup> « je treuve par droit nom de baptesme que tu es appelle Lumiere : car Charles en Latin, qui est Kalolus, selon son interpretacion vault autant a dire comme cara lux, chiere lumiere. He, dist la royne, quelle belle interpretacion ! Tu doys estre doncques non tant seulement lumiere mais treschiere et amee lumiere, voyre a ton peuple, qui jusques cy est ale en tenebres par deffault de lumiere », Ph. de Mézières, *Songe*, cit., chap. 189.

<sup>180</sup> « Charles, en latin c'est assavoir Karolus, par son interpretacion vault autant a dire comme kara lux, c'est-à-dire chiere lumière. O, O, que longuement et a grans larmes et prieres a Dieu ceste chiere lumiere en France a este desiree, par laquele les tenebres d'ignorance et de la male guerre, qui tant a dure, par la grace de Dieu peussent estre enluminees », Ph. de Mézières, *Epistre au roi Richart*, cit., p. 90. Ce passage rélie le critère étymologique aux connaissances des lapidaires, pour l' « escarboucle ». Nous retrouvons la même définition étymologique dans le prologue du *Songe du Vergier* « car entre les roys de France qui eurent en nom Charles, tu es le Vme, et, en latin, « Karolus interpretatur quasi clara lux » : « Charles est enterpreté clere lumiere », *Songe du Vergier*, cit., p. 5. La véritable étymologie du nom « Charles » est la latinisation du nom allemand « Karl » (vieux haut allemand *karal*), dont le signifié était « homme libre », ce qui le relie d'une certaine manière au signifié des « Français ».

<sup>181</sup> « riche de bonne volenté de la paix de la crestienté ; riche d'atraire a son amour en Dieu son frere le roy Charles, et les vaillans chevaliers de France, qui souloient estre ses anemis ; riche de vertu de justice et de bon gouvernement ; riche de compassion du peuple chrestien, et de la vertu de misericorde ; riche



non seulement avec le souverain Charles mais aussi avec la Reine Vérité, qui est souvent appelée « Riche Precieuse », d'où l'adjectif « riche », et avec Ardent Désir également, puisque l'action d'ardre est aussi renfermée dans son nom figuré. Nous voyons alors se dessiner une ressemblance subtile parmi ces personnages, où la Reine a toujours fonction de garant.

Par ailleurs, entre le roi français et le roi anglais un lien privilégié est suggéré par la nature graphique et phonétique de la syllabe « ar/ard/art »<sup>182</sup>. Cette dernière, en tant que nom (« art »), constitue la marque d'un savoir plus proprement pratique : art de gouverner, sagesse qui dérive de l'expérience et qui est de plus en plus enrichie, tandis qu'entendue comme verbe (« ardoir ») elle témoigne de la volonté ardente de faire le bien, en accord avec le projet divin. Au milieu de la crise du langage, sur la base d'un ébranlement des catégories fixes du vrai/faux, le nom propre, dans la fiction du *Songe*, demeure presque le seul moyen d'une désignation fiable et efficace. Si les paroles peuvent dissimuler la véritable essence du locuteur, le nom, en revanche, ne la trahit jamais, en tant que marque confiée d'en haut et non modifiable.

Ces séquences des rencontres entre deux groupes, reines et pèlerin et peuple étrangers, où le droit de parole est attribué à la seule Reine, se répètent sans grande variation, en servant de prémisse et en mettant en relief, cependant, des cas particuliers constituant des lieux stratégiques de la quête. Il s'agit, en premier lieu, des visites à Venise et à Gênes qui sont soudainement interrompues par des rencontres apparemment fortuites<sup>183</sup> : deux vieilles dames apparaissent aux reines en implorant

---

de la sainte foy catholique, de douce esperance de reparacion de l'eglise et de la crestiente ; riche de sainte charite a Dieu et au proesme ; riche de vertu cardinales, et de grant desir de parvenir unefoiz aux viii beneurtez par le doulz Jhesu proposees en sa sainte evvangile. Et ce souffice de l'interpetacion de la premiere sillabe de son nom.

Or venons a la seconde interpretation de la seconde sillabe de Richart, c'est assavoir 'art'. Il se peut dire qu'il est auxi come impossible que Dieu li eust faites tant de graces, c'est assavoir de convertir les cuers de ses anemis a son amour en Dieu, sicomme les Francois ; de refraindre l'office de l'espee de sa chevalerie encontre les Francois, de sa jonesce en bataille nourrie ; de entrer de nouvel paix es cuers de ceulz qui estoient et de fait habitues a la guerre ; et, que plus est, de sousmettre nagaires a sa plaine seignourie, sans sanc esprendre (...) ces choses cy, si grandes, si merveilleuses, et en grant temps autrefois non veues, en si brief temps par la grace divine si glorieusement acomplies, Dieu ne li eust pas ottoier se, selonc l'interpretacion de la secunde sillabe de son nom, il n'eust este ardent en l'amour de Dieu, et, par consequent, en l'amour de son proesme », Ph. de Mézières, *Epistre au roi Richart*, cit., p. 139.

<sup>182</sup> Nous rappelons la confusion en picard entre les dentales « d » et « t ». L'« ars » est une technique, un système de règles tirées de l'expérience, fondées sur la nature et logiquement élaborées : elle est objet d'un enseignement.

<sup>183</sup> La succession des lieux : Venise-Rome-Gênes constitue un triangle polémique au cœur du *Songe*.

leur aide au moyen d'une plainte. Dévotion Désespérée et la Messagère de Chypre, tels sont leurs noms, sont les seuls personnages, provenant d'un Orient qu'elles ont délaissé, qui osent s'adresser à Reine en premier, par le moyen d'une seule tirade oratoire. Les deux villes italiennes, liées par différentes vicissitudes à l'île de Chypre<sup>184</sup>, sont le décor réservé à ces rencontres inattendues et hors de l'itinéraire prévu par le cortège, et qui seules voient des personnages locuteurs en premier en présence du groupe de pèlerins.

En deuxième lieu, les dames guidées par Ardent Désir et sa sœur se trouvent, dans deux occasions, devant deux groupes qui prennent la parole à plusieurs reprises, d'abord à Rome, ensuite à Avignon. Nous assistons alors à des véritables parenthèses polémiques, et donc à une interaction verbale entre les deux ensembles de personnages. La symétrie (ordre) d'après laquelle ces rencontres sont disposées est significative : Venise, Rome, Gênes, Avignon. Opposition topographique, entre lieux du schisme et donc de la division interne à la chrétienté, et lieux de jonction avec l'Orient, et opposition morale entre les personnages qui y sont présentés. À Rome les princes romains représentés comme une troupe d'animaux grotesques qui forment une sorte de « maisnie Hellequin » et à Avignon les trois vieilles horribles, avec leur confession pleine de ruses, se posent en tant que simulacres de Vérité. La superposition des voix qui prétendent avoir une autorité devant les pèlerins devient le biais le plus fécond pour la mise en scène de la « mauvaise alchimie », d'un langage de la duperie témoignant de l'esclavage de l'esprit que nous analyserons ensuite.

En revanche, lorsqu'une vieille dame solitaire fait appel à la Reine et à son cortège, le principe antinomique réduit sa valeur et le ton douloureux et élégiaque de ces locutrices d'exception semble compenser l'attitude silencieuse du guide Ardent Désir, et se rapprocher, au contraire, à la posture pathétique assumée parfois par Vérité. Elles sont caractérisées par un regard éloigné par rapport auquel la relation avec Reine devient plus profonde et articulée, dans un procès de mise à distance.

De plus, la descente à Rome, décrite comme une sorte de Babylone où tout est bestourné et où règne le désordre absolu, évoque l'entrée dans un paysage d'enfer (voir

---

<sup>184</sup> Les rapports entre la République de Venise et la république de Gênes avec le royaume de Chypre étaient complexes et parfois conflictuels: si Chypre était lié à Venise dans le XIV<sup>e</sup> siècle, cette dernière entre en guerre avec Gênes en 1379 dans la Mer Adriatique. Peu à peu Chypre devint dépendante des Génois et de leur commerce.

schéma 3). L'impuissance de la Reine et de ses compagnes atteint ici son comble, avec leur ridiculisation et la promotion de la parole folle de la part de ces animaux d'outre-tombe ; la référence en sourdine au *Songe d'enfer* de Raoul d'Houdenc constitue l'argument le plus persuasif, à l'égard du narrateur, pour offrir une idée du dérèglement du bon désir naturel de l'homme<sup>185</sup>.

Le passage à Paris, dans le deuxième livre, prévoit une progression chronologique ainsi qu'un changement de la séquence narrative récurrente dans le premier livre. L'arrivée dans cette ville est la traduction dans le voyage d'une *transaltio studii et imperi* qui est mise en évidence par Bonne Esperance :

« j'ay tousjours ouy dire que les vaillans roys de France jadis, qui estoient de vostre Père et seigneurs et amis, non tant seulement souffroient que les justes arquemistes forgeassent franchement ou royaume de France, mais par tout le monde les mandoient querre sans espargner leur chevance, comme il apparu bien par le tresvaillant et saint roy Charlemaigne, qui par sa franche volunte et par sa liberalite, de Romme la grant amena a Paris les sains arquemistes de l'Universite. Et pource France est dicte France, car franchement chacun preudon y puet lever sa forge et ses besans forgier » (*Songe*, chap. 81, I<sup>e</sup> livre)

La transition de l'orient à l'occident effectuée dans un passé exemplaire emblématisé dans le topos par Charlemagne, se répète dans le *Songe* et en marque l'avancement temporel<sup>186</sup>. Dans le *Songe du Vergier* ce topos de la *translatio* rend la France non seulement lieu de clergie et chevalerie mais aussi l'endroit le plus adapté pour accueillir le pape, même en raison d'un argument géographique, puisque elle est plus au centre du monde que Rome<sup>187</sup>.

<sup>185</sup> En effet l'atmosphère carnalesque qui distingue la rencontre à Rome avec ce groupe de « princes » en forme de bêtes, avec leurs bruits et leurs instruments de cuisine, rappelle indirectement l'allure comique du *Songe d'enfer* de Raoul de Houdenc, même si dans le *Songe* la scène est placée dans un cadre plus sévère et moralisant.

<sup>186</sup> La voie vers l'orient est aussi celle de la connaissance sensible, vers l'occident, en revanche, est celle de la raison, du *Timée*, comme l'indique Guillaume de Conches dans ses gloses au *Timée* et à la *Consolation* de Boèce « Il y a des hommes qui tendent à connaître et à aimer le créateur, mais vont pour ainsi dire par l'occident, parce qu'ils pensent aux besoins de la chair ; mais comme ils s'y attardent peu, ils vont vers le créateur comme vers l'orient » cité dans P. Demats, *Fabula. Trois études de mythographie antique et médiévale*, Genève, Droz, 1973, p. 144. Dans l'*Advision* il y a aussi une transition vers l'ouest qui conduit la jeune Christine à Athènes, puis son arrivée à l'Université et enfin son ascension du « plus hault soummeton » dans le temple du savoir, ce qui ressemble indirectement au parcours d'Ardent Désir, Ch. de Pizan, *Advision*, cit., p. 92. La *translatio* démontre une conception prophétique et téléologique de l'histoire, qui peut dénoncer la cupidité romaine.

<sup>187</sup> « Dezzuelles choses il appiert que France est le lieu et le reffuge de l'Eglyse et Romme si luy doit estre comme lieu de deluge ; France si luy est lieu de repos et de conseil, mez Ronme est lieu d'exil et de travail (...) Et, pour certains, a Paris et en France est la fontaine de toute science, de laquelle fontaine issent plusieurs fleuves et ruyssiaux (...) Derechief, il samble que le Pape, par rayson, doit plus eslire sa demeure en France que a Ronme, pour la plus grant convenience et ressamblance que France a a tout

Par conséquent, dès que les pèlerins se rapprochent du point final de leur quête, le rapport avec le temps devient plus complexe et articulé. En effet, dans une première partie, le récit accueille de nombreuses références à des événements appartenant à un passé biblique ou, en tous cas, fort éloignés (par exemple les œuvres de christianisation des premiers disciples). Par conséquent, la progression du voyage coïncide avec le rappel de plus en plus fréquent des faits caractérisants, au contraire, un passé proche et récent, jusqu'à la fin, consacrée à la rencontre du roi, selon une esthétique de la fragmentation et de la greffe infinie. Dans cette dernière, qui devient ensuite un drame contenant un traité politique, le temps de l'écriture tente de rejoindre le temps du récit et la découverte de la bonne forge de Vérité définit alors un présent utopique ou bien un futur proche<sup>188</sup>.

Le changement de chronotope est donc aussi caractérisé par une mise en relation différente avec la compagnie des dames qui peut être interprétée d'après le modèle rythmique dessiné dans le premier livre. Dans ce dernier, le *pattern* narratif est la mise en scène de rencontres qui peuvent être définis comme chorales<sup>189</sup> : deux groupes se trouvent l'un en face de l'autre, le chef moral du premier, à savoir Reine Vérité, prend éventuellement la parole, et est ensuite confirmée, parfois, par les autres membres du cortège. L'échec de la communication à peine entamée réside dans la parole obstruée des peuples visités, dans la suspension du propos discursif de Vérité. La parole de cette dernière se perd alors dans l'éphémère d'une mauvaise forge qui multiplie les formes des besants, à savoir d'une « parole de bouche » qui, quand elle est prononcée, est en décalage avec la « parole de cœur ». Le silence suggestif dans les différents royaumes témoigne de l'indifférence et de l'incompréhension, de la désorientation face à la Riche Precieuse. La rencontre chorale de deux groupes bien distincts, dans le monde, est destinée à l'échec, ainsi que c'est les cas des cortèges des

---

le monde, car, comme dient lez Mesureurs de la mappemonde, Marseille est le milieu du monde », *Songe du Vergier*, cit., Chap. CLVI, 37-41, livre I, voir aussi J. Quillet, *D'une cité à l'autre*, p. 177.

<sup>188</sup> Pour le traitement du temps terrestre face au temps eschatologique dans les voyages allégoriques et les connecteurs temporels relatifs, voir F. Pomel, *Les voies de l'au-delà*, cit. p. 280. Le présent didactique utilisé par Reine Vérité trouve sa continuation dans le discours révélateur final de Providence divine dans l'épilogue.

<sup>189</sup> Dans le sens d'un groupe de personne dont certains prennent la parole tour à tour, ou même un seul pour tous. Cela vaut pour le groupe de dames avec le pèlerin ou les groupes rencontrés. Bien évidemment, nous pourrions constater une certaine polyphonie dans l'organisation des différentes prises de paroles et même dans la voix singulière, que nous étudierons pour les rencontres spécifiques et dans la deuxième partie de notre étude, puisqu'ici notre intérêt est plutôt d'expliquer le sens du récit et sa structure plus générale.

reines face aux peuples étrangers ou aux classes sociales de Paris. Lorsqu'elle ne se termine pas par le silence par rapport aux prises de paroles des dames, elle accueille la multiplication des voix, comme dans les parenthèses polémiques, elle se plie à des univers de fiction nouveaux<sup>190</sup> qui essaient de brouiller le système binaire rassurant vrai/faux. L'existence et la diffusion des positions discursives qui ne s'alignent pas à la doctrine de Reine posent un grave problème, qui demeure ouvert tout au long de la quête.

Deux ensembles compacts des sujets<sup>191</sup>, dont les participants prennent la parole alternativement, participent à la mise en scène de polémiques qui restent souvent sans issue, en suspension. C'est bien l'exemple de l'intervention des « princes de Romme » ou des cardinaux à Avignon pour la crise du pouvoir spirituel, ou l'insistance de Supersticieuse à Paris qui, devant les arguments de Bonne Foi, porte-voix de l'Université, sagesse cléricale, enfin disparaît brusquement. Il s'agit de « consistoires », « relations en publiques » où le personnage en question expose sa position à l'égard de Vérité « en recitant plusieurs exemples apparans et plusieurs raisons » (chap. 142, II<sup>e</sup> livre)<sup>192</sup>. Ainsi, la relation binaire et le relatif échange verbal semblent être destinés à l'échec, non pas pour la vérité de l'énoncé, qui peut être partagée entre les interlocuteurs, mais plutôt pour l'écart entre les vérités des énonciateurs qui se fixent dans un conflit et une dissension cristallisés en dehors du cadre proprement juridique, sans en résorber les tensions.

En particulier, les lieux du schisme et du commerce avec l'orient deviennent le refuge d'une pluralité langagière emphatisée et que l'auteur essaye d'expliquer. La vérité est mise en question par la proposition de différents modèles de lecture de la réalité auxquels le croyant du XIV<sup>e</sup> siècle était obligé de se confronter : l'angoisse

---

<sup>190</sup> Ce passage de l'épître II des *Seniles* de Pétrarque, où l'auteur réfléchit sur la dynamique des groupes dans lesquels chacun pense pour son propre avantage et la vérité est alors reniée, est intéressant pour notre propos: « *raro sanum consilium contradictore caruit. Ita dum in suam quisque libidinem, non in comune bonum nititur, quotidianum in conciliis malum, melior pars maiore et numero veritas victa est. Vicit avara barbaries, vicit vilis amor prede* » surtout pour le fait que la vérité cède devant le nombre majeur de ceux qui ont construit leur propre vérité, cf. Francesco Petrarca, *Seniles*, ep. II., livre XIII, a cura di U. Dotti, Torino, Nino Aragno Editore, 2010, p. 1004.

<sup>191</sup> Nous considérons le cortège de dames, avec le pèlerin, comme groupe unique qui se connote par son unité, et dont les membres parlent alternativement si ce n'est pas la préminence de Vérité.

<sup>192</sup> Nous verrons dans le chapitre dédié à la polémique que les interlocuteurs de Reine Vérité, à Rome ou Avignon, ne changent jamais d'opinion, pour cela leurs confessions peuvent être considérées fausses. Ils affirment souvent *a contrario* des vérités pourtant ils ne montrent aucune intention de repentance.

d'une division profonde de l'autorité spirituelle et le poids d'une influence culturelle orientale qui cherche son identité.

Différent est le cas des rencontres chorales dans l'au-delà : ainsi que dans la Haute Montagne, une entente parfaite caractérise les deux groupes de dames avec le pèlerin. L'union des intentions communes donne lieu à une concordance discursive universelle<sup>193</sup>.

Également, il est nécessaire de distinguer le cas où un seul personnage dans le monde, non pas accompagné, se présente et parle face au cortège, par le moyen d'une seule réplique. La voix singulière et isolée est souvent synonyme, dans le *Songe*, d'authenticité. Le locuteur solitaire ne parle pas toutefois au nom d'une collectivité par laquelle il est influencé, et qui est présente seulement *in absentia*, en tant que toile de fond. Il n'appartient pas à une *doxa* mais, au contraire, il ressent l'urgence de se dévoiler devant la visite des dames, contraint de ne plus masquer son chagrin. De règle, il laisse de côté sa position d'autorité pour souligner, en revanche, sa pleine subordination aux dames : c'est l'exemple de la « vieille de Chypre » ou encore de l'avocat des « bourgeois, marchans, gens de mestier et laboureurs » qui vise à remplir la véritable fonction de l'*advocatus*, à savoir le défenseur digne de foi<sup>194</sup>.

Cette typologie de rencontres définit une sorte de communication triangulaire (si l'on compte le cortège des dames, le sujet singulier et Ardent Désir) qui est indice de vérité, dont la théorisation est tracée dans les *Confessions* de Saint Augustin. Le vertige de ce triangle est la présence d'une seule Vérité immuable, dont les

---

<sup>193</sup> Reine Vérité et Sapience, Dames des Œuvres, déclarent leur accord et la submission de leur volonté à Douce Amour, dans une hiérarchie parfaite « Je n'ay riens qui soit mien, et puis qu'il vous plaist, je suis preste d'aller et mener avecques moy ces troys dames pour veoir et assayer se nous pourrions trouver place, la ou nous peussions forgier et de la sainte arquemie moustrer nostre science en bonne pacience », « Il me plais bien, ma belle suer Riche Precieuse », dit la royne Dame des Œuvres, « et se de mon mestier la forge vous sera necessaire, mandes moy vostre volonte et je penseray du parfaire », Ph. de Mézières, *Songe*, cit., chap. 8, I<sup>e</sup> livre. Dans le *Paradis* de Dante, lorsque Béatrice parle, la couronne des âmes semble approuver ses paroles grâce à leur mouvement ou à leur resplendissement, voir Dante, *Paradis*, cit., chant XXVIII v. 88 et suiv.

<sup>194</sup> À ce propos il affirme « et pour abregier, dame royne, par grant pauvreté je devins homme de mestier, et finalement je suis devenu par ma fortune pauvre laboureur. Et toutesfoiz Dieu m'a laisse mon sens et ma memoyre (...) et pour ce, dame royne, le commun de nostre gerarchie m'a esleu par manière d'advocat et devant parler, sans moy baillier ne maille ne denier, pour recoignostre nostre grant tribulacion et les contraires a voz precieux besans qui nous ont amene a pauvreté et grant confusion », Ph. de Mézières, *Songe*, cit., chap. 87, II<sup>e</sup> livre.

interlocuteurs reconnaissent la nature transcendante derrière sa figure<sup>195</sup>. Cette rencontre triangulaire rappelle clairement le cercle parfait de la relation trinitaire, où trois membres instaurent une communication infinie, éternelle, qui devient un modèle parfait à imiter. Ainsi, l'authenticité du personnage solitaire, qui appartient tout de même à un ensemble, est établie par son habitus discursif et prédiscursif, par la note pathétique qui souvent laisse entrevoir sa bonne foi, et l'adhérence à la doctrine des dames.

D'après cela, la rencontre finale avec le roi, avec son élévation sur le Mont Sinaï, devient le triomphe de vérité. Dans un scénario liturgique et transcendant, isolé du reste de la communauté française, tout comme Moïse était prêt pour recevoir les lois de la part du Seigneur<sup>196</sup>, le roi Charles VI accueille et fait trésor de la parole de la Reine. Elle est fixée à jamais dans les tables du cœur qui lui sont offertes et encadrées dans la règle de l'échiquier, rationalisation divine de chaque étape de la quête et de ses récurrences passées. Le modèle ternaire fonctionne également cette fois, car, avec la Reine et Charles VI, l'un face à l'autre, l'ombre d'Ardent Désir, derrière Vérité ou le roi même, persiste. La prise de parole du souverain est bien la confirmation de sa compréhension des différents examens accomplis pendant l'itinéraire du cortège, et examen réussi, à son tour, devant le consistoire des dames qui l'entourent, ainsi que Dante, dans le *Paradis*, est soumis à l'épreuve de son apprentissage<sup>197</sup>.

Lors de l'arrivée à Paris, nous assistons à un monopole discursif des chambrières des quatre reines, dont le devoir est de procéder à l'examen du besant de chaque ordre social. Leur propos n'est plus universel comme pour Reine Vérité mais particulier. Le déplacement du cortège d'un pays à l'autre est substitué par le jugement de différentes couches de la société française. L'envahissement du discours direct<sup>198</sup> adressé constamment à un public silencieux se répète sans variation. Le parlement de ces dames subordonnées, qui rappelle le parlement des personnifications rencontrées

---

<sup>195</sup> Pour la réflexion sur cette relation triangulaire comme synonyme de vérité cf. saint Augustin, *Confessions*, texte de l'édition de M. Skutella ; introduction et notes par A. Solognac ; traduction de E. Tréhorel et G. Bouissou, Paris : Institut d'Etudes Augustiniennes, 1996 – 1998, XII, 25, 35.

<sup>196</sup> Cf. *Exode*, 20 : 2-14.

<sup>197</sup> Dante est examiné dans le chant XIV du *Paradis* sur la foi, et ensuite, dans les chants suivants sur l'espoir, sur la charité, donc sur les trois vertus théologiques.

<sup>198</sup> Le discours direct rompt la linéarité du texte mais il répond toutefois à un souci d'objectivité, il a la prétention d'être l'icône intégrale, C. Silvi, *Dire la vérité*, cit., p. 217

par Brunet dans son voyage, reproduit les modalités discursives de la Reine : la plainte et le discours didactique. Cependant, ces derniers se trouvent approfondis : parmi les auditeurs français demeurent encore certains qui sont dignes de leur nom « francs » (autrement dit « libres », dans le sens moral, ou « de bonne volonté ») et qui demandent un approfondissement de la fonction judiciaire des dames. Tandis que dans les autres pays étrangers les discours des dames, en particulier de la Reine, étaient vidés de leur sens et n'avaient pas de conséquences directes, à Paris les chambrières non seulement s'engagent dans de longs monologues suivant l'*ars praedicandi* mais en prévoyant leur concordance. Cela montre une claire avancé morale dans la recherche de vérité et un rapprochement de la révélation finale de la bonne forge<sup>199</sup>. Elles représentent surtout un rapport médiatisé avec Vérité en raison de leur démarche discursive plus détaillée et ordonnatrice, de leur habileté lexicale en fonction des destinataires auxquels elles s'adressent.

Chaque personnage devient porte-parole d'une doctrine, appartenant à une catégorie logiquement cohérente ; le sens est porté en substance par les discours qu'ils tiennent, qui sont ensuite glosés. Hardiesse pour les juges et procureurs, Magnificence pour les « chevetaines du royaume » et donc pour la chevalerie de France, Droiture pour les seigneurs du royaume. Le geste de montrer le miroir de leur propre vêtement au public, à la fin de toute relation, est emblématique de cet éclaircissement progressif de la parole prononcée et de sa fiabilité :

Derechief Verite la royne print ung autre de ses miroyers qui estoit atachie a l'encontre de sa destre mamelle, et le bailla a sa suer Misericorde l'Amoureuse, pour mostrer comme il est dit de l'autre miroyer a la seconde gerarchie, c'est assavoir aux patrons de la nef francois, aux grans seigneurs et conseilliers, a la chevalerie et chevetaines de la nef francoise, qui de leur propre nature doivent estre misericors et debonnayres, comme il se liste du roy David, de Moyses, du roy Loys le groz, d'Olivier et Godefroy de Buillon. Et pour abregier la figure ladicte seconde gerarchie, oudit mireoir double, presente par l'Amoureuse, generalement, particulierement et secretement, vit la faulce alkmeie et tous les pechiez, nouveaux et vieulx, publiez et secrez, de la dicte gerarchie, et comment il fut dit de la premiere, les uns batirent leurs coupes, les autres demeurent obstinez, et recognurent bien comme la premiere gerarchie qu'ilz n'estoient pas dignes (*Songe*, chap. 173, II<sup>e</sup> livre)<sup>200</sup>.

<sup>199</sup> Les chambrières de Reine Vérité se caractérisent par la volonté des distinctions des auditeurs et par l'ordre à travers lequel elles conduisent tout châtement.

<sup>200</sup> Pour une analyse de cet épisode dans le cadre du problème de la pénitence voir le paragraphe correspondant. Le double miroir est la concrétisation de la parole didactique et de la glose, qui visent à édifier mais aussi à châtier.



La nature de la rencontre chorale sur terre, mais cette fois à Paris, lieu réceptacle de clergie, est muée : le cadre d'énonciation fondé sur le principe d'antinomie est ici nuancé et les interventions sporadiques de la Reine deviennent la *lectio continua* dans un consistoire où les voix des chambrières alternent.<sup>201</sup>

Il est possible de retracer alors un rythme général du voyage d'après les actants qui sont impliqués et l'action discursive qui les concerne<sup>202</sup>. Entre les deux extrémités de la quête situées en dehors du monde terrien (Haute Montagne et Mont Sinai), où un personnage singulier se trouve face à la couronne des dames célestielles, la variante de la rencontre qui se répète fait signification. Une cérémonie de présentation du cortège est répétée devant la hiérarchie du pouvoir temporel et spirituel : la narration prend la forme de tableaux juxtaposés où seul le groupe des dames divines détient le droit de parole. Lorsque ce dernier est confié à ceux qui reçoivent la visite ou à des personnages venus d'ailleurs, le rapport à la Reine pose problème et le jugement mis en scène, non pas décrit en tant que sommaire, devient tableau à but exemplaire, étape emblématique dans l'enchaînement des « ystoires » illustrées dans la préface<sup>203</sup>.

La suite des rencontres à l'étranger et, dans un deuxième moment, le consistoire à Paris, véritables états du monde, se posent comme des antithèses au début et à la fin de la quête. C'est là que les dames constatent la diffusion d'une vérité autre, qu'elle soit mensonge (en tant que négation d'une norme morale) ou l'adhérence, superficielle, à la vérité supérieure.

Ce voyage particulier vise à construire un système de communication entre l'auteur-pèlerin, dans sa représentation étagée, et le souverain, à savoir une relation privilégiée par le moyen de la vérité, à la recherche de son essence (Reine Vérité), en passant par sa négation et sa reconnaissance partielle. Chaque personnage rencontré est impliqué dans un lien avec le roi, direct ou indirect : souverains étrangers participants ou contraires à la croisade, hiérarchies de la sphère spirituelle, qui lui sont

---

<sup>201</sup> Consistoire dérive de « consister » « se tenir ensemble », au début « lieu de réunion », pour désigner l'assemblée des cardinaux présidée par le pape. Dans ce cas le pape serait Reine Vérité, voir A. Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, cit., p. 479.

<sup>202</sup> Les actants forment des structures syntagmatiques récurrentes d'après leur appartenance à certains champs lexicaux : l'amour, la tromperie, la sagesse. Cf. J. Batany, « Paradigmes lexicaux et structures littéraires au Moyen Âge », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1970, pp. 819-835.

<sup>203</sup> Dans les enluminures du manuscrit BnF fr. 22542, en effet, toutes les scènes illustrées contiennent, dans le texte, des prises de parole.

complémentaires, composantes du corpus social français par lui représentées<sup>204</sup>. La relation au roi devient le modèle de pensée pour analyser la réalité, car c'est à partir de sa personne que tout changement est établi. L'innovation de Philippe de Mézières est aussi le fait d'avoir élu comme l'un des personnages principaux l'une des forces motrices de la quête telle que Reine Vérité, figure totalisante qui est le fondement de leur amitié et du devoir de gouvernement, et qui favorise aussi leur union finale. Dans son discours final, cette dame filtre la multiplicité des voix entendues tout au long de la quête et en tire un précieux enseignement, ordonné pour le roi. Chaque case de l'échiquier est sa voix qui devient inscription, elle est la garantie d'un acte palingénésique, tel que le début de l'Écriture (« *in principium erat Verbum* »). La parole devient loi écrite, qui devient à son tour réalité effective. La parole de Dieu s'incarne dans le monde qui est de son côté comme un livre, où se cache le dessein divin<sup>205</sup>.

La relation du roi avec le sage Ardent Désir, qui se fait seulement dans cette dernière étape, est la source nécessaire à une « reformation treschrestienne » : relation triangulaire et trinitaire parfaite par rapport aux précédentes.

#### 8.2.d. La place discrète du pèlerin : stratégie de mise en évidence de Vérité.

Dans l'itinéraire suivi, Ardent Désir en tant que guide semble occuper une position de marginal, de témoin, par rapport au cortège des reines. Si le désir de poser des questions est souvent réprimé dans cette quête de connaissances<sup>206</sup>, ainsi que Dante se retient devant l'autorité de Virgile, même si son désir de savoir le brûle ardemment,

---

<sup>204</sup> « et combien que ce present livre soit fait principalement pour la personne du roy induyre a faire oeuvre meritoire et que en ceste premiere partie il enseigne un chacun en la personne d'Ardent Desir et de sa suer Bonne Esperance sans faire aucune mencion du roy, si est il comprins generalement », Ph. Contamine, « Un préambule explicatif », cit., p. 1920.

<sup>205</sup> Le livre déployé dans le monde est le réflét du « magno volume du' non si muta mai bianco né bruno » contenu dans la pensée de Dieu, Dante, *Paradis*, cit., chant XV, v. 50, ou encore lorsque Dante, pour indiquer l'essence divine à laquelle il a accès pendant la vision et dans laquelle il observe l'ordre universel, utilise l'image du livre « squadernato » : « Nel suo profondo vidi che s'interna, | legato con amore in un volume, | ciò che per l'universo si squaderna, | sustanze e accidenti e lor costume », *Paradis*, chant XXXIII vv. 85-88.

<sup>206</sup> Ainsi que pour la rencontre initiale avec le vieil ermite « Ardent Desir a grant meschief se taisoit, mais sa suer par signes le refrenoit, qui paciemment attendoit que apres les graces leur venerable houstie a eulx premier parlast et de leurs condicions enquetast », Ph. de Mézières, *Songe*, cit., chap. 2, I<sup>e</sup> livre.

ses interventions, parmi les différents rencontres, sont bien calibrées et toujours proférées à la suite des autres<sup>207</sup>. Sa distanciation des instances de parole des dames est temporairement réduite lorsqu'il prend la parole pour confirmer ses sentences ou pour proposer la prochaine destination qui est toujours lieu de discorde<sup>208</sup>. En tant que sujet dépossédé de son rapport direct à la réalité, par le biais de quatre reines, il est profondément persuadé que seulement ce chœur des voix féminines peut accéder à une signification renouvelée des faits contingents qu'il vise à dépasser.

Il est curieux, en effet, qu'Ardent Désir soit le seul personnage masculin dans presque tout le *Songe*, avec le roi Charles, à la fin. Tous les actants, à l'exception de quelques cas isolés, sont de nature féminine, vieille ou jeune. Par conséquent, le porte-voix de l'auteur, Reine Vérité, dont le narrateur omniscient partage souvent la posture discursive et idéologique, est une dame vénérable. Cette inflation de la présence féminine dans le récit peut s'expliquer par plusieurs raisons. Par le biais de la tradition savante, une dame est toujours la figure privilégiée pour représenter la source du savoir, que ce soit la Philosophie de Boèce, ou Béatrice dans la *Comédie*, symbole de Théologie. Elle symbolise la conjonction de l'élan vers la connaissance et du support d'amour, telle que la figure de la Vierge, si chère à Philippe. Matrice de Jésus Christ, et donc de la vérité, elle est par excellence la figure de la création<sup>209</sup>. En outre, il faut ajouter que, souvent, la plainte est une prise de parole typiquement féminine ; la femme a une vocation au *planctus*, car elle dit la douleur, la profondeur du sentiment, la faiblesse de la solitude, et le danger conséquent<sup>210</sup>. L'auteur choisit donc comme protagonistes des dames, et en particulier la reine principale, en tant que détentrices d'une autorité<sup>211</sup> qui conjuguent un savoir solide et le trait de l'amour, de l'affection, de la volonté protectrice. Christine de Pizan dans ses œuvres se rappellera aussi de ce choix littéraire.

<sup>207</sup> En effet il ne prend jamais la parole pour le premier. Également, dans le *Pèlerinage de la vie humaine*, le pèlerin médite sans prononcer parole « ainsi comme ainsi méditant, m'en aloie et mon frain rungant » ou encore quand il ne parle pas car il sait que la mort est proche, Cf. Guillaume de Deguilleville, *Pèlerinage de la vie humaine*, cit., vv. 9027-9028 et v. 13845.

<sup>208</sup> C'est bien le cas de Rome et Avignon, les deux endroits indiqués par le pèlerin même.

<sup>209</sup> J. Cerquiglini, *La couleur de la mélancolie*, cit., en particulier le chapitre « Vierge ou poète : le modèle de l'incarnation », pp. 80-84.

<sup>210</sup> Il s'agit d'une tradition ancienne qui part des *Heroides* d'Ovide ou même avant, en passant par les chansons de toiles, jusqu'à la plainte mariale pour la mort de Jésus. Dans le *Songe*, la plainte est une modalité discursive adoptée de manière réduite par Ardent Désir même.

<sup>211</sup> Voir M. Chenu, *Studi di lessicografia filosofica medievale*, note pag. 55. Ici l'« auctorité » reprend un de ses signifiés plus anciens: « doué de reconnaissance légale et ecclésiastique ».

Ardent Désir est rapproché de cet arsenal de figures féminines : chevalier prédestiné dans cette quête, loyal guide pour sa noblesse de cœur, trait distinctif du véritable chevalier dans le *Chemin de longue étude*<sup>212</sup>, mais partagée tout de même par les dames qui l'accompagnent. Il demeure pour la plupart de temps silencieux, ainsi qu'il convient à celui qui appartient à cette catégorie ; il évite, de cette manière, de céder à une curiosité perverse, ainsi que l'enseigne saint Bernard<sup>213</sup>. Il cherche les endroits du combat, mais seulement de la parole, pour les visiter à l'aide de la lumière de vérité. S'il souffre à cause des échecs continus des reines, il le montre rarement et de manière discrète : les larmes qui manifestent sa douleur sont aussi l'indice d'une dévotion cléricale et également d'une attitude émotive définissant souvent une dame<sup>214</sup>. De plus, il faut faire attention à la démultiplication du sujet : Ardent Désir est aussi sa sœur Bonne Esperance, les deux figures du pèlerin. Cette dernière, vertu théologale indispensable au chevalier, ainsi que l'affirme Raymond Lulle dans son *Livre de la chevalerie*<sup>215</sup>, le rapproche ultérieurement de la compagnie des dames, en lui rappelant parfois sa nature semi-divine prévalant sur sa nature humaine.

Cependant, la figure féminine est aussi privilégiée, dans le *Songe*, pour dire le péché, le malheur, la source de tout mal. Ainsi, la femme rencontrée peut se vanter

<sup>212</sup> Dans le *Chemin de longue étude*, lorsque Sagesse définit dans le débat de dames la chevalerie, elle attire l'attention sur une certaine noblesse de cœur qui fait que le chevalier « aime du cuer » ce qui l'éloigne de la luxure, v. 4284 et suiv.

<sup>213</sup> « Et pour ce, comme dit saint Bernart en ung sermon : « Trop enquerir de la benoite Trinité, c'est perverse curiosité ; fermement croire et tenir de la Trinité ainsi que tient l'Eglise et la foy catholique, c'est seureté », Christine de Pizan, *Advison*, cit., p. 139

<sup>214</sup> Le narrateur de Guillaume de Deguilleville rappelle que pleurer est propre des femmes (« plourer aux fames apartient »), *Pèlerinage de la vie humaine*, cit., v. 6295. Dans le *Songe du Vergier*, le chevalier affirme, par ailleurs, que les larmes sont les armes du clerc, cf. *Songe du Vergier*, cit. livre II, chap. CXXXVII. Sur le signifié des larmes voir G. Hasenohr, « “*Lacrimae pondere vocis habent*” : typologie des larmes dans la littérature de spiritualité française des XIII-XIV<sup>ème</sup> siècles », *Le Moyen Français*, 37, 1997, pp. 45-65. Par exemple, le pèlerin montre ses larmes à plusieurs reprises après l'échec de certains rencontres « Et ainsi ce partirent de celle contree, Ardent Desir lamentant et plourant de ce qu'il avoit failly a l'effect de son entencion », Ph. de Mézières, *Songe*, cit., chap. 10, I<sup>er</sup> livre. Nous reprendrons ce trait typique dans l'analyse de la pénitence. Il faut aussi ajouter que les larmes sont un trait typiquement humain qui distingue le fidèle par rapport, parfois, à l'insensibilité du saint dans la littérature hagiographique, voir M. Zink, « L'angoisse du héros et la douleur du saint. Souffrance endurée, souffrance contemplée dans la littérature hagiographique et romanesque (XII-XIII<sup>e</sup> siècles) » dans *Les voix de la conscience*, cit., pp. 399-412.

<sup>215</sup> Dans sa vaste production écrite, Raymond Lulle a composé des ouvrages pédagogiques, comme un véritable manuel du chevalier chrétien où Bonne Esperance constitue une vertu fondamentale ainsi que la lance symbolise vérité et l'épée justice, Raymond Lulle, *Livre de l'ordre de la chevalerie*, éd. V. Minervini, Bari, Adriatica editrice, 1972, p. 65.

d'une nature ambiguë renforcée par ses paroles et parfois par son habitus<sup>216</sup>, comme par exemple les trois vieilles horribles à Avignon, pour représenter les trois vices principaux. Elle est la contrepartie des quatre dames, leur « contrefaite », d'après une tradition misogyne ancienne, qui passe par le *Roman de la Rose*.

La figure féminine est celle aussi qui décide du déroulement des faits, qu'elle soit Fortune bouleversant tout, ou Providence Divine. Dans le *Livre du mariage*<sup>217</sup>, c'est toujours la maladie de l'épouse qui décide du sort de ce sacrement, la composante mobile, changeante du couple. La femme est caractérisée par la faiblesse, la subordination et l'humilité par rapport à l'homme, mais elle a aussi le pouvoir sensible d'influer sur ses pensées et ses actions ; l'accentuation féminine peut caractériser dans notre cas la personnalité pathétique d'Ardent Désir.

Par la variabilité des ses caractéristiques, et la mutabilité des ses représentations, femme savante en tant que Reine Vérité, et faible dans l'âme, comme le pèlerin féminisé qui se cache derrière la première, elle instaure un lien emblématique avec le roi qui s'agenouille devant son autorité. Jésus Christ est représenté par une femme majestueuse (car Reine est « vie, voie et vérité »<sup>218</sup>) pour sa révélation au souverain. Il rappelle ainsi son origine, sa matrice (en tant que « fils de sa fille » autant que la prière de saint Bernard à la Vierge le récite)<sup>219</sup> qui a permis son incarnation, et qui permet, cette fois, l'investissement messianique de Charles VI. Également il met en lumière le statut de Théologie (reine), à laquelle se subordonne Politique (roi), en soulignant la science de Vérité qui conduit enfin à Dieu.

Voilà donc que la sacralisation de la dernière rencontre, où le pèlerin se glisse devant ce mystère (où il participe in *absentia* ?), prévoit une célébration de la personne féminine dans ses qualités savantes mais également dans sa nature aimable.

---

<sup>216</sup> Dans la septième vision de Zacharie, le mal lui apparaît sous la forme d'une femme (Zacharie, 5 : 5-11)

<sup>217</sup> C'est à elles surtout que l'auteur s'adresse avec son miroir: « le vieil solitaire en la fin presentera aux dames mariees et non a autres un bel et estrange miroir ou quel elles porront mirer et recognoistre a plain leur santé ou maladie », Ph. de Mézières, *Livre de mariage*, cit., p. 219.

<sup>218</sup> Nous voyons en plus l'importance de la consonne V qui dans sa forme représente le mouvement de dames, de descente et ensuite de nouvelle montée.

<sup>219</sup> « Vergine madre, figlia del tuo figlio, umile e alta più che creature, termine fisso d'eterno », Dante, *Paradis*, cit., chant. XXXIII, vv. 1-3.

8.3. *Les déplacements et le modèle cosmologique antithétique de Fortune*

Le cortège des dames et du pèlerin peut se déplacer selon deux manières : en cheminant ou à travers le vol<sup>220</sup>. À plusieurs reprises, le narrateur souligne l'aséité de leur mouvement, qui peut être vertical ou horizontal. L'acte de voler est synonyme de l'effort intellectuel ainsi que de l'essence spirituelle du cortège : nous rappelons à cet égard la difficulté de la montée de Christine de Pizan, dans le *Chemin de longue étude* et ensuite ses moyens de déplacement<sup>221</sup>. La fatigue dit la progressive libération de l'esprit des inquiétudes mondaines. Dans le *Pèlerinage de la vie humaine*, le pèlerin est empêché dans son mouvement par l'armure qu'il est obligé d'emporter ; chaque pièce représente une vertu nécessaire pour entreprendre son long voyage<sup>222</sup>, tandis que la montée de Dante à l'Eden, à cause de l'augmentation du désir, devient un vol tout léger<sup>223</sup>. Nous voyons donc la différence de la manière de procéder du cortège conduit par Ardent Désir: leur degré de « science » leur permet tout type de transfert d'un endroit à un autre sans effort particulier. En effet, l'action de « transpercer le ciel et la terre » (chap. 3, I<sup>e</sup> livre), par le moyen des ailes et de la lance de la Reine, indique de manière efficace l'inspection de la sphère divine et humaine auxquelles le cortège a plein accès<sup>224</sup>.

<sup>220</sup> « Tant volerent Ardent Desir et sa suer Bonne Esperance parmy le desert » (chap. 3) ; « pensons de leement errer et hastivement voler tant que nous puissions parvenir a ladicte montaigne » (chap. 2) « si volerent oultre apertement et se trouverent sus la montaigne » (p. 198) « et prindrent congie tous ensemble et se partirent de Doulce Amour la royne et de Sapience la royne, prindrens leurs instrumens de l'arquemie et, descendans de la belle et riche montaigne, vindrent a la grant riviere, et a un seul vol legierement passerent oultre. Cheminerent une piece et n'orent guesres ale que elles se trouverent enmy le monde et en un grant desert » Ph. de Mézières, *Songe*, cit., chap. 8, I<sup>e</sup> livre.

<sup>221</sup> Dante dans le *Purgatoire* fait parfois référence à leur vol, en tant que déplacement rapide et aisé « ma qui convien ch'om voli | dico con l'ale snelle e con le piume del gran disio, | di retro a quel condotto, che speranza mi dava e facea lume », chant IV, vv. 27 et suiv. Les ailes dans ces cas désignent les moyens plus spirituels que matériels, elles sont la foi et l'espoir.

<sup>222</sup> « Miex aime aler legierement, que ci demourer seurement ; aller avant je ne pourroie, se les armes jus ne metoie et ainsi seroie fraude, d'aller en la belle cite », Guillaume de Deguilleville, *Pèlerinage de la vie humaine*, cit., 4565-70.

<sup>223</sup> « Tanto voler sopra voler mi venne, | de l'esser sù, ch'ad ogni passo poi, | al volo mi sentia crescer le penne », *Purgatoire*, chant XXVII, v. 123. Cette manière de se déplacer fait partie du procès de spiritualisation du corps, car le fait de voler n'est pas une violation d'une norme mais l'obéissance à une loi d'ordre universel. Elle est toujours associée à la composante d'une forte volonté : « ali del voler moi », *Paradis*, Chant XV, v. 72.

<sup>224</sup> Dans l'*Adivision* l'entrée en songe est un devenir léger du corps progressif qui se livre dans l'air « Avis m'estoit que mon esperit liassoit son corps et par exemple tout ainsi que maintes fois en songe, m'a samblé que mon corps en l'air volast », Ch. de Pizan, *Adivision*, cit., p. 12. Dans le *Pèlerinage de l'ame*, la narration débute par la séparation du corps avec l'âme, et dans le *Pèlerinage de la vie humaine* v. 13485. Dante évoque souvent la facilité avec laquelle il fait l'ascension du mont du Purgatoire (Purg. II, 61-6 ; III, 4-6 ; IV, 88-94 ; XII, 121-26, XXII, 7-9).

L'itinéraire suivi se compose de deux types de mouvements: le mouvement apparemment chaotique parmi les différents royaumes et la montée. Pour le premier, il ne semble pas y avoir un ordre sous-jacent ou apparent : trajet vers l'Orient avec ensuite de nombreux revirements, les pèlerins semblent partir des endroits dont l'auteur a une connaissance purement livresque jusqu'aux lieux qui ont véritablement vu son passage.

Le désordre des déplacements peut suivre l'égarement du parcours pénitentiel, mouvement qui reproduit un dessein tordu, suspect<sup>225</sup>. La courbe asymétrique renvoie clairement à une anti-norme morale : elle est l'antithèse de la « règle carrée » de Sapience, de la « droicte voye », concrétisation spatiale de l'idéal linguistique et éthique opposé à Droiture, chambrière de Bonne Adventure (Justice). Dans le *Pèlerinage de la vie humaine*, le bâton d'Obstination est bien tordu (v. 7945)<sup>226</sup>, en opposition à la lance droite de Vérité. Ces déplacements irréguliers composent une sorte de circonscription, au milieu de laquelle se trouve l'endroit final, Paris, lieu d'élévation. À la courbe s'oppose, en revanche, l'élan de la montée, doublée dans le récit. Voler en haut, ou tout de même monter vers le ciel, constitue un mytheme<sup>227</sup> fréquent dans les voyages de l'au-delà et allégoriques, et riches de signifiés. L'ascension peut se faire par un escalier, que l'on songe au *Livre de l'échelle de Mahomet*<sup>228</sup> ou, différemment à Christine avec Sibille, dans le *Chemin de longue etude*, ou simplement le pèlerin vole au-dessus des cieux, ce qui vaut pour Ardent Désir mais aussi pour Dante (qui est toutefois transporté par le regard fixe sur Béatrice<sup>229</sup>).

Moment emblématique de révélation, épiphanie qui se prépare, l'ascension donne accès à une expérience mystique ou à un degré supérieur de la connaissance intellectuelle<sup>230</sup> et elle marque une nette séparation d'un monde ultra-terrestre d'ici-

---

<sup>225</sup> Pour la sémiotique de l'espace il est utile de consulter J. M. Lotman, « Il viaggio di Ulisse nella *Divina Commedia* », dans *Testo e contesto, semiotica dell'arte e della cultura*, Bari, Laterza, 1982, pp. 96-97.

<sup>226</sup> « C'est un baston pour un vachier, qui en nul temps ne puet ploier, qar dur est et racornillie, tortu et racroquevillie », Guillaume de Deguilleville, *Pèlerinage de la vie humaine*, vv. 7965-7968.

<sup>227</sup> *Question de mythocritique*, sous la direction de D. Chauvin, A. Signes et P. Walter, Paris, Imago, 2005, p. 378.

<sup>228</sup> *Le livre de l'échelle de Mahomet*, traduction de G. Besson et M. Brossard-Dandré, Paris, Le livre de poche, 1991, chap. 5.

<sup>229</sup> Dante observe inténement les yeux de Béatrice: une tension est créée qui amène le pèlerin à son ascension, cf. Dante, *Paradis*, chant I vv. 37-81.

<sup>230</sup> L'ascension s'oppose au mouvement horizontal sur terre, gérée apparemment par le desordre.

bas. Dans le *Songe*, elle est choisie par Dieu pour le pèlerin qui accepte de bon gré, dans les deux étapes diégétiques. Drame mythique de la création<sup>231</sup> au début, drame sacré qui contient un traité à la fin<sup>232</sup>, les deux impliquant une élévation de la matière sur des tons plus solennels et généraux dans un chronotope distancié et extérieur. La double ascension qui inclut le voyage et qui institue une correspondance figurative et narrative entre les deux montées trouve sa réalisation antithétique au cœur<sup>233</sup> de la quête : Rome (voir schéma 3).

Or, dans le *Trésor*, Brunet Latin, lorsqu'il explique comment il faut construire de manière efficace un discours, à savoir comment disposer les arguments trouvés dans l'*inventio* tant que dans un récit, déclare que ceux qui ouvrent et ferment le discours constituent le point fort de l'argumentation, tandis qu'il est conseillé de placer les plus faibles au milieu, afin de renforcer son propos

Ordres est establir ses dis et ses argumens k'il a trovés chascun en son lieu, selonc ce k'il puisse mieus valoir ; c'est-à-dire que tot avant doit mettre les bonnes raisons, et ou milieu les foibles, mais a la fin doit il metre les très fors argumens, en quoi plus il se fie, et que son aversaire ne puisse contrestre<sup>234</sup>.

Début, milieu et fin sont des endroits particulièrement stratégiques à l'égard du public, comme l'attestent tous les arts rhétoriques ; pour cela « faible » s'il est entendu non pas comme « de mineure importance, secondaire », mais comme « forme argumentative différente, moins directe », peut trouver une application pertinente pour la structure du récit. La recherche de l'essence de Vérité, et son affirmation, signifie aussi, dans le particulier, son implication dans le problème du schisme. Ce dernier est représenté par le biais d'une satire féroce qui se sert amplement de la matière romanesque ainsi que de la tradition renardienne, car les personnages présentés sont Renart et Ysengrin. Dans la conception littéraire de l'auteur, le sourire constitue une

---

<sup>231</sup> Pour le mythe aussi de *locus amoenus*, voir Jauss, « 'Allégorie', 'remythisation' et nouveau mythe. Réflexions sur la captivité chrétienne de la mythologie au moyen âge », *Mélanges Rostaing*, cit., et aussi A. Strubel, « Saturne, Jupiter et Barat : allégorie et mythologie », cit., pp. 403-417.

<sup>232</sup> La dernière rencontre, avec la densité et la complexité de ses contenus, est rendue dans la simplicité d'un rituel : l'auteur pénètre presque à la source de la créativité car Reine Vérité est vue en tant que maître et créatrice. Elle écrit les tables du cœur qui sont tenues ensemble par la force de l'amour, un *compendium* encyclopédique qui vise à tout traiter, autant que pour Dante, *Paradis*, chant XXXIII, vv. 85-87.

<sup>233</sup> Non pas dans l'ensemble de trois livres, car alors il serait le II<sup>e</sup> mais dans la suite des chronotopes (indépendamment de la longueur que leur consacre le narrateur, par distance d'une extrémité à l'autre des lieux visités entre temps).

<sup>234</sup> Brunet Latin, *Trésor*, cit., Livre III, 11-4.



occasion d'ébattement, pause temporaire qui s'insère dans un but sérieux : la digression sur le chevalier sans un œil qui évite, à cause de son défaut physique, d'être enterré avec son seigneur en témoigne (*Songe*, chap. 16, I<sup>e</sup> livre). Dans ce cas là, Philippe décide de faire reposer le lecteur avec cette digression attrayante mais sans s'attarder trop. Il s'agit de la seule portion narrative au léger accent comique, pareillement à la rencontre à Rome, dans tout le *Songe* (et nous oserons dire dans tout le corpus de Philippe que nous avons consulté). L'intention de l'auteur consiste, entre autres, dans la ridiculisation d'un problème devenu désormais obsolète<sup>235</sup> afin de mieux mettre en lumière la manifestation d'une vérité d'ordre supérieur ; la condamnation parodique<sup>236</sup> des péchés est subordonnée à la célébration d'une rédemption possible<sup>237</sup>, pour le moment reléguée dans l'au-delà.

La parodie se révèle une arme rhétorique puissante pour traiter cet argument central digne d'attention et d'une certaine gravité, mais elle a pour fonction aussi de créer une opposition à distance avec les deux visions respectivement de la Haute Montagne et du Mont Sinai. Elle favorise la compréhension d'une problématique plus profonde et générale, qui est, en définitive, l'envahissement d'une « fole amour » (prologue)<sup>238</sup> en tant que racine de tout mal.

Lieu presque infernal, qui rappelle aussi les diableries des chants de l'*Enfer*<sup>239</sup>, Rome devient le scénario d'un monde appartenant à l'au-delà non pas séparé, mais au contraire bien inséré dans la réalité contingente. Quand le cortège y arrive le narrateur introduit la scène :

Verite la royne, a toute sa belle compaignie, se party de Napples, entra en Campaigne de Romme, et puis au Patrimonie de l'eglise, que le bon Constantin par grant dilection donna

<sup>235</sup> Nous rappelons les dates du Schisme d'Occident : 1378-1417. Les cardinaux réunis en conclave à Rome élurent Urban VI. De leur côté, les cardinaux français élurent Clément VII qui demeura à Avignon. La chrétienté d'occident se partagea donc en « obéissance romaine » et « obéissance avignonnaise ».

<sup>236</sup> Le fait d'utiliser un argument faible, dans le sens aussi d'autorité mineure, bref, ou tout de même modeste par rapport aux autres, aurait enfin l'effet contraire de mettre en valeur cette parenthèse de saveur comique amère (nous rappelons que faible dérive de *flebilis* « qui suscite le pleur, digne de pleurer »). Voir à ce propos M. Bonafin, *Contesti della parodia, semiotica, antropologia, cultura medievale*, Torino, Utet Libreria, 2001.

<sup>237</sup> Pour la question de la rédemption voir le chapitre consacré à la confession.

<sup>238</sup> Voir à ce propos le chapitre VIII « L'amour stylisé » de Huizinga, *L'automne du Moyen Âge*, avec un entretien de J. Le Goff, Paris, Payot, 1995 (1932) pour la fonction de mise en ordre de la réalité par rapport à l'amour, pp. 112-123.

<sup>239</sup> Certains chants de l'*Enfer* de Dante sont connotés par une allure carnavalesque, des véritables « diableries ».

au bon pape saint Silvestre, dont maint sang a este expandue, et mainte ame bouillye ou feue, et leve mainte tempeste (*Songe*, chap. 25, I<sup>e</sup> livre)

Immédiatement il met en relief le contraste entre le bon Constantin et le bon pape et les conséquences désastreuses d'un geste d'amour, de dilection, autrement dit le don du patrimoine<sup>240</sup>. L'anaphore de l'adjectif « mainte » veut rendre toute la condamnation et la gravité de la corruption de l'église. Nous saisissons ici une démarche ironique très marquée de la part de l'auteur, qui s'adapte dans ce cas à la rencontre en clé parodique qu'il va ensuite raconter.

Sur la même ligne figurative, la rencontre à Avignon présente des éléments liés à l'*Enfer* : nous songeons à la tripartition de la tête des trois vieilles horribles, souvenir du Cerbère ou d'autres monstres dantesques. Rome, monde à l'envers, représente la mort par rapport à la Reine, qui est aussi « vie », ainsi que l'indique son nom pris de l'autre côté (« mor »). Le rire, dans ce cas, vise à stigmatiser la véritable mort, la damnation éternelle à laquelle semblent destinés les princes de Rome, dans la perpétuation de leur crimes<sup>241</sup>. Il oppose encore une fois l'esprit mortifère de cet épisode à la joie de la naissance et de la création qui se trouve au début et à la fin de la quête, et également à l'amour qui les soutient. Cette descente<sup>242</sup> représente, sur un plan purement moral, le point le plus bas de la quête, et aussi le plus pittoresque, à partir duquel commence la « montée » vers Paris, lieu de transfiguration. Rome est le repaire de la tromperie qui se manifeste pleinement, de la perte qui amène à la mort, lieu d'arrêt et de réflexion et de passage d'un monde à l'autre, de la vie à la mort. Carrefour spatial des pèlerins et temporel d'un passé maudit qui est là évoqué et d'une prophétie apocalyptique annoncée par la Reine.

<sup>240</sup> Voir à ce propos Dante, *Enfer*, chant XIX, v. 115.

<sup>241</sup> Pour le rire qui stigmatise la mort nous faisons allusion à l'étude fondamentale de M. Bachtin, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, traduit du russe par A. Robel, Paris, Gallimard, 1970.

<sup>242</sup> Elle peut rappeler de manière indirecte la Descente du Christ aux Enfers, évoquée dans l'Évangile apocryphe de Nicodème, qui est nommé dans la préface du ms BnF fr. 22542 cit., p. 1920. Écrit en grec et ensuite traduit en latin il avait été diffusé par la *Legenda aurea* de Jacques de Voragine ainsi que par le *Miroir historial* de Vincent de Beauvais, voir aussi Carozzi, *Les voyages de l'âme*, cit., p. 421. (voir aussi *Pèlerinage de Jesus Christ*, cit., v. 7130). Pour les traductions françaises médiévales, voir Richard O'Gorman, « The Gospel of Nicodemus in the Vernacular Literature of Medieval France », dans *The Medieval Gospel of Nicodemus: Texts, Intertexts and Contexts in Western Europe*, éd. Zbigniew Izydorczyk, Tempe, Arizona State University, 1997, p. 103-131.

Dans cet endroit, où la déstabilisation des catégories sociales s'ajoute au mélange des gens qui viennent<sup>243</sup>, mélanges de voix qui génèrent le chaos, croisée des chemins, l'itinéraire du cortège semble avoir un but plus précis et une orientation décisive, qui commence à être entourée progressivement, et suivre son destin. La capitale romaine est une halte qui invite à poursuivre ; également pour le parachèvement de la polémique ici déclenchée, elle oblige à passer par Avignon, et à se rapprocher donc de l'étape finale. Un dessein gnoseologique<sup>244</sup> et expiatoire se révèle derrière le trajet parcouru.

Le pèlerin, guide, choisit la direction à prendre, mais les changements de lieux ne sont pas seulement le fruit des possibilités du libre arbitre<sup>245</sup>.

Le «travail » de ce voyage, fatigue et souffrance non pas dans le déplacement, mais dans le déroulement de la rencontre, n'est en aucune manière dû au hasard. L'itinéraire suivi par le cortège, dans ses revirements et ses descentes ou montées, n'est pas le fruit d'une destinée capricieuse qui change le sort sans aucune finalité. La mutation des lieux et le résultat de la quête ne dépend pas de Fortune, qui est citée seulement une fois dans toute l'œuvre en tant que « roe de Fortune » associée au Grant Serpent, le seigneur de Milan : l'auteur emprunte cette image exclusivement pour son expressivité et sa liaison au serpent mensonger<sup>246</sup>. En ce sens, Philippe occupe une position problématique par rapport à cette notion, si chère et longuement traitée par

---

<sup>243</sup> Dans le cortège désordonné des « princes de Romme » en forme de bêtes J. Pomian-Turquet a trouvée une allusion à la révolte de Cola de Rienzo, voir J. Pomian-Turquet, « Philippe de Mézières : carnaval romain ou révolte de Cola di Rienzo », *Médiévales*, 4, 1983, pp. 123-131.

<sup>244</sup> Car le voyage implique une progression du savoir pour les dames qui examinent le monde et en même temps une profusion des savoir à l'égard de ceux qu'elles rencontrent.

<sup>245</sup> Dans le *Testament* également l'auteur explique le fonctionnement du libre arbitre: « et toutefois il a laissé à l'omme son franc arbitre et sa France volonté », A. Guillemain, *Testament de Philippe de Mézières*, cit., p. 300.

<sup>246</sup> « Cestui Grant Serpent de grant courage, large aux estranges et a ses subgiez cruel, par les belles et gracieuses guyvres ses filles en orient et en occident et par tout Almaine a grans bestes et oyseaulx fist tresgrandes aliances en accroissant et noblesses et puissances. Et briefment en sceurte en sa grant puissance sur la roe de Fortune fu assis en ung treshault degree, et de tous ses voisins plus doubte que ayme », Ph. de Mézières, *Songe*, cit., chap. 32. Par ailleurs, le lexème « aventure » est citée dans la rencontre avec l'ermite: en dehors du cadre avec les dames, et dans un épisode qui rappelle la biographie de l'auteur, « aventure » se rélie dans ce cas à l'errance. Dans *l'Epistre au roi Richart*, Fortune à deux visages est un jardin horrible et perillieux, dont le chef est le giant Nembroth : nous voyons, au fond, comment derrière Fortune se cache en réalité le comportement vicieux des chrétiens, Ph. de Mézières, *Epistre au roi Richart*, cit., p. 133. Dans le *Songe du Vergier* « bone fortune est une ordenance de Dieu, car nous disons que Diex est seigneur de toutes fortunes bones et mauvesez, car il distribue a chacun lez biens et lez maux », chap. CLIII, I livre, ou encore le passage où la sorte est expliquée en tant que « signification de la divine volonté à l'appui de S. Thomas, CCCXXXII, 6, I livre.

Christine de Pizan<sup>247</sup> par la suite. Nous savons bien que Fortune était considérée comme étant l'origine de tout bouleversement improvisé, non justifié : une littérature très nourrie concerne cette figure<sup>248</sup>.

En particulier, la question de la liberté de choix (en contraste avec une prédestination irrationnelle assimilable à cette déesse profane), qui se trouve constamment au fil du texte, devient centrale dans la dispute entre Bonne Foi et Supersticieuse, dans le deuxième livre<sup>249</sup>. Pour l'irrationalité des changements et l'exonération de la responsabilité individuelle, Fortune peut en effet être rapprochée de la discipline d'astrologie. Ainsi le binôme considération / désir, que nous avons auparavant cité à propos du lien entre nom du protagoniste et procès mental qui est à l'œuvre dans le mécanisme onirique peut-il se reposer pour lire l'itinéraire traversé. Ce dernier devient alors le fruit d'un choix, désir d'une direction, dans le cadre d'un dessin ou contemplation plus ample dérivant du ciel (que ce soit le règlement des étoiles ou la volonté divine).

Par ailleurs, certains symboles qui concernent la figure de Fortune sont disséminés dans le *Songe* : le « vent subtil de Chippe », « la taulpe aveugle », le « prive serpent et la guyvre ». En particulier, le vent, dans la longue parenthèse allégorique de la nef au deuxième livre (chap. 119), est encadré dans un discours didactique qui combine connaissances marines et but moralisant : d'après sa provenance il peut correspondre à certains vices.<sup>250</sup> Par ailleurs, dans l'*Epistre au roi Richart* le refuge de Fortune est

<sup>247</sup> Dans le *Livre de la mutacion de Fortune* de Christine de Pizan, Fortune est ainsi représentée: « .Il visaiges Fortune avoit, de quoy bine aydier se sçavoit, celui devant de grant beauté fu, tout n'y eust il loyauté, riant et blanc, frais e tonni, cil derriere lait et honni, noir, tenebreux, orrible, obscur », *Livre de la mutacion de fortune*, éd. S. Solente, Paris, Picard, 1959-1966, 3 vol, vol. 1, vv. 1927-1931.

<sup>248</sup> Pour un approfondissement de la représentation très variée de Fortune au Moyen Âge, il est utile de consulter C. Attwood, *Fortune la contrefaite : l'envers de l'écriture médiévale*, Paris, Champion, 2007.

<sup>249</sup> Pour l'étude de cette dispute, qui emprunte nombreux arguments au *Livre des divinacions* de Nicole Oresme voir le chapitre sur la polémique ; Fortune est alors nommée pour la confuter, pour démontrer sa manque de fondement (« en ceste seconde partie d'astronomie sont comprins publiquement les jugements qu'ilz font par les nativitez des gens, par les interrogacions, et par les elections, par lesquelles ilz jugent des choses a advenir, des choses de fortune, et souvent de celles qui peuent estre empeschees, contre leur jugement, par franc arbitre et par voulement humaine (...) et dient les docteurs que adjoüster foy a ladicte science, c'est assavoir a la seconde partie, est chose moult perilleuse et espirituellement et temporellement, et souvent est cause de male fortune », Ph. de Mézières, *Songe*, cit., chap. 147, II<sup>e</sup> livre.

<sup>250</sup> Le vent et l'action de souffler sont typiques aussi de la figure d'Orgeuil souvent associée aux changements de Fortune, voir Guillaume de Deguilleville, *Pèlerinage de la vie humaine*, cit., v. 7425. Le traitement du vent dans son sens moral et même plus technique peut être retracé au long de toute la parenthèse allégorique du deuxième livre, pour réciter les « contraires » des princes, Ph. de Mézières, *Songe*, cit., chap. 133, II<sup>e</sup> livre et en particulier chap. 138 « des quatre vens contraires en la nef francois, et de leur morale exposicion »

un verger horrible et périlleux, l'envers du *locus amoenus*, qui métaphorise dans un riche imaginaire les causes et les effets de la guerre<sup>251</sup>. Cependant, vanité et inconstance ne sont pas attribuées, par l'auteur, aux caprices d'une déesse qui devrait décider du sort des hommes, sinon ce voyage de rédemption entrepris par le cortège n'aurait aucun sens. La distinction et l'explication minutieuse des différentes typologies des vents<sup>252</sup> est un indice de la distance prise par l'auteur en ce qui concerne cette notion, à laquelle il oppose de manière persuasive deux concepts essentiels : la libre volonté, ou libre arbitre (qui se reflète dans la complexification des situations et donc des vents), et Providence Divine.

Cette dernière, qui a commandé la mission, en règle de loin aussi la direction, mais en se trouvant en accord avec la volonté du pèlerin. Elle est une figure de prévoyance mais aussi de réflexion rétrospective, en vertu de sa position liminaire entre deux réalités ontologiques (l'onirique et la contingente), que nous retrouvons dans le prologue et dans l'épilogue. Là elle reconforte le protagoniste, en lui révélant, a posteriori, la valeur de la quête et l'ampleur de son pouvoir<sup>253</sup> :

« pource fuz tu mandez, et pour ce, beaux amis, Vieil Pelerin, que tu saiches bien cognoistre qui je suis et les besans fors et puissans de ma divine forge. Je suis appellee Divine Providence, qui par le moyen de mes deux chambrieres, souventesfoiz repetees, et par la belle orloge que saint Augustin te presenta ou pelerinage de toy, Pauvre Pelerin, c'est assavoir par les iii roes de la dicte orloge, nature, grace et justice » dist Providence Divine « je gouverne tout le monde, la mer, le ciel et la terre et toutes choses qui en sont. Je suis celle qui par mon ancelle et meschine, Nature, gouverne les bestes, oyseaux et poissons, les arbres, les herbes et les pierres, et tous les corps humains ; et par ma chambriere dextre et par grace je faiz des pecheurs sains, les pauvres riches, les malades guerir. Et ceulx qui sont en chartre je les eslieve jusques au ceptre et a la couronne royalle. Et par le moyen de la tierce roe, justice, et de ma chambriere senestre, je depose les puissans de leur siege, je faiz tarir la mer, je retiens les rousees du ciel et faiz venir la famine ou terre, je venge les pauvres gens des grans tyrans et de leur cruaulte, et les roys naturelz, pour leur tyrannie et desordonnee vie, je leur oste leur royaume, et aucunesfois je le baille a leur propre serf ou a leur ennemis » (*Songe*, chap. 318, III<sup>e</sup> livre).

Providence se révèle être l'incarnation d'un ordre, d'un sens : dans les renversements irrationnels attribués souvent à Fortune se cache en réalité le signifié le plus profond du projet divin. Elle comprend l'activité de Nature, subordonnée, ainsi que tout procès de

<sup>251</sup> Ph. De Mézières, *Epistre au roi Richart*, cit., p. 133.

<sup>252</sup> Dans la Genèse 1 : 28, ce sont les créatures animées, *animantia*, dont le nom dérive du grec *anemos*, qui désignent les pensées « pleins de vent » ayant la fonction de déranger cf. G. Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval*, Paris, Cerf, 1995, p. 314.

<sup>253</sup> Il est intéressant de voir que dans le *Songe de pestilence* l'action de gloser le rêve est confiée au clerc, figure savante qui peut déchiffrer et même prévoir, tandis qu'ici c'est le rôle de Providence divine.

grâce : par cette dernière elle contrôle tout changement heureux, tandis que par le moyen de justice elle règle tout chagrin ou malheur. Plus précisément, la grâce et la justice représentent les deux forces principales de Providence auxquelles Nature est soumise. Dans le *Pelerinage de la vie humaine*, Nature est engagée dans une discussion concernant la transsubstantiation mais Grace de Dieu lui fait remarquer sa position dépendante par rapport à elle : nulle place, ici également, est réservée à Fortune, car certaines merveilles ou malheurs peuvent tous être justifiés dans le cadre de la volonté divine.

Dans le vif de la quête, elle reapparaît seulement une fois, avec une fonction prophétique par rapport au souverain d'Allemagne<sup>254</sup>.

L'homme peut décider de son destin à tout moment, mais Providence en connaît la fin et le dessin sous-jacent. Philippe partage pleinement dans ce sens la pensée de Pétrarque, qui dédie une épître des ses *Seniles* précisément à ce problème : Fortune est l' « *error vulgi* »<sup>255</sup> pour se débarrasser des conséquences de sa propre

---

<sup>254</sup> Au-delà de la valeur prophétique l'apparition de Providence relève aussi d'une différence dans le traitement du temps, puisque elle ne fait pas référence à un passé lointain mais au contraire à un passé proche dont les effets sont exposés par elle : « Pour toutes ces choses et autres assez » dist une dame qui la estoit, appelée Providence, a Reverance la chambriere « cestui roy, dist elle, a pris les heles d'un aigle a deux testes, pour voler hault et seigneurir les roys. Mais, par adventure du roy des oyseaux, il ne sera ja en la chaere. Assez lui doivent souffire, dist Providence, les forestz de Behaigne et les riches mineres d'or et d'argent qui sont en son royaume ». Providence intervient sur ce qui avait été affirmé par le narrateur, sans un véritable changement de voix, comme si il n'y avait pas de différence entre les deux voix omniscientes, Ph. de Mézières, *Songe*, cit., chap. 20, I<sup>e</sup> livre.

<sup>255</sup>Pétrarque explique comment il ait utilisé ce concept même dans son oeuvre *De remediis utriusque fortunae* pour un simple fait de compréhension, sans croire toutefois à la notion payenne et profane. Il la réduit à son étymologie mais sans partager sa substance sémantique « *At ut vulgus nec exigua literatorum quoque hominum pars accipit fortune nomen, clare fateor nec indocti vereor infamiam credere me nichil esse fortunam* », « *Hec inter quero fortunam de qua sermo est : nichil invenio preter nudum nomen* » épître III, livre VIII, p. 978 et 980. Il serait utile de mener une étude sur les liens entre Philippe de Mézières et Pétrarque. Pour le moment nous renvoyons à Jorga, *Philippe de Mézières et la croisade*, cit., p. 26 : dans l'*Épître au roi Richart*, il désigne le poète italien tant admiré « solempnel docteur et souverain poète maistre François Petrarque de Puis », voir Evelyn Cayres, « Trois lettres pour la posterité : la correspondance entre Philippe de Mézières, Boniface Lupi et François Pétrarque (ms. Arsenal 499) », dans *Philippe de Mézières and his Age*, cit., pp. 83-117, en particulier p. 84. Tous les deux s'étaient rencontrés à Avignon (mais avant à Venise, en ca. 1371) et certainement l'un connaissait les œuvres de l'autre, au moins celles en latin. Nous rappelons, à ce propos, la traduction par Philippe de Mézières de la nouvelle de Griseldis, reprise de Pétrarque, et son insertion dans le *Livre du mariage* et surtout l'épître que ce dernier adressa à l'auteur picard. Il s'agit de l'épître 2 du XIII livre des *Seniles* « *Epystola ad Philippum de Maseriis* »; nous la retrouvons par exemple isolée des autres épîtres dans le manuscrit Arsenal 499 (XIV-XV<sup>e</sup> s), un recueil de plusieurs fascicules anciennement réunis, provenant des Célestins de Paris. Parmi les œuvres latines les plus répandues de Pétrarque en France une place privilégiée est réservée au *De remediis utriusque fortunae* (32 témoins latins et 7 témoins français dans les bibliothèques de France, suivis par les 9 exemplaires latins du *De viris illustribus*), et, par conséquent, à la nouvelle de Griseldis (8 exemplaires latins et 32 vernaculaires, dont 15 avec la version A de la traduction de Philippe de Mézières, les autres portant la version B de la traduction). Beaucoup de ces manuscrits circulaient dans la bibliothèque des Visconti à Milan, auprès de François de Carrare

volonté. À son propos il affirme « *che io credo lei non esser nulla* ». D'après cet auteur, qui était lié par amitié à Philippe, Fortune est une parole vaine, vide de sens et utilisée par convention.

Ce qui est intéressant, est que Pétrarque introduit par rapport à cette image, de nature extrinsèque, un autre concept, intrinsèque, qui semble la supplanter et prendre une place subordonnée par rapport à Providence : il s'agit d'Opinion<sup>256</sup>. Nous retrouvons une définition de cette dernière dans l'*Advision Christine* où l'écrivaine s'auto-corrige par rapport à certaines positions tenues dans le *Livre de Mutacion*<sup>257</sup>.

Ainsi, la combinaison entre Opinion et Providence pourrait-elle expliquer les déplacements du cortège guidé par Ardent Désir et le modèle cosmologique qui en ressort<sup>258</sup> : lorsque les dames visitent les endroits caractérisés par des polémiques, c'est bien à cause de l'opinion du pèlerin qui était persuadé de la bonne direction prise. Cette notion peut alors gérer le déroulement des visites en France et à l'étranger : les différentes prises de parole face aux dames sont de véritables démonstrations de l'œuvre d'Opinion, changeante et prétentieuse. En effet, chaque personnage qui ose proférer un discours parle toujours au nom d'une communauté et se charge d'une certaine autorité. Par ailleurs, le silence devant les tirades de Reine ou les jugements des chambrières est aussi, enfin, le résultat d'une mauvaise opinion, qui rend les peuples ou les classes sociales comme des « bestes mues »<sup>259</sup>, suivant des lignes de pensées irrationnelles ou injustifiées. Dans le *Songe de pestilence*, Satan aime changer de version, changer d'opinion, et ainsi se poser devant Ratio<sup>260</sup>. De cette manière il

---

à Padoue, à Naples, ou encore auprès des Célestins de Gentilly, à Avignon. Pour tous ces reinseignements, voir Pellegrin, *Les manuscrits de Pétrarque*, cit., p. 355.

<sup>256</sup> « *opinionum pestiferam vim* », « *quid hic enim nisi opinionum infinita perversitas quam malorum fontem omnium quidam ponunt ?* », Pétrarque, *Seniles*, cit. p. 966; « *sed si ita esset, nulli dubium – quamvis opinio intra hominem ipsum sit, fortuna autem exterius – opinione illam tamen esse validiorem, nempe et opinioni et anime cui illa insit opinio, et corpori et rebus omnibus imperantem* », p. 984.

<sup>257</sup> Voir à ce propos A. Slerca, « L'*Advision Christine*, Guillaume de Machaut et Boccace, et le thème de la retractation », dans *Desireuse de plus avant enquerre*. Actes du VI<sup>e</sup> colloque International sur Christine de Pizan, Paris, Champion, 2008, pp. 315-326, sur la fonction d'Opinion pour Christine de Pizan voir aussi Badel, *Le Roman de la Rose*, cit., p. 437 et suiv. l'*Advision Christine* cf. p. XV de l'introduction et note 63 « *sed solum opinio est huiusmodi contingentium* » : elle est fille d'Ignorance et de Désir de Savoir, elle constitue une forme de connaissance faible, p. 54-56, à la p. 118, elle reproche Christine d'avoir attribué autant de puissance à Fortune.

<sup>258</sup> Voir S. D. Avalle, *Modelli cosmologici della Commedia*, cit., p. 57.

<sup>259</sup> L'image de « bestes mues » remonte à Boèce, et elle est également citée par Christine de Pizan dans l'*Advision*, p. 41.

<sup>260</sup> « Vraiment, fait Sathan, nous lison de la science d'ingromance, de sorcheres, de caraux, d'astronomies, par coi nous savon les choses a avenir, et par ces sciences nous aprenon et introduison

diffuse des croyances comme les arts magiques, la nigromancie, l'astrologie. L'opinion est permise par la liberté individuelle de l'individu, en opposition à la responsabilité immédiate d'un hasard qui décide de toute destinée. Les revirements des dames, l'apparent désordre, est le règne d'Opinion, ou si l'on veut des « mouvements fortunés »<sup>261</sup>. Bien que non pas personnifiée, elle est repérable dans la contingence des différentes positions des personnages rencontrés, dans les « repostailles » de la pensée<sup>262</sup>. Il s'agit de l'opinion de l'avocat (appelé parfois « cotelle à deux envers »), des déclarations des vieilles Orgeuil, Avarice et Luxure à Avignon, qui changent d'après les périodes historiques, des vêtements des cardinaux, de couleurs changeantes à Gêne, ainsi que la lune, élément astronomique et principe alchimique<sup>263</sup>, de la plainte des dames d'orient (bien que, dans ce cas, opinion positive), ou encore de l'opinion d'Ardent Désir sur le schisme, où le lexème exact valorise son parti pris dans le cadre de la dispute mais où sa connaissance reste tout de même transitoire et partielle, par rapport à la Reine.

Elle est aussi représentée par le chaos de l'horloge déréglé du monde dont parle Douce Amour au début<sup>264</sup>, dans le fait que Nature ne « fiert plus ses coups » et donc par une autonomie de cette dernière par rapport au créateur Dieu, et par rapport à grâce et justice de Providence :

car ilz dient que la belle orloge du monde est non pas tant seulement desatrempee, mais toute rompue et malmenee ; et en ladicte orloge, que l'ancelle de Dieu, Nature, attempa, ne fiert plus les coups par lesquelx on deust vivre, par reigle ; et que plus est, chacun pense de lui, nul ne pense d'autrui ; les vices sont assis en chayere et les vertuz sont mises derriere ; et fait on de vertuz, vice, et de vice, vertuz ; et franc arbitre prent tousjours son contraire ; qui veult bien vivre, il est gabez, et du contraire, il est loue ; par tout regne orgueil, avarice et luxure, barat, tricherie et ordure ; et n'atendent que la venue d'Anticrits, qui faindra estre Jesuscrist (*Songe*, chap. 5, I<sup>e</sup> livre)

---

le peuple », *Songe de pestilence*, cit., p. 21, chap. 144. Il change d'avis selon son interlocuteur tandis qu'il accuse Ratio en tant que « femme argue contre moi soutillement », p. 74, chap. 167.

<sup>261</sup> Ch. de Pizan, *Advision*, cit., p. 23. Le champ sémantique d'opinion est celui de la pensée illusoire, car Fortune est en effet source d'illusion : cuidier, orgueil, penser. Pour une longue définition de Fortune il est utile de confronter à ce propos le discours de Raison dans le *Roman de la Rose*, cit., vv. 4889-4956, p. 317.

<sup>262</sup> Ch. de Pizan, *Advision*, p. 132.

<sup>263</sup> Cf. Introduction à l' *Advision*, p. XXXII. Dans le *Songe* la lune est définie souvent comme « chaste, clere et necte Lune », *Songe*, chap. 2, I<sup>e</sup> livre.

<sup>264</sup> Nous rappelons le rôle séparé de Nature par rapport à Dieu: chambrière elle déroule son devoir avec autonomie dans le *Roman de la Rose* de Jean de Meun, Badel, *Étude sur le Roman de la Rose*, cit., p. 8 et également p. 115 et suiv. ; en revanche, chez Alain de Lille où Nature a le rôle de maintenir l'analogie avec l'archetype divin, *Idem*, p. 44 et suivantes; voir dans le *Roman de la Rose* les vv. 15880-16039 pour la description du devoir de Nature.



Cela implique justement une déchéance de la raison illuminée par la foi : non assistée par les Vertus, la création des dames n'a pas d'effets sur le monde. Les images emblématiques d'ordre s'opposent aux images de désordre. Cependant, l'encadrement par Nature<sup>265</sup>, *ancilla Dei*, qui ne semble plus fonctionner, est le signe d'un dérèglement voulu par Dieu en tant que punition des méfaits dont les hommes sont coupables<sup>266</sup>. La syntaxe morcelée grâce au polysyndète qui s'adapte à une structure de la phrase composée de deux membres, les effets rimiques, le chiasme, les oxymores, les parallélismes et les constructions symétriques témoignent d'un scénario bifront qu'il faut réparer.

Cependant, dans ce scénario, Opinion n'est nullement en contradiction avec les projets providentiels et se relie au franc arbitre de l'homme : la responsabilité des actions de ce dernier n'est pas mise en question ; leur choix se situe, quand même, dans le cadre d'un dessein plus ample de Providence<sup>267</sup> et que le fidèle perçoit comme différé.

En deuxième lieu, la Roue de Fortune, dans le *Songe*, cède la place au cercle divin et à la ligne droite. Dans la Haute Montagne, les dames Reine Vérité, Sapience et Douce Amour discutent du règlement du monde dans un pré circulaire et disposées en cercle (qui s'ouvre face aux pèlerins). Dans cette position, selon une image d'ordre et d'harmonie, qui peut être suggérée par l'enluminure du ms. BnF fr. 22542 (cf. annexe 3), se tient un parlement divin sur les destins terrestres.

Ladessus avoit une habitacion si riche et si merveilleuse que dire ne se pourroit, en laquelle habitacion estoit un palais royal et plusque imperial, ouquel les troys reines demoroient, et du beau gouvernement du ciel et de la terre et de la mer et par espécial de l'orloge du Pelerinage du Pauvre Pelerin, souvent repetee, entr'elles troys, gracieusement *devisoient*. (*Songe*, chap. 4, I<sup>e</sup> livre).

<sup>265</sup> Dans le *Pèlerinage de la vie humaine*, Nature a un rôle subordonné par rapport à Grace Dieu avec laquelle elle entretient une longue dispute (vv. 1519-2004), et dans le *Roman de la Rose* elle est la puissance qui préside à la naissance des êtres, Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Le Roman de la rose*, éd. par A. Strubel, Paris, Librairie générale française, 1992, v. 923.

<sup>266</sup> Les défaites, les différentes guerres et tout malheur ne sont que, dans la pensée de l'auteur, la vengeance différée de Dieu sur l'homme. À ce propos, Philippe de Mézières dresse toute une liste d'exemples de « desconfitures » causées par les vices enracinés dans les peuples de royaumes divers, Ph. de Mézières, *Epistre lamentable et consolatoire*, cit., p. 108 et suiv.

<sup>267</sup> À ce propos, la guerre de Cent ans, entre le royaume français et anglais, est aussi interprétée en tant que punition divine à cause des fautes du premier. Cette conception de Providence face à Fortune, de la cosmologie de l'ordre, du contraire de Fortune qui ne consiste pas dans l'impénétrable volonté divine mais dans le système universel des lois dont Dieu est le principe, dérive essentiellement du *Policraticus* de Jean de Salisbury, voir M. Senellart, *Les arts de gouverner*, cit., p. 137.

Il y a une complémentarité, une succession de sens, entre les dames qui forgent des besants, précédemment, mise en scène d'un acte de création, et les reines qui parlent en cercle, figure d'une parole ordonnatrice<sup>268</sup>, une « proportions des accors » qui revient<sup>269</sup>. Image au rôle providentiel, qui reste enfermée dans ce paysage édénique et qui représente l'ordonnance du monde à travers le seul acte verbal. Il s'agit d'un scénario où la condition d'harmonie universelle et de règlement semble presque rejoindre son climax. La perfection des lieux se reflète sur les discours qui concernent le « beau gouvernement » céleste et terrestre, avec ses rangements et classifications innombrables, représenté par l'image métonymique de l'horloge (qui dans le *Paradis* de Dante symbolise la couronne des âmes béatifiées)<sup>270</sup>. Ces dames, avec le seul effort de la parole, organisent le monde entier, car le verbe *deviser* dans sa prégnance sémantique désigne le fait de raconter mais aussi de décider, de planifier. Il semblerait bien renvoyer à la dimension la plus intellectuelle de la création : du fait de donner une forme à la matière (« forger »), au fait de la penser, ou encore de la garder dans la pensée<sup>271</sup>.

De manière parallèle, lors de l'apothéose du roi, les dames avec leurs chambrières forment un cercle autour de Reine et Charles VI, ainsi que dans le *Paradis* de Dante les âmes tournaient en carole, en chantant de douces mélodies, mouvement des Intelligences<sup>272</sup>. Par conséquent, la figure circulaire remplace la figure de la Roue. Elle dit la perfection divine, l'absence de distinction ou de division, mais surtout le temps éternel qui se répète à l'identique (comme l'action des dames), l'insertion du cortège dans un cosmos ; début et fin de la quête qui se conclut dans une scène cosmogonique qui est la compilation des tables. Le cercle représente moins la mutation que l'immutabilité céleste<sup>273</sup>.

<sup>268</sup> Elle est la parole performative. La parole qui devient acte est composée par « *intentio certa* », « *desiderium magnum* », « *vehemens confidentia* », voir I. Rosier, *La parole efficace : signe, rituel, sacre*, Paris, Seuil, 2002 ; p. 212. Il s'agit de la *virtus verborum* propre de miracles.

<sup>269</sup> Ch. de Pizan, *Advision*, cit., p. 63.

<sup>270</sup> Dante, *Paradis*, chant X, v. 142.

<sup>271</sup> Brunet Latin, *Tesoretto*, cit., v. 335 et suiv., p. 188, pour la création de Dieu à travers la parole. Dans le *Paradis* de Dante, chant XXVIII, l'ordre de la création est le résultat aussi de l'art de la hiérarchie angélique, qui suscite avec le mouvement des cieux la catégorie du temps et de l'espace et la vie multiforme du cosmos.

<sup>272</sup> À plusieurs reprises dans le *Paradis* de Dante la figure du cercle revient : dès la « *circular natura* ben sua arte » dans le chant VIII, v. 127, aux différentes couronnes des esprits sages dans chant X, v. 70, « *gloriosa rota* », et v. 145 autant qu'une horloge.

<sup>273</sup> Nous rappelons les trois cercles soudés qui évoquent la Trinité du Père, du Fils et du Saint Esprit (Dante, *Paradis*, chant XXXIII vv. 109-111). Sur le modèle circulaire en tant qu'œuvre de création, en

Mais ce modèle cosmologique ne vise pas à se réduire dans une dimension transcendante, tout au contraire : la ligne droite révèle aussi le projet de Providence, en accord avec Vérité. La lance de cette dernière et le bourdon d'Ardent Désir en sont des emblèmes, mais aussi la verge d'or ou « baguette » de Bonne Adventure qui gouverne sur Fortune<sup>274</sup>. Plus clairement, nous la retrouvons dans le carré. Cette forme s'incarne principalement dans l'échiquier et dans l'ensemble des cases qui le composent, qui se reflètent, à leur tour, dans le parterre illustré des enluminures. Par ailleurs, la figure géométrique caractérisée par quatre angles signifie la stabilité parfaite capable de résister à tout changement de sorte, dans son sens anagogique : lorsque Dante s'engage à monter sur le Purgatoire il désire devenir « *tetragono ai colpi di ventura* »<sup>275</sup>. Inclus dans le cercle des dames, le carré donne lieu à une autre image au rôle providentiel, où les préceptes de Reine au roi, de caractère pratique, aspirent à un monde supérieur<sup>276</sup>, les proportions humaines tendent à une mesure supérieure de perfection. La terre en est le symbole, tandis que le cercle renvoie au ciel.

La forme du carré renvoie en plus, avec ses angles, au chiffre quatre. À ce propos, un rythme numérique est révélé par la suite de rencontres, qui se joue sur l'alternance et la combinaison des chiffres trois (liée au cercle) et quatre (le carré)<sup>277</sup>. Le modèle ternaire, dans le *Songe*, fonctionne en premier lieu sur un plan externe : trois livres comme les trois cantiques de la *Comédie*. Nombre divin, d'ordre et perfection, de complétude. Trois sont les royaumes pour l'au-delà mais dans ce cas il

---

rapport à la récapitulation du début qui est reprise justement dans l'épilogue voir A. Tarnowski, « The Consolatory Model », cit., p. 249.

<sup>274</sup> « En l'autre main (Bonne Adventure) porte une verge d'or, qui en Ytalie est appelle baguete, par laquelle est signifiée sa grant puissance et seigneurie, soubz laquelle on vit paisiblement, et ne fault point aler au guet ne travailler la gent. Bien est, doncques, Justice figuree, Bonne Adventure, cart tous ceulx qui vivent dessoubz elle peuvent dire 'Fortune voit billier, nous avons bonne adventure » (*Songe*, chap. 7, I<sup>e</sup> livre).

<sup>275</sup> Dante, *Purgatoire*, chant XVII, v. 24. L'image remonte à Aristote (*Éthique* I, 10). Elle est utilisée dans les commentaires de Saint Thomas, voir note 24 de l'édition citée. Par ailleurs nous rappelons également la forme carrée du jardin dans le *Roman de la Rose*, vv. 1320-21.

<sup>276</sup> Le carré inscrit dans le cercle préserve une riche simbologie: il est aussi l'Incarnation, le ciel qui s'unit à la terre, le carré en étant la forme de l'homme et la Rédemption, dans le cercle, où le carré enfin se réduit à croix. Le carré renvoie de son côté à l'univers créé, il donne une idée de stabilisation dans l'image dynamique du cercle qui tourne, de l'arrivée, si l'on veut, à la Jérusalem céleste.

<sup>277</sup> Pour la symbolique du nombre quatre voir aussi J. Blanchard, « A Religion in Time: Numerology and Moral Alchemy in Philippe de Mézières's Word », dans *Philippe de Mézières and his Age*, pp. 225-236, pour le *Songe de Pestilence* voir B. Ribémont, « Le monde et le nombre: symbolique et rhétorique numérique dans le *Songe de Pestilence* d'Henri de Ferrières » dans *L'hostellerie de la pensée*, études sur l'art littéraire au Moyen Âge offertes à D. Poirion par ses anciens élèves, textes réunies par M. Zink et D. Bohler, publiées par E. Hicks et M. Python, pp. 373-382.

s'agit de trois plans de réflexion sur le voyage dans le monde, autant que Christine de Pizan le déclare dans le prologue de l'*Advision* : « fiction de cestui livre se puet alegoriser triplement, c'est assavoir assimiler au monde general, qui est la terre, aussi a homme singulier, et puis au royaume de France »<sup>278</sup>. De plus, la conclusion de l'*Advision* explique clairement la trilogie de l'œuvre comme trois pierres précieuses avec différentes propriétés, dans un parcours de progressif éclaircissement des concepts<sup>279</sup>. Le nombre de livres dit un programme moral : ainsi dans le prologue du *Livre du mariage*<sup>280</sup>, l'auteur s'engage à expliquer la motivation de la division en quatre livres, tandis que Raymond Lulle, dans le *Livre de chevalerie*, expose le sens du chiffre des 7 parties de son œuvre, rappel des sept arts<sup>281</sup>.

Trois sont les groupes des dames dans la Haute Montagne, trois les personnages principaux dans la vision finale du mont Sinai : la Reine, le roi, et presque in *absentia*, le pèlerin. La trinité signifie surtout unité de l'essence divine<sup>282</sup>. Si Ardent Désir disparaît, assimilé à la divinisation du souverain ou dans la composition des tables écrites, Charles VI, transfiguré en Moïse, assume l'incarnation de Vérité dans l'acceptation de son devoir, la réalisation de la prophétie du Doux Aignelet énoncée par le roi David, comme l'explique à un certain point Hardiesse. Mais la trinité est aussi, en plus des trois vertus théologiques, la trinité misérable des vices à Avignon, représentés par les horribles vieilles, qui se pose contre les trois caractéristiques de l'âme : mémoire, volonté et entendement. Encore une fois, une trinité qui contient l'essence du couple, car si la mémoire et l'entendement sont les tablettes qui deviennent les prérogatives du souverain, la volonté est, d'un autre côté, la caractéristique morale du pèlerin, qui est intégrée dans cette union finale. Ce chiffre

---

<sup>278</sup> Ch. de Pizan, *Le livre de l'Advision Christine*, cit. p. 6 ; dans le prologue du *Songe* l'auteur affirme également ce triple sens.

<sup>279</sup> Christine de Pizan, *Le livre de l'Advision*, cit., p. 142, les mêmes caractéristiques peuvent être appliquées au *Songe*, d'autant plus que Philippe de Mézières utilise souvent ces notions des lapidaires surtout dans les autres œuvres. Pour ce chiffre moralisé dans le *Roman de la Rose* voir P.-Y. Badel, *Étude sur le Roman de la Rose*, cit., p. 23.

<sup>280</sup> Pour le *Livre de mariage* cf. chapitre sur le prologue. De la même manière, dans le prologue de l'*Epistre au roi Richart*, c'est le nombre neuf, multiple de trois, qui gère l'ordonnement de la matière, d'après la « sainte mémoire des ix ordres des anges », Ph. de Mézières, *Epistre au roi Richart*, cit., p. 76.

<sup>281</sup> Nombre qui a une certaine importance même dans le *Livre du mariage*, cit., p. 254.

<sup>282</sup> « La trinité qui nous fait, c'est la Trinité pardurable, le Père, le Filz et le Saint Esperit. La trinité qui nous deffait, c'est une trinité miserable », Ch. de Pizan, *Advision*, p. 139.

devient la clé pour penser une mystique qui part de toute contingence, qui cherche une unité.

Pour le chiffre quatre, la symbolique est tout aussi riche. Les quatre extrémités de l'échiquier renvoient clairement au statut moral de quatre dames : il est le nombre de la puissance terrestre, de l'espace, de l'horizontalité par rapport à la verticalité à laquelle renvoie le cercle qui lui est associé. Les évangélistes étaient quatre, quatre sont les directions des points cardinaux, les âges de l'homme, les éléments, les bêtes et les rois de la vision de Daniel<sup>283</sup>. C'est le nombre utilisé pour classer la réalité, pour l'enfermer en catégories, pour faire ressortir une *ratio* qui trouve ensuite sa justification sur un plan de signification supérieure. De même, il désigne les bénéfices que l'homme a reçus de Dieu, notamment le fait d'avoir été créé, le fait d'être le destinataire des biens du monde, la rédemption à travers l'incarnation du Christ, la destination de la vie éternelle<sup>284</sup>.

Le nombre six, présent de manière indirecte, dans la somme des dames avec le pèlerin et sa sœur, en revanche, a également un sens. Multiple du trois, mais aussi du deux<sup>285</sup>, il dit l'histoire qui se déroule, comme les six âges qui se suivent<sup>286</sup>. Le six est souvent lié, par ailleurs, au neuf, ainsi que l'ordre des anges établi par le Pseudo-Denys d'après lequel la matière est disposée dans l'*Épître au roi Richart*<sup>287</sup>. Enfin, somme de quatre et de trois, le sept est le dernier chiffre qui suggère la mise en ordre à laquelle les pèlerins aspirent.

Pour cela, le narrateur remarque à propos des dames et ses chambrières arrivées à Paris l'importance de ce chiffre qui dit la liaison entre terre et ciel mais dans le cadre providentiel, ordre transcendant délié par le franc arbitre :

---

<sup>283</sup> Daniel, 4 : 3-27.

<sup>284</sup> Cf. pour la réflexion sur ce nombre, avec le quarante dans le *De doctrina christiana* de Augustin, cf. U. Di Raimo, « Sant'Agostino e l'Occidente cristiano. Il *De doctrina christiana* e la letteratura sapienziale », dans *Mappe delle letterature europea e mediterranea*, a cura di G. M. Anselmi, Milano, Bruno Mondadori, 2007, vol. I, "Dalle origini a Don Chisciotte", pp. 1-47.

<sup>285</sup> Nous rappelons que d'après Augustin il est un nombre parfait, car le monde a été fait en six jours, voir B. Ribémont, « Le nombre, la Bible et l'encyclopédiste (Barthélemy l'Anglais et la symbolique numérique) » dans *Le Divin, discours encyclopédique*, sous la direction de D. Hüe, Orléans, Paradigme, 1994, pp. 327-342.

<sup>286</sup> Ch. de Pizan, *Advision*, p. 147. Pour la symbolique très riche de ce chiffre voir A. Scafi, *Il paradiso in terra*, cit., p. 52.

<sup>287</sup> Le six est aussi souvent lié au nombre neuf, qui rappelle d'après Philippe de Mézières les « IX ordres des anges », cf. Ph. De Mézières, *Épître au roi Richart*, prologue, p. 76.

les gracieuses chambrières, qui estoient xxi en nombre, de iii foiz sept, et entre autres troys en la vertu de la glorieuse trinite, lequel nombre de vii, selonc les docteurs est nombre universel, estoient resplendissans come les sept planetes et les estoilles qui aournent le ciel, chacune en son degre, et par leur influence, Nature commandant, gouvernement les choses ca dessoubz et non pas le franc arbitre. Si estoit une doulc et divine armonie de veoir desdictes dames une si noble compaignye (*Songe*, chap. 85, II<sup>e</sup> livre).

Nombre qui indique l'universel et l'ensemble des arts, il suggère la complétude des rencontres où un seul personnage se présente devant le cortège de six (Ardent Desir, sa sœur Bonne Esperance, et les quatre dames).

Le schéma numérique, dans le *Songe*, dessine en même temps des réseaux sémantiques qui trouvent leur justification dans le dessein providentiel dans lequel le pèlerin s'insère. Il n'est pas immédiatement visible mais souterrain vis-à-vis les objets représentés, des personnages qui agissent, ou encore des références discursives.

En dernier lieu, le modèle cosmologique du *Songe* représente l'union du « travail et volonté » d'Ardent Désir et Providence dès le prologue. L'élan volontaire du pèlerin montre sa liberté dans la pleine correspondance au dessein divin. Le récit qui illustre cet accord et qui devient progressivement un miroir édifiant<sup>288</sup> est conforme à l'action providentielle : en effet, la tendance du narrateur à l'explication, à la sortie du sens et à la mise en ordre semble se rattacher au caractère de Providence, qui s'engage enfin pour justifier le travail de la quête et montrer les sens qu'elle a pris. De la même manière, l'auteur, comme une sorte de figure providentielle, insère un discours didactique bien développé qui surgit de manière contrapuntique dans la ligne narrative, même à travers le monopole discursif des dames et le traité sous forme d'échiquier. Il vise à témoigner que la fiction adoptée ne se réduit pas à une allégorie *in verbis*, mais au contraire *in factis*<sup>289</sup> : le véritable voyage des dames, annoncé dans le prologue, pourrait être la prémisse d'une crédible réalisation sur terre.

---

<sup>288</sup> Souvent le miroir a une double position: au début, comme dans le *Pèlerinage de la vie humaine*, enfin pour le *Songe*, lorsque les reines montrent les petits miroirs de leur vêtements en tant que processus pénitentiel ou encore dans la rencontre finale, où le roi peut se refléter dans l'échiquier offert par Reine Vérité. Sur la fonction du miroir même en rapport au titre choisi par l'auteur cf. C. Connochie-Bourgne, « Miroir ou image... Le choix d'un titre pour un texte didactique » dans *Miroirs et jeux de miroirs dans la littérature médiévale*, Rennes, PUR, coll. « Interférences », 2003, p. 29-38. Pour le livre en tant que miroir voir aussi I. Zilio-Grandi, « Il *Corano* e la letteratura come miracolo » dans *Mappe delle letteratura*, pp. 48-65.

<sup>289</sup> Sur la valeur prophétique de la dernière rencontre à travers le don de l'échiquier voir le paragraphe sur la dernière rencontre et épilogue. L'allégorie conserve ici sa double valeur : au sens figuré des mots, sur le plan rhétorique, et également un niveau particulier du sens spirituel. La première acception appartient à l'allégorie *in verbis*, la deuxième *in factis*, E. Auerbach, *Studi su Dante*, cit., p. 177.

Le passage du cercle divin des dames qui tournent autour du carré de l'échiquier mais aussi, enfin, au carré du parquet du palais de Louvre, résidence du roi (voir enluminure, annexe 3), est le retour au domaine terrestre où ce projet inscrit dans les tablettes par Reine devrait trouver sa mise en pratique.

La vérité céleste ne peut se soustraire à la vérité logique et à sa problématisation sur terre.

### **9. La recherche de la vérité par le moyen de Vérité : voyage dans la *formamentis* de l'auteur-rêveur**

Dans le *Songe*, la quête de la bonne forge, en tant qu'incarnation de vérité dans la divinisation du souverain<sup>290</sup>, donne lieu à la narration d'un voyage qui s'interroge souvent sur ses outils formels et expressifs : il s'agit d'un voyage à la recherche de vérité qui pourtant s'interroge ponctuellement sur l'authenticité, à savoir sur la correction et la justesse, de son mode de procéder. C'est pourquoi il est important d'approfondir cette question qui est traitée soit *apertis verbis* – dans le prologue ou dans certaines parenthèses didactiques –<sup>291</sup> soit au fil du texte, dans la mise en scène des personnages et de leurs actions. Saisir le sens de ce problème signifie, avant tout, illustrer la logique externe formelle et interne qui fait référence au concept de vérité.

Quant à la première, entreprendre la voie qui amène à la vérité équivaut, pour la mise en récit, à adopter une architecture narrative fondée sur le modèle de consolation. Ce dernier prévoit une exploration préalable de ce qui s'oppose à cet objet final : la pensée boétienne est latente et dirige le déroulement des rencontres en tant que manifestations de ce qui est contradictoire par rapport à la vérité. Le réconfort est la récompense de la révélation lorsqu'ont été illustrés les endroits du faux besant.

Par rapport à la logique interne, la question de Vérité se construit de manière plus articulée : elle prend forme dans les personnages qui l'incarnent, dans leur description, dans le « vrai dire » qui les caractérisent ou qui est supposé les caractériser.

---

<sup>290</sup> Dans le *Roman de la Rose* la figure de l'auteur (ou les figures de l'auteur) est pratiquement celle de l'absent, voir du mort, qui instaure un dialogue fort avec le lecteur, en tenant compte que le premier lecteur est alors Jean de Meun, voir à ce propos V. Minet-Mahy, « Le songe : de la mort de l'auteur à la naissance du lecteur », dans *Le rêve médiéval, études littéraires réunies* par A. Corbellari et J.Y. Tilliette, Genève, Droz, 2010, pp. 193-220.

<sup>291</sup> Dès le prologue, aux parenthèses moralisantes et allégoriques où l'auteur se concentre sur la fausseté de la parole.

9.1. *L'influence néoplatonicienne dans l'itinéraire du Songe*

L'auteur décide de garder les deux registres figuratifs – concernant la monnaie et l'alchimie – en raison de leur richesse : connus du public, ils permettent d'exemplifier de manière efficace la philosophie qui est au cœur de l'œuvre. La bonne forge, qui est censée être trouvée à la fin de la recherche, est un lieu de production, d'origine, atelier de fabrication, où le forgeron donne une forme précise au métal. L'alchimie vise à découvrir, de son côté, la pierre philosophale, l'élixir, à travers ses multiples opérations. Or, les deux opérations, forge du métal et transmutations alchimiques, produisent un objet déterminé. Ce que l'auteur veut mettre en évidence sont la mesure et la valeur de ce produit fini et du processus accompli pour les obtenir. Le besant est bon s'il répond à une valeur prédéterminée, dans la mesure où il est échangé d'après celle-ci. L'objet final alchimique peut avoir des effets bénéfiques mais il peut aussi être le fruit d'une évidente présomption humaine : tout réside dans la capacité à donner une valeur adéquate à ces deux opérations figurées de formation et de création. C'est pourquoi le rôle du sujet humain impliqué devient de première importance, autrement dit, sa position devant le besant, bon ou apparent, l'alchimie sainte ou folle, métaphore de la valeur de vérité et du vice de mensonge.

Si la forme-sens<sup>292</sup> du voyage se rattache, sur le plan cosmologique, au modèle providentiel d'après lequel chaque élément trouve sa place, son ordre, sur le plan spéculatif, il est un parcours qui se développe à partir d'une matrice néoplatonicienne.

L'auteur anticipe à plusieurs reprises la finalité de la quête : trouver le besant de l'âme, où la monnaie devient symbole d'un procès de salvation, ou encore elle est employée comme allégorie du *contrappasso*<sup>293</sup> (ou loi du talion), rejoindre Dieu qui est vérité<sup>294</sup>, illustrer enfin la médecine purgative, parvenir à la « joie pardurable »<sup>295</sup> qui coïncide avec la vraie connaissance. Tous ces objectifs présentent le trait distinctif d'être un bien suprême, c'est-à-dire parfait et indivisible, d'après une conception

---

<sup>292</sup> Si dans cette première partie nous considérons la forme-sens plus classique du voyage didactique-allégorique, dit autrement sa ligne narrative en tant que recherche, nous verrons cette notion dans la deuxième partie se décliner de différentes manières, en donnant lieu à un discours hétérogène qui, par les biais de facteurs cohésives, participent enfin à la même forme-sens.

<sup>293</sup> Entendu comme « souffrance du contraire ».

<sup>294</sup> Sur la coïncidence de Dieu et vérité voir S. Augustin, *Confessions*, livre VII, par. 18.24 (Io 14.6). Dieu est celui qui ne ment pas, voir C. Silvi, *Science médiévale et vérité*, cit., p. 200. Pour Dante également la « verace via » est celle qui conduit à Dieu, chant I, *Enfer*, v. 12.

<sup>295</sup> Cf. A. Guillemain, « Le Testament », cit., p. 305.



clairement boétienne<sup>296</sup>. La quête solennelle qui est censée le rejoindre ne peut pas être accomplie par le seul pèlerin, qui peut dans ce cas avoir une position proche de celle du disciple. Bien qu'élus dans sa condition, il a besoin d'un ou plusieurs maîtres qui s'engagent dans une « enquête ». Cette dernière implique un questionnement et un élan spéculatif qui ne se déroulent pas simplement entre maîtres et disciples, lors de leurs déplacements progressifs, mais qui concernent les différents personnages rencontrés : l'enquête peut prévoir parfois une requête de la part de ces derniers. Mission de caractère avant tout verbal, cette recherche ne suit pas un itinéraire linéaire, son parcours n'est pas immédiat. Pour obtenir et connaître le bien suprême, la pierre philosophale, l'élixir, il est nécessaire, avant tout, de passer par son contraire, par une multiplicité qui représente les contraires de son immutabilité et de sa complétude. Parallèlement, Philosophie, afin de montrer à son disciple quelle est la source du bonheur véritable, traitait dans son argumentation les autres types de bonheur apparent. L'enquête, dans le cas du *Songe*, prévoit un examen des « contraires » qui concerne les différents royaumes, le corpus social français, enfin le souverain même, ainsi que l'intériorité de tout un chacun. Il est possible de reconnaître, dans ce système de pensée, l'inspiration néoplatonicienne comme marque de cohérence et grille ordonnatrice de l'intrigue et de la polarité téléologique énoncée. Le schéma général qui en dérive oriente les événements et met en vigueur la *senefiance*.

Le Un indivisible et tant désiré, fin immobile de la quête, attire à soi, dans un mouvement perpétuel, toutes les créatures qui ont bien reconnu la valeur de leur propre besant. Idée en tant que principe formel, matrice, qui se réifie dans la figure du souverain en face des figures célestielles, tel est l'aboutissement de ce voyage dont le déroulement se caractérise par un procédé dialectique. Ce dernier devient alors un instrument systémique, fondement de tout procès didactique, utilisation constante des catégories de l'identité et de l'altérité, du nombre du pair et de l'impair. Telle est la manifestation de l'imperfection des besants dans les royaumes étrangers ou encore les

---

<sup>296</sup> Voir *Consolatio Philosophiae*, Livre III, par. 9. « ce qui est par nature simple et indivisible, l'erreur humaine le sépare et transforme le vrai et parfait en faux et imparfait », et aussi livre 10, p. 179, livre 12 p. 203 ; pour la définition d'erreur comme éloignement de la *ratio*, dans le fait de tourner le dos à la lumière de vérité. Pour la définition d'erreur en ces termes voir *Songe du Pestilence*, cit., p. 4, par. 141.

« contraires » énumérés par les chambrières des dames à l'égard de chaque classe sociale dans le parlement de Paris<sup>297</sup>.

Le sens de « veoir » dans ce cas, premier instrument sensible dans une relation amoureuse, devient ici l'un des principaux moyens intellectuels et spéculatifs pour prendre conscience de la situation morale qui se présente, lors de chaque rencontre, en tenant compte que « foi ague fait vue d'entendement »<sup>298</sup>. L'action de voir en tant qu'observation, processus premier d'appréhension, toujours mis en relief, caractérise constamment l'attitude du pèlerin engagé dans sa mission. Nous rappelons, à ce propos, l'insistance sur ce verbe de perception portée par Brunet Latin dans son *Tesoretto*<sup>299</sup>. La vue attentive et spéculative de son voyageur conduit à la connaissance tirée de l'expérience, ancrée dans un appareil sensible, et vraie dans le sens où l'entend Thomas d'Aquin : *adequatio rei intellectu*. Or, la faculté visuelle d'Ardent Désir et de sa sœur ne coïncide pas avec la faculté du pèlerin Brunet, car elle semble se caractériser en tant qu'acte plein de foi : un sens de la vue soutenu par la croyance, par la ferme volonté, par le désir. Il ne voit pas seulement, il contemple, impliqué dans un acte prolongé et intense qui offre consolation<sup>300</sup>. Elle est une réflexion qui entraîne non seulement la pensée, mais aussi le cœur, communion et participation avec l'objet contemplé, dans un sens victorin « disposition au troisième degré de l'activité de l'esprit, pour rejoindre Dieu ». Si l'action de voir est souvent concentrée sur la beauté<sup>301</sup> rencontrée, pour faire quelque exemple :

<sup>297</sup> Cela rappelle le mythe de la caverne, dans la *République* de Platon, mais aussi le *Phèdre* où les âmes, une fois descendues dans ce monde, se nourrissent d'Opinion plutôt que de Vérité ; voilà donc le retour du même mythe. Dans le *Chemin de longue étude*, Sybille explique à Christine comment il soit nécessaire de passer à travers le mal tout d'abord : « Et se de moy fais ta maistrece | je te monstreray dont tout vient | le meschef qui au monde avient », Ch. de Pizan, *Le livre du chemin de longue etude*, cit., vv. 656-658.

<sup>298</sup> Cf. G. de Deguilleville, *Pèlerinage de la vie humaine*, cit., v. 3485.

<sup>299</sup> Brunet Latin, *Tesoretto*, « *e vidi turba magna* », v. 194, « *ch'io le vidi ubidire* », v. 210, « *ch'io vidi, comandava* », v. 215, « *in guisa ch'io vedere* », v. 241, « *e vidi in sua fattura* », v. 279, « *mi parve ch'io vedesse* », v. 505, « *vedi ch'ogn'animale* », v. 679, « *io vidi apertamente, come fosse presente, i fiumi principali* » vv. 942-945, « *ch'io vidi apertamente, davanti al mio vidente, di ciascuno animale* », vv. 1102-1105: le voir « ouvertement » de Brunet se lie presque toujours aux objets concrets ou tout de même singuliers, où une partie vaut pour l'ensemble, sorte de visions métonymiques.

<sup>300</sup> Voir A. Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, verbe qui est lié, pour son développement, à *considerare* : à l'origine terme de la langue augurale, à la même manière « contempler » faisait référence au carré délimité dans le ciel et sur terre par l'augure, cf. aussi Tobler-Lommatzsch, cit vol. II, p. 760.

<sup>301</sup> « beaulx oyseaulx », « gens de belle vie et de bel estat » « belles fontaines » « beaulx jardins » « belle dame » « tresbeau palais » « belle monnoye » « merveilleuse beauté » « et estoit parfaitement belle », « des merveilles...quant ilz orent bien vu », Ph. de Mézières, *Songe*, cit., chap. 7, I<sup>e</sup> livre.

quant ilz orent bien veu la grant beaulte et revele a ceulx qui les menoyent la cause pourquoy ilz estoient la venuz» « Ardent Desir et Bonne Esperance veoiant la magnificence et l'abbit de ces troys dames (*Songe*, chap. 3, I<sup>e</sup> livre).

L'action de contempler, elle, est rattachée à un sentiment de mystère :

quant Ardent Désir et sa suer orent bien contemple la beaute et mistere de ces troys nobles dames », « ceste grace que avez peu parvenir a nous, voir pour nous veoir et ce beau lieu cy remirer (*Songe*, chap. 3, I<sup>e</sup> livre).

Cette typologie de regard, en revanche, n'est pas limitée à l'action de voir exercée dans l'au-delà, mais elle peut être appliquée à différents scénarios qui se présentent aux yeux du pèlerin : n'étant plus uniquement une propriété de l'objet perçu, elle devient une disposition mentale du pèlerin. La contemplation de la beauté permet dans un certain sens de cueillir à l'avance la manifestation de ce principe final dans l'harmonie et dans l'ordre des choses. C'est pourquoi la rencontre avec les dames divines se veut aussi être une anticipation voilée de la vision qui est réservée au pèlerin à la fin de son voyage. En tenant compte de cela, la *descriptio* constitue l'une des ressources rhétoriques privilégiées par l'auteur pour représenter et discerner, sans faille ou ambiguïté, l'essence d'un concept, concrétisée dans un objet, un vêtement particulier, une couleur.

Par ailleurs, l'action de voir s'ajoute à l'action d'ouïr les discours tenus par les dames, sens, ce dernier, qui distingue plutôt la croyance chrétienne et qui fait que le fidèle « connoist plus soutillement et aperçoit plus clerement »<sup>302</sup>.

C'est pourquoi il est important de souligner préalablement la pertinence de cette structure mentale qui informe le récit et d'en dégager les points forts en se limitant, pour cette partie, à la ligne narrative. Faire allusion, au tout début, à cette nervure de l'œuvre signifie rendre compte du traitement du matériel littéraire qui doit être éclairé d'après une grammaire néoplatonicienne précise.

Ainsi, cette remontée de la multiplicité vers l'Un constitue-t-elle un parcours de connaissance, de programme gnoséologique qui adopte un mouvement inversé par rapport à celui de la création divine. Elle réalise, à son tour, un projet de refondation, si l'on songe, dans le troisième livre, au roi figuré en Moïse qui reçoit les tables du cœur qui accueilleront les nouvelles lois dictées par Reine Vérité.

---

<sup>302</sup> Guillaume de Deguilleville, *Pèlerinage de la vie humaine*, cit., v. 2760, la discussion sur les sens se déroule lors de l'explication de la transsubstantiation.

Bien qu'il ne soit pas certain que Philippe de Mézières ait été pendant une période déterminée étudiant à l'Université de Paris (le titre de docteur qui lui est attribué ferait penser à une probable permanence)<sup>303</sup>, nous connaissons son engagement et son œuvre d'autodidacte. Polyglotte, sa formation est très solide, sa culture toujours enrichie par ses expériences de voyage et ses activités cléricales. Dans la bibliothèque de l'écrivain, qui pouvait accéder à la librairie de Charles V, il y avait certainement les *auctoritates* les plus remarquables qui avaient contribué à la promotion et à la diffusion de la pensée néoplatonicienne : saint Augustin, Denys l'Aréopagite<sup>304</sup>, le commentaire au *Timée* de Calcidius, celui de Macrobe au *Somnium Scipionis*, Boèce, saint Bernard de Clairvaux, Hugues de Saint Victor, une subtile influence diffusée par Robert Grosseteste<sup>305</sup>, Alain de Lille, Bernard Silvestre (partiellement influencé par Denys), pour n'en citer que quelques-uns<sup>306</sup>. Certains des ces auteurs sont directement cités dans le *Songe*, soit dans le programme de lecture conseillé au souverain, soit en tant que sources auxquelles Philippe puise quand il est nécessaire. Ils constituent souvent des références convoquées de manière latente, non pas exhibées, mais qui fonctionnent également en tant que paradigmes déjà constitués

<sup>303</sup> Voir Olivier Caudron, « La spiritualité d'un chrétien au XIV<sup>ème</sup> siècle : Philippe de Mézières », *Positions de l'École Nationale des Chartes*, Paris, École des Chartes, 1983, pp. 35-45, d'après Caudron il aurait fait ses études entre 1349-1354 à l'Université de Paris (voir O. Caudron, « Philippe de Mézières étudiant à l'Université de Paris », *Bibliothèque de l'École Nationale des Chartes*, 1981, pp. 245-6).

<sup>304</sup> La hiérarchie des anges théorisée par celui-ci est nommée dans le prologue de l'*Epistre au roi Richart* pour illustrer la *dispositio* de la matière, *Epistre au roi Richart*, cit, p. 76. D'autre part, dans le *Livre du mariage*, Philippe insiste sur la triade de « saints auteurs de l'Eglise » qui traitent la même matière que lui : les saints Bernard, Augustin et Anselme, voir Ph. De Mézières, *Livre du mariage*, cit, p. 196.

<sup>305</sup> Philippe de Mézières regarde moins aux œuvres scientifiques et érudites de cet auteur, qu'à ses œuvres littéraires.

<sup>306</sup> Pour l'interprétation chrétienne de Platon et son influence sur la littérature voir P.Y. Badel, *Le Roman de la Rose au XIV<sup>ème</sup> siècle : étude de la réception de l'œuvre*, Genève, Droz, 1980. À propos de la bibliothèque de Philippe de Mézières, son biographe N. Jorga affirme : « il connaît beaucoup de choses sur la philosophie ancienne et contemporaine, il cite Aristote et son fameux commentateur, Albert de Cologne, sans compter un des plus grands parmi ses propres contemporains, « le sollempnel maistre en théologie et digne evesque de Lisieux », maitre Nicole Oresme. Il connaît le Livre des moralités, qui lui fournit de merveilleuses anecdotes et comparaisons, le Catholicon, un de ses ouvrages favoris et 'le livre moult sollempnel, apelé dictionnaire » (en note 6) « il cite surtout la *Civitas Dei*, S. Grégoire et Isidore de Séville, Guillaume de Paris (Or. Tr., f<sup>o</sup> 179), Hugues de Saint Victor et son auteur favori, « le bon bourguignon saint Bernard » (S.d.v.p., I, f<sup>o</sup>5), p. 24. En particulier ce dernier eut une influence très forte en ce qui concerne la *Chevalerie de la Passion*. Platon, suivi par Tullus, était en quelque sorte le fondateur de la philosophie morale (voir aussi à ce propos le *Convivio* de Dante IV, VI, 13-16) ; probablement Philippe le connaissait directement de la tradition latine du *Timée* et plus certainement dès la tradition latine-chrétienne (Cicéron, Augustin, Isidore, Denys l'Aéropagite). Pour l'importance du *Timée* et de ses commentaires voir également J. Cl. Schmitt, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001, p. 74. Platon n'était pas connu seulement par l'intermédiaire d'auteurs comme Macrobe ou Bernard Silvestre, mais aussi grâce à certaines encyclopédies, voir à ce propos P. Demats, *Fabula*, cit., p. 169-170.

concourant à la construction du discours. Plus précisément, l'auteur se pose implicitement dans la tradition de deux maîtres, l'un connu très probablement de manière indirecte et l'autre bien étudié et assimilé dans sa pensée : Dante et Boèce<sup>307</sup>, auxquels il doit maint aspect de la structure de l'allégorie, ainsi que certains personnages qui la peuplent.

En outre, il est possible de délimiter, au long de la quête, un champ lexical qui fait référence à ce propos à la spéculation intellectuelle. Il concerne une logique d'opposition rigoureuse, une opposition entre manque (« apparence, privation ») et plénitude (« existence »), ignorance (« défaut de connaissance ») et conscience (« raisons démonstratives »), argumentation fallacieuse (« syllogisme ») et au contraire efficace (« évidence, véritable, discrétion et discerner »). Il sert à créer un champ de tension entre le but final de la quête et les tentatives singulières destinées à l'échec mises en place lors de certaines rencontres<sup>308</sup>. Il désigne aussi les ennemis principaux de Vérité. Ainsi, si la structure générale garde au fond une empreinte néoplatonicienne, les prises de parole des dames ou de la Reine se servent souvent d'un tissu discursif d'influence aristotélicienne, voué à la connaissance logique. La quête du cortège est donc caractérisée par un substrat philosophique qui se laisse entrevoir dans les lexèmes utilisés et dans l'articulation du discours, autour d'une figure qui contient tout savoir et à laquelle tout personnage doit se confronter, comme une sorte de paramètre de jugement : Reine Vérité<sup>309</sup>.

---

<sup>307</sup> Pour la fortune de Boèce au Moyen Âge et ses traductions voir la fiche correspondante dans *Translations médiévales*, II, 1, rédigée par K. Atkinson et G. Cropp, p. 44.

<sup>308</sup> Il est utile de confronter ce lexique avec le vocabulaire de Brunet Latin, cf. P. A. Messelaar, *Le vocabulaire des idées dans le Trésor de Brunet Latin*, cit., Pour le lexique de l'opposition logique dans le *Roman de la Rose* voir aussi M. Mancini, « Il *Roman de la Rose* e l'Illuminismo del XIII secolo » dans *Mappe delle letterature europee*, pp. 66-88, cit., p. 79.

<sup>309</sup> Ce champ lexical de la connaissance spéculative peut être retracé dans les œuvres de certains philosophes et auteurs que Philippe devait certainement avoir lus, par exemple Averroès avec son *De anima* (*apparentia, privatio*), Gilles de Rome (*apparentia*), Pierre d'Espagne et ses *Summulae logicae* (*apparentia*), Roland Crémone (*apparentia*), Jean Buridan (*apparentia*), Nicolas d'Autrecourt (*apparentia, evidentia*), Pierre d'Ailly et ses *Quaestiones super libri sententiarum* (*apparentia*), Érigène (*privatio, existentia, syllogismus, discretio*), Odon de Tournai (*privatio*), Alain de Lille (*privatio, existentia*), Arnoul d'Orléans (*privatio*), Saint Bernard (*privatio, discretio*), Guillaume de Saint-Thierry (*privatio*), Jean de Salisbury (*privatio, syllogismus, discretio*), Abélard (*privatio, existentia, syllogismus, discretio*), Richard de Saint Victor dans le *De Trinitate* et *Magnus Contemplatio* (*privatio, existence, discretio*), Avicenne (*privatio*), Albert le Grand (*privatio, syllogismus, discretio*), Bonaventure (*privatio, syllogismus, evidentia*), Roger Bacon (*privatio*), Pierre Lombard et ses *Sententiae* (*existentia, discretio*), Boèce (*syllogismus*), Alcuin (*syllogismus*), Remi d'Auxerre (*syllogismus*), Grégoire Magne (*discretio*), voir à ce propos le *Glossaire latin philosophique* dans le <http://gestion-fiches.irht.cnrs.fr/> dans le site de l'IRHT. Ce que nous voudrions souligner ici c'est

9.2. *Le statut de la « Riche precieuse » : fonctions dans la quête*

Tout préalablement, les quatre dames étaient classifiées comme des instances locutrices didactiques, des purs êtres de diction liés à la vocation homilétique ainsi qu'à l'esprit oratoire scolastique. Elles intègrent directement les concepts dans l'action où elles signifient souvent par métonymie des types de discours insérés, dans un schéma d'interdépendance<sup>310</sup>. Cependant, Reine Vérité fait preuve, dès son apparition, d'une plus grande personnalisation, d'une réalité substantielle qui suggère un sens allégorique second.

Elle n'est pas seulement l'un des personnages principaux mais surtout l'incarnation dans le récit d'un principe de garantie par rapport à l'action qui va être narrée. Pour cela, elle est une figure complexe qui mérite une analyse approfondie.

Dans les autres œuvres le garant pouvait être alternativement le Seigneur ou les connaissances et le statut d'autorité acquis par Philippe<sup>311</sup>: dans cette fiction, ces deux sources de garantie, bien soulignées dans le prologue, ne sont pas suffisantes. Par conséquent, Reine Verite, les résume dans sa position, en tant que garante de la véridicité tout au long de la fiction : d'une part elle correspond, dans le sens allégorique, à la Foi personnifiée, d'après sa définition dans la table :

La Royne, Riche Precieuse appelle, est prinse en figure pour la vertu de verite infallible (...) le père de la Riche Precieuse, Verite la royne, est prins en figure pour l'Eglise de Dieu (*Songe*, p. 110).

En effet, selon la pensée thomiste<sup>312</sup>, la vérité infallible appartient à la foi qui est donc une vertu surnaturelle. D'autre part, Reine est également une figure stratégique, synthèse particulièrement dynamique de thèmes sociaux et philosophiques, puisqu'elle accumule tout savoir, clérical mais aussi laïc, car elle est experte dans les domaines

---

simplement l'emploi d'un vocabulaire technique de la pensée de la part de l'auteur surtout dans les parties didactiques ou dans la mise en récit de discours directs.

<sup>310</sup> Strubel, *Grant senefiance a*, cit., p. 49.

<sup>311</sup> Emblématique à ce propos est l'inscription en latin au début de l'*Épistre au roi Richart*, contenant l'invocation à Jésus qui écrit avec sa main dans le cœur de l'auteur et lui fournit toute la science et donc l'assemblage de deux garanties. Dans le *Livre de mariage*, c'est encore une citation de l'Évangile en latin à fonctionner comme garant, et donc Saint Jean l'Évangéliste, lequel est mentionné même au début du *Songe* comme figure légitimante de l'écrivain vieux pauvre et humble.

<sup>312</sup> Cette définition est très courante chez les Pères de l'Église : Tertullien dans l'*Adversus Marcionem*, Hilarie de Poitiers dans le *De trinitate*, dans les commentaires de Évangiles, Hugues de Saint Victor dans son commentaire de la Hiérarchie céleste du Pseudo- Denys l'Aréopagite (*Commentarius in Hierarchiam celeste*) voir la Patrologie latine à l'adresse : <http://pld.chadwyck.co.uk/all/search>

éthique, politique, logique, comme elle le démontre lors de l'illustration de l'échiquier<sup>313</sup> ou dans l'explication détaillée du beau sermon qu'elle fait aux Prussiens<sup>314</sup>. Nous pourrions la définir comme la fusion de Raison et Grace de Dieu dans le *Pelerinage de la vie humaine*, éléments rationnel et divin conjugués ensemble, ou Sainte Théologie dans l'*Adivision* (somme de la connaissance de Dieu et de toutes les autres sciences), appartenant à la riche tradition des dames explorées : c'est elle en effet qui corrige la voie préalablement choisie par le pèlerin, en tant que « voie de vérité et vie désirée » comme elle se définit<sup>315</sup>.

Par conséquent, l'innovation de la technique narrative et de sa légitimation, dans le *Songe*, est le rôle de Vérité dans la fiction : figure omnisciente comme le narrateur (car elle s'arroge le même droit de s'attarder dans de longues digressions)<sup>316</sup> dont elle partage parfois le statut. Au chapitre 68 du premier livre, quand la rubrique annonce :

Comment la royne laisse ses lieutenans en Avignon et les troys dames aussi, en declairant particulieremnt et a menu quelx lieutenans elles laissent, ce qu'elle n'avoit declaire en tout son voyage. Et en la fin appreuve fort la vertu de Justice en la personne du duc de Calabre, fiz du roy Robert (*Songe*, chap. 68, I<sup>e</sup> livre)

Dans le chapitre c'est bien le narrateur qui conduit l'exposition et à declairer les « lieutenants » des dames. Elle est aussi une présence cautionnelle devant laquelle chaque personnage est destiné à être démasqué et à exposer la vérité de l'énoncé malgré lui, car elle a le pouvoir de dévoiler tout naturellement les signes intentionnels<sup>317</sup>. Chaque tentative de lui opposer une autre vérité est soit ridiculisée (c'est le cas de « princes » de Rome), soit amenée en débat scolastique ayant pour but

<sup>313</sup> Dans l'*Adivision*, elle pourrait être rapprochée à Philosophie vue comme Sainte Theologie, Ch. De Pizan, *Le livre de l'Adivision*, p. 141.

<sup>314</sup> Dans l'*Epistre au roi Richart*, Jésus est celui qui se livre à un « grant et lonc sermon ».

<sup>315</sup> Cf. Ph. de Mézières, *Songe*, cit., chap. 145, II<sup>e</sup> livre. Le fait qu'Ardent Désir choisit toujours de lieux de l'erreur ou de l'éloignement de vérité est bien fonctionnel à la recherche dialectique de cette dernière.

<sup>316</sup> Elle se pose aussi sur le plan metatextuel et gère le sens de l'organisation textuelle. Elle n'exerce pas le rôle de juge comme elle repète plusieurs fois, mais se limite à garder tout savoir, comme une figure providentielle. La garantie de la fiction en question n'est pas donnée (seulement) par le « je » de l'auteur-narrateur qui accomplit le voyage (qui apparaît seulement dans certains cas isolés) mais par le narrateur hétérodiégétique qui choisit comme l'un des personnages principaux la Reine.

<sup>317</sup> Pour la définition des « signes intentionnels » voir Augustin, *De doctrina christiana*, II, 32 cité par U. Di Raimo, « Sant'Agostino e l'Occidente cristiano », dans *Mappe delle letteratura europea*, p. 9. Dans la préface du manuscrit BnF fr. 22542, le copiste affirme que « toutes les choses sont manifestes et présentes devant Dieu et la Vérité », Ph. Contamine, « Un préambule explicatif », cit., p. 1920.

l'élucidation (la dispute de Supersticieuse) ou encore confinée au statut d'opinion stérile, sans suite (l'avocat qui s'oppose au projet de loi de Hardiesse).

Par ailleurs, elle joue un rôle essentiel dans l'optique interne du couple roi-pèlerin, car elle est le personnage qui permet et médiatise leur rencontre finale sur le « parquet spirituel » de Paris. Reine non seulement est alors le triomphe d'amour et vérité dans un rapport qui a une valeur palingénésique mais elle évite à travers son enseignement gravé sur la tablette, l'imperfection de tout rapport à deux. Cette dernière peut être la cible de toute incompréhension, de tout élan polémique ou encore d'une ambiguïté qui se produit dans la gestion d'une relation binaire<sup>318</sup>. Cela n'est pas le cas du lien qui caractérise l'auteur à son souverain. Autant que dans le sacrement de mariage, où l'imperfection du couple est corrigée par la troisième présence divine, Jésus ou la Vierge qui veille et règle le lien conjugal, et fonde leur sainteté, de la même manière le rapport triangulaire se trouve légitimé par la présence de la Reine. Elle devient enfin pure voix qui s'inscrit dans les tables, tandis qu'Ardant Désir disparaît derrière cette vision sublimé dans le personnage mythique de Moïse. La perfection est dans ce cas dans le trine et l'unité<sup>319</sup>.

Par le fait de résumer dans son statut narratif le problème de la garantie des contenus véhiculés dans le récit et le moyen privilégié pour parler face au prince, Reine Vérité, dans son unité, aborde les problèmes exposés dans le prologue au IV livre du *Policraticus*, dans la traduction de Denis Foulechat :

Chose forte et perilleuse et pesante est profession et certaine *parole de verité* et qui souvent est viciee et enlaidie per les seurvenans tenebres d'erreurs et aussi souventesfoiz par la negligence du parlant. Et qui est cil qui justement et proprement examine quelle chose est *vraie* sanz les choses cognoistre ? Certes la cognoissance des choses, pour ce que elle n'adresce par les voies de l'orgueilleux qui a justice en despit, si agrege et apesantist les aguillons de justice en greigneur paine du pecheur. Adonques le premier degre d'entrer en philosophie est que l'en cognoisse les manieres et natures et proprietés des choses et que lon les enquiere et discute pour savoir quelle chose est *vraie en chascune chose*. Le secont degre est que chascun pregne et tiegne a son pooir loyaument le *point de verité* qui li apparra et monstrera a lui. Et certes ceste voie de ceulz qui enquierent philosophie est clere a celi tout seul qui du royaume de vanité crie et fait son edit et ordenance en franchise ; de la quelle voie sont fais frans ceulz que verité si a delivrés, et en servant a l'esperit ont retrait leur col hors du jouc et du fais de fausseté, injustice et iniquité. Car, où l'esperit de Dieu est, la franchise habite et franchise si est. Mais paour et

<sup>318</sup> Les exemples à ce propos peuvent être nombreux: des relations entre souverains, dont l'auteur souligne le rôle essentiel du messenger / ambassadeur, les relations conjugales, ou encore par exemple, dans le deuxième livre, la présence des chambrières entre la Reine et les différentes classes sociales, enfin le conseil donné par la Reine au roi, dans le cadre de l'échiquier, d'avoir toujours deux officiers royaux, l'un qui puisse contrôler l'autre, Ph. de Mézières, *Songe*, cit., chap. 291, III<sup>e</sup> livre.

<sup>319</sup> Dieu se manifeste aussi à Moïse seulement à travers sa voix dans le buisson ardent.



crainte servile et qui consent aus vices et pechiéz si est exterminement qui encache le saint esperit. Et veritablement le saint esperit est cil qui parle et dit *verité en la face* des princes et point n'a de honte et met les povres d'esperit au devant des roys ou les fait leurs pareilz et fait savoir et faire verité a ceulz que il maine et trait a lui et leur enseigne a dire<sup>320</sup>.

Il est ainsi possible de cerner, dans ces lignes, les mêmes inquiétudes de Philippe de Mézières au début de son œuvre, par rapport au fait de toujours relater la vérité. Dans le *Policraticus*, ce concept est strictement lié à la connaissance philosophique (et par là, à la franchise, liberté de l'erreur), ensuite à la justice, sur le plan moral (car vérité est ce qui est juste) et enfin au Saint Esprit, censé dire vérité devant le prince. Par ailleurs, la vérité, d'après l'auteur, réside dans le modèle parfait du souverain. Nous remarquons la pensée similaire de Philippe. En ce qui concerne l'ordre moral, autant que pour le *Songe*, elle coïncide avec un modèle éthique, avec « ce qui devrait être »<sup>321</sup>, « qualité qui consiste à se montrer vrai en tout ce qu'on fait et à dire vrai en tout ce qu'on dit » ou encore « valeur sociale à observer et à maintenir »<sup>322</sup>.

Par rapport au Saint Esprit il est nécessaire de rappeler, ensuite, la représentation figurale et conceptuelle d'Ardent Désir en tant qu'esprit, et donc sa place emblématique à plusieurs niveaux : soit dans la triade Reine-Ardent Désir-roi, qui se résout en triade divine, soit dans la superposition de l'auteur, dont Ardent Désir-esprit est la transfiguration, à la figure de la Reine.

Le personnage principal de Reine Vérité garantit de cette manière un progrès intellectuel et moral, une initiation à une vérité transcendante (la lumière de vérité), dans le sens augustinien<sup>323</sup>, dont l'auteur, sous forme d'Ardent Désir, est bénéficiaire

<sup>320</sup> Jean de Salisbury, *Policratique IV et VIII*, traduction par Denis Foulechat, édition par C. Brucker, Montréal, Éditions Ceres, 1987, dans *Le Moyen Français*, 21, p. 49. Le *Policraticus* était un texte certainement connu par Philippe : dans la librairie de Charles V nous en retrouvons un exemplaire, cf. L. Delisle, *Recherches sur la librairie de Charles V*, cit., p. 263.

<sup>321</sup> G. Hasenohr, « 'Dire la vérité', 'oïr la vérité' : quelle vérité? À propos de quelques occurrences de vérité relevées dans les sermons de Gerson » dans *La transmission des savoirs au Moyen Âge et à la Renaissance*, sous la direction de Pierre Nobel, Presses universitaires de France-Comté, 2005, vol. 1, pp. 13-28.

<sup>322</sup> C. Silvi, *Science médiévale et vérité*, cit., p. 200, pour la différence avec la vérité logique.

<sup>323</sup> Dans le cadre d'une expérience de la vie spirituelle nous rappelons la communication triangulaire parfaite. À ce propos, dans le deuxième livre, une chambrière affirme en citant Sénèque que chaque conseiller ne dit pas la vérité à son roi : la présence de la Reine est donc la garantie que cette situation peut être bien stigmatisée : « Ledit Senèque, philosophe moral, dit en ses escrips une chose moult notable, c'est assavoir que les grans seigneurs en ce monde cy sont bien garniz de leurs voluntes et plaisirs, mais toutesfoiz en leurs cours ilz ne peuvent trouver qui leur die verite, voire pour la braquete et son auctorite. Et pour ce que verite en cemonde, parlant moralement, estoit aussi comme morte, le benoist Filz de Dieu, a la priere de Doulce Amour, Charite, en esperit et par figure doucement a remande sa fille la

(avec le roi) mais aussi dispensateur (en tant que narrateur dont le portevoix est souvent cette Reine).

Également, elle incarne le moyen privilégié de cette initiation, au sens aristotélicien, en tant que science d'observation, outil pédagogique et science déductive d'origine divine<sup>324</sup>. À ce propos, nous voudrions déceler quelques traits distinctifs de ce personnage complexe à partir de certaines prises de paroles circonscrites et sélectionnées. Sa posture discursive est justement infallible et ne peut être mise en question, elle est absolue et pour cela toujours valable, comme dogmatique. Elle dispose de « discrétion » et son but est justement d' « ouvrir discrètement les yeux de l'entendement »<sup>325</sup>. Elle peut voir avec les yeux intérieurs, au même titre que sa lance qui perce.

Lorsqu'elle prend la parole pour la première fois, dans la Haute Montagne, elle démontre sa fermeté avec une citation latine

Mais la Riche Precieuse a toute sa balance se tenoit tousjours en sa rigeur, et disoit que bien lui plaisoit que les pelerins fussent bien enseignez, pource qu'ilz avoient tant travaille, mais que les troys suers deussent au monde retourner, « en ce », dist elle, « je n'y veoye pas bien cler. Et en ma sentence je dy pource qu'il est escript, *Quod scripsi, scripsi* », (*Songe*, chap. 5, I<sup>e</sup> livre).

et dans d'autres cas, elle fait recours à cette langue. Pour Philippe de Mézières, le latin est le moyen d'expression le plus clair, rationnel et adapté à toutes les situations communicatives ; en l'utilisant la Reine échappe à toute ambiguïté ou erreur de compréhension, en citant directement ses sources, *auctoritas* bien consolidée, pour le cas des Écritures ou des saints Pères, et en démontrant sa précision argumentative. Si les lois écrites, telles que les décrétales ou que tout autre document juridique, sont rédigées en latin, pour souligner leur immutabilité, la fixité de leur grammaire<sup>326</sup> et par

---

Riche Precieuse Verite la royne, ainsi acompaignie, pour reveiller les grans princes de ce monde et forger bons besans a ceulx qui recevront sa precieuse monnoye, et de mes troys dames aussi » (chap. 114, II<sup>e</sup> livre). Reine Vérité est le personnage, avec le pèlerin, qui assure le dynamisme et l'unité de la fiction, en faisant progresser discours et débats.

<sup>324</sup> Pour le fait que le lexique aristotélicien, qui provient du *Roman de la Rose*, soit plutôt un ornement de l'exposé qu'une pensée enracinée en profondeur et son rapport avec le personnage de Raison, voir P.-Y. Badel, *Étude sur le Roman de la Rose*, cit., p. 499.

<sup>325</sup> Guillaume de Deguilleville, *Pèlerinage de la vie humaine* v. 1260 et suiv., 1702. C'est son opération finale avec les tables ; l'action de discerner est propre de la dialectique, avec une acception aussi de prudence : nous rappelons que la Reine veut éviter tout jugement, mais non pas la discrétion, cf. également A. Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, p. 611.

<sup>326</sup> La citation latine remonte à l'Évangile de Jean 19 : 22 et fait référence à la phrase prononcée par Pilate à propos de son inscription sur la croix de Jésus.

conséquent l'exactitude de leurs contenus, de la même manière les paroles de Vérité, dans sa bouche, visent à rejoindre une valeur universelle. Nous rappelons que plusieurs fois certains personnages utilisent l'expression « dire en latin » comme synonyme de dire clairement et simplement<sup>327</sup>.

Au contraire, Reine peut aussi reprendre d'autres citations, en puisant dans un réservoir laïc et littéraire, pour les légitimer et les plier à ses intentions expressives, ce qui nous renvoie plus directement à son essence formelle. Au début du troisième livre<sup>328</sup>, elle explique comment il est nécessaire de distinguer la valeur allégorique du langage et de la représentation, à travers l'assemblage de deux citations, cette fois vernaculaires, de l'Écriture sacrée et d'Aristote. Plus importante que ce qui est écrit ou raconté est l'intention plus profonde de l'énonciateur, son ardeur d'esprit, d'après les Corinthiens. Elle montre ainsi qu'elle incarne également le principe exégétique, mais aussi rhétorique, si l'on songe à la référence aristotélicienne<sup>329</sup>, à travers laquelle il faut interpréter non seulement l'action du récit (en tant qu'allégorie *in factis*, qui est censée imiter et se reproduire dans la réalité) mais aussi les prises de parole (pour l'allégorie *in verbis*), en tant que figure réflexive et également auto-réflexive.

En tenant compte de cela, il est intéressant de comprendre la référence indirecte au *Roman de la Rose* (en tant que récit « par personnages allégoriques, mais dépourvu de glose ») dans sa première prise de parole du voyage commencé, lors de l'arrivée en Nubie, qui la distingue au préalable :

Je recognoys assez et me souvient bien comment jadis en ce palays cy et par tout le royaume je faisoye mes ours tumer et chascun m'obeissoit. Ce fu ou temps que cestui roy jadis, par ma puissance et par vostre sainte arquemie, ousta du fleuve du Nyl son cours d'aller parmy Egypte (*Songe*, chap. 9, I<sup>e</sup> livre).

La reine emprunte cette expression folklorique (« je faisoye mes ours tumer ») à la tirade de Faux Semblant dans le *Roman de la Rose*<sup>330</sup> et elle en tire un double effet :

<sup>327</sup> La même expression est utilisée par Guillaume de Deguilleville dans le *Pèlerinage de la vie humaine*, cit., v. 11865.

<sup>328</sup> *Songe*, chap. 180, III<sup>e</sup> livre, en reprenant 2 Corinthiens 3, 6 « La lettre tue et l'esprit vivifie ».

<sup>329</sup> Elle n'est pas seulement la vérité en tant que contenu moral mais aussi moyen de dire la vérité, elle contient la dialectique, science qui permet de résoudre les problèmes relevés en lisant les Écritures, cf. Augustin, *De doctrina christiana*, II, 32 cité U. Di Raimo, « Sant'Agostino e l'Occidente cristiano », dans *Mappe delle letterature europee*, cit., p. 17. Cette double position justifie son rôle complexe et très articulé.

<sup>330</sup> « Car ne veuill autre vie mais, recoist mes argenz et mes ors, | car ainz que soit vuiz mes tresors, | deniers me vienent a resours. | Ne faz je bien tumber mes ours ? | en aquerre est toute m'entente : | mieus vaut mes porchaz que ma rente », *Roman de la Rose*, cit., vv. 11564-11570.

d'un côté, elle se définit elle-même par opposition à ce personnage romanesque et à sa parole à la valeur rhétorique et instrumentale, que le lecteur bien avisé peut rappeler à sa mémoire. D'un autre côté, et plus particulièrement, elle utilise cette référence avec une visée critique : elle transforme ainsi l'intertexte en outil de lecture de la réalité regrettable et amendable qu'elle visite, avec une *intentio* antithétique par rapport à son énonciateur originaire. Motif de vantardise chez Faux Semblant, de *planctus* chez la Reine, elle démontre comment la lettre peut être utilisée de manière différente selon l'Esprit qu'on y insère<sup>331</sup>. Jean de Meun en tant qu'autorité en matière amoureuse est clairement plié à une autre visée morale. En revanche, le long monologue du personnage du *Roman* contribue aussi, bien que de manière différée et détournée, à renforcer le précepte exégétique de Vérité. En effet juste après cette expression, Faux Semblant fait le portrait du parfait hypocrite en décrivant les Pharisiens<sup>332</sup>. Cela se pose justement dans la même lignée morale que la Reine, laquelle lorsqu'elle veut représenter concrètement ceux qui incarnent la « lettre qui tue », rappelle l'obstination des Juifs envers l'Écriture sacrée<sup>333</sup>. Faux Semblant est alors rappelé par le biais de cette expression qui met en valeur sa vraisemblance psychologique : il tient un discours plein de duplicité qu'il faut interpréter d'après ce que laisse attendre son nom et dessine *a contrario* le portrait de vérité. La rhétorique de ce personnage, son goût pour un langage pittoresque et son lexique riche de termes logiques, servent tout à fait le propos de la Reine une fois arrivée sur terre et marquent plus précisément son existence.

La Riche Precieuse, par ses premières paroles, fait un clin d'œil à la vérité de l'énonciateur (Faux Semblant), à son intention persuasive, et met donc en garde vers les interlocuteurs qui se présenteront devant lui. L'« estrange tragedie » de Faux Semblant, renfermée dans cette expression réduite greffée dans le discours de la Reine, inaugure au début de la quête une catégorie de jugement qui se révélera utile pendant le voyage. Elle peut être fonctionnelle à la distinction morale parmi les opinions

<sup>331</sup> À ce propos P.-Y. Badel affirme que « le *Roman* est vrai pour ceux qui savent le lire », p. 19. Le roman qui est dit être « sans glose » est repris et développé selon ses propres exigences représentative par l'auteur, qui en exploite ainsi les ressources sémantiques latentes.

<sup>332</sup> Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Roman de la Rose*, cit., vv. 11608 et suiv.

<sup>333</sup> Ph. De Mézières, *Songe*, cit., chap. 103, II<sup>e</sup> livre. Même dans la suite de sa longue intervention, Faux Semblant insiste, avec un langage technique de l'exégèse, sur la double valeur de l'écriture, en l'interprétant selon son gré, « or vous ai dit du sen l'escorce, qui fait l'entencion repondre ; or vous vueill la moele espondre », vv. 11863-11865. Pour ce personnage chez Philippe de Mézières voir P.-Y. Badel, *Étude sur le Roman de la Rose*, cit., p. 397 et p. 207 et suiv.

rencontrées, parmi celles qui se rapprochent de Vérité, et les opinions qui amènent à une connaissance aléatoire et transitoire, soit parce que limitée à la lettre, ou encore parce que détournée de leurs propres visées, à la manière de Faux Semblant.

Enfin, sur le plan discursif cette dame se définit comme principe exégétique appliqué à la réalité (pour sa fonction de dévoilement) ainsi qu'à la parole écrite ou prononcée. Par ailleurs, sur le plan figuratif, elle s'identifie souvent à un métier précis, dont le mécanisme analogique se révèle fort intéressant : le médecin. Ce dernier entretient un rapport particulier avec le concept de vérité, en raison de sa relation au malade, auquel il doit communiquer son diagnostic. Il est capable de comprendre les causes, et donc de connaître le véritable état de son patient. Ce qui intéresse l'auteur, à l'égard de cette figure professionnelle, est d'abord sa manière de découvrir la pathologie existante, sa démarche analytique, ainsi que son habileté dans son illustration<sup>334</sup>. Pour la noblesse et la dignité de son but, la salvation ou la restitution de l'état de santé de l'homme, il est légitime qu'il s'exprime de manière détournée tandis que dans son étude de la maladie il procède en soignant par « les contraires ». Le malade, de son côté, doit saisir le sens de ses paroles déguisées, en tant que glose d'un langage autrement technique. Le médecin se sert de la perfection de ses théories, de ses principes rigoureux, en utilisant une pharmacopée opposée par rapport à la pathologie manifestée. Pour cela, en ce qui concerne la démarche thérapeutique qui assemble connaissances médicales mais sans négliger les répercussions théologiques, il peut être une figure de vérité, qui examine ses « contraires » afin de poursuivre un état de santé, équilibre du corps mais aussi perfection morale : un corps sain peut bien occuper sa place véritable dans le macrocosme. Autant que Reine Vérité, il poursuit toujours le bien final en son pouvoir, mais il n'est pas aimé et compris par tous<sup>335</sup>.

Par conséquent, le médecin est le métier apte à se soumettre à un regard multiple : il peut métaphoriser la condition, parfois, du souverain, en tant que médecin

---

<sup>334</sup> Il est intéressant de lire à ce propos B. Ribémont, « Un corps humain animé, un corps humain irrigué. L'encyclopédisme et la théorie du corps », dans *Le corps et ses énigmes au Moyen Âge*, Orléans, Paradigme, pp. 185-206. Nous renvoyons également à notre article : A. Marchiori « *Maladie generale* : quando dire la malattia equivale al primo passo per la salvezza », dans *Malattia e separazione : itinerari di scrittura della patologia nella letteratura*, éd. A.M. Babbi et A. Marchiori, Verona, Cierre, 2013, pp. 95-119.

<sup>335</sup> À ce propos, l'auteur affirme dans le prologue du *Livre de mariage* : « Car le bon fusicien, combien que a son pooir il face bien, aucunefois pour chose qu'il sache faire, il ne puet pas a tous ces passiens plaire », Ph. de Mézières, *Livre de mariage*, cit., p. 49.

des âmes, pasteur d'une ample communauté, ou encore de l'auteur par rapport à ses lecteurs<sup>336</sup>.

Parallèlement, Reine peut décider, selon l'occasion, de s'exprimer de manière directe, « plainement », par la force d'un discours littéral et donc sans glose (dire « en latin »). Cela fait allusion aux conseils offerts par la tirade de Raison, dans le *Roman de la Rose*, à propos des propriétés du langage. Cependant, elle peut se servir également, comme elle l'affirme parfois, d'« une médecine purgative », également efficace bien que non sans ambiguïté<sup>337</sup>. Elle souligne alors l'effet thérapeutique des paraboles, des similitudes, des procédés analogiques qu'elle emploie et de plus elle en légitime la valeur rhétorique, ainsi qu'un médecin dans son opération de guérison.

La figure antithétique par rapport au médecin, incarnation de l'un des ennemis principaux de Vérité, est alors l'avocat. Il emblématise la ruse langagière, la glose infinie du corpus juridique qu'il interprète selon son gré, l'obscurcissement de son propos, et, pis encore, il obtient une récompense pour cette activité au fond frauduleuse. Nous le retrouvons à contester et à exposer des objections au projet de lois proposé par la chambrière (chap. 94, II<sup>e</sup> livre). Dans le *Pèlerinage de la vie humaine*, l'auteur donne un portrait exemplaire de cette figure professionnelle dangereuse : l'avocat représente Menterie boiteuse et clopinante<sup>338</sup>. Le défaut physique représente visiblement l'imperfection d'un *modus loquendi* qui n'est jamais direct et linéaire mais qui se sert de manière constante d'omissions, des tournures, des moyens rhétoriques aptes à brouiller le véritable propos du discours. Ce défaut est alors

---

<sup>336</sup> L'auteur s'intéresse profondément aux dynamiques entre « phisicien » et « pacient » où le problème de vérité relève toute sa pertinence et contient parfois, dans un cadre descriptif du goût quotidien, des questions politiques et eschatologiques plus amples, traitées tout au long du *Songe*. Voir à ce propos la ballade d'Eustache Deschamps centrée sur le médecin « Il faut toujours dire vérité », CCXXI, dans *Œuvres complètes d'Eustache Deschamps*, publiée par Gaston Raynaud, Paris, Firmin Didot, 1966.

<sup>337</sup> « Les grans et saiges phisiciens, quant il convient que par eulx soient recitees les grandes maladies publiques et obscures des contraires a la sante de leurs paciens; lesquelx paciens pleinement ne cognoissent leur estat; telx phisiciens ont acoustume, parlant de la naissance et circonstance desdictes malades, de user souvent de parolles couvertes, escriptes en l'art de medecine et non pas bien entendables a tous les paciens; et ceste voye tient le bon medecin, adjoustant tousjours pour la cure aux dictes maladies aucuns lectuaires necessaires et delicatiz, pour adoucir et conforter le malade, affin que de sa perilleuse maladie, ainsi aucunement a lui couverte et celee, il ne soit esbahiz; affin aussi qu'il soit meulx dispose d'entendre paciemment a tout ce que le phisicien dire pour sa sante et estre obedient », *Songe*, cit., chap. 115, chap. 116 et chap. 127 II<sup>e</sup> livre.

<sup>338</sup> « Ore te di qu'ainsi clochant, ainsi mentant et clopinant, dedens moi naist si grant chaleur, si grant chaut et si grand ardeur et si grant desir et vouloir, de plus qu'en ai encor avoir, que la langue traire me faut, aussi comme i chien qui a chaut. A la court du roi je m'en vois, apres que j'ai oui des lois, et di qu'avocate serai, et que des plaies me meslerai », Guillaume de Deguilleville, *Pèlerinage de la vie humaine*, cit., vv. 10041-10052.

compensé donc par une capacité linguistique très aiguisée, que le verbe « langueter » indique de manière expressive. L'avocat abuse de cette dernière et il en tire même du plaisir (« faire de la langue »), en bavardant toutes les fois qu'il en a l'occasion, en claire opposition au silence du pèlerin<sup>339</sup>. C'est « traire la langue » comme le fait le chien, dicté par un besoin tout à fait naturel en ce qui le concerne : le désir de monnaie, qui, souvent, est peint à travers le lexique pathologique<sup>340</sup>. C'est pourquoi ce défenseur de la langue est en réalité rattaché à Avarice et à son essence. Le langage rusé capable de « muer et bestourner le tort en droit »<sup>341</sup>, au prix de mentir dans le serment, est proportionné au denier gagné. Pour cela, l'avocat est maintenant défini en tant que rôle contre nature : il « encline » sa langue en fonction de son avantage, en dépit des autres et de l'amour pour le prochain, qui est au contraire la caractéristique principale de l'action de la dame Nature.

Enfin, la position antithétique de l'avocat par rapport à Vérité est soulignée également par la trahison de ce dernier de l'essence du nom qui le définit. L'*advocatus* était originellement l'assistant par excellence devant la justice, le porte-parole auquel l'on faisait confiance, comme le présente saint Thomas dans le *Paradis* de Dante en appelant l'« *avvocato de' tempi cristiani* » saint Ambroise, avec une acception clairement positive<sup>342</sup>. Il était défenseur contre le tyran tandis que maintenant il est de son côté<sup>343</sup>. Cependant, le rôle de médiateur dans le domaine séculier, et plus particulièrement politique, pose un problème en ce qui concerne la vérité de l'énonciation et son contrôle ; surtout dans le cadre d'un procès ou d'une *disputatio*<sup>344</sup>.

<sup>339</sup> Nous reprendrons cette figure de l'avocat lors du traitement de la polémique dans le *Songe*.

<sup>340</sup> À ce propos, dans le *Pèlerinage de la vie humaine*, la langue suspecte de l'avocat est décrite à travers un lexique de la pathologie : « mehaing » (« blessure, torment, maladie »), « espavain » (« tumeur »). L'avocat contredit même le précepte initial de la parabole des talents : qui est doué d'une capacité il devrait la faire fructifier et diffuser gratuitement auprès des autres.

<sup>341</sup> *Ibid.*, cit., v. 1085.

<sup>342</sup> Il fait référence au grand père de l'Église Saint Ambroise ou à Paul Orose « *Ne l'altra piccioletta luce ride, | quello avvocato de' tempi cristini, | del cui latino Augustin si provide* », Dante, *Paradis*, chant X, v. 118-120.

<sup>343</sup> Hardiesse déclare dans le II<sup>e</sup> livre « Les advocaz n'avoient pas lors les grans chapperons fourez, les grans palefroiz, la grand vaisselle, ne les palaiz aournez, mais en habit et en estat vivoient sans difference avecques le commun, les clerks avecques les clers, et les laiz avec les lays. Et ne vendoient pas leur langue ne la science infuse que Dieu leur avoit envoyee, en accomplissant a la lectre la doctrine de Jesuscrist qui dit : Vous avez receu la science pour nyent et pour nyent la donnez », *Songe*, chap. 91.

<sup>344</sup> La communication se déroule alors par le biais de trois membres : deux sujets et un porte-parole, communication qui peut garder de l'ambiguïté ou la distorsion des contenus – car tous les trois sont personnes physiques, différemment de la communication triangulaire instaurée auparavant avec les dames divines, ainsi que la dispute entre deux sujets ou groupes seulement, destinée parfois à rester sans issue.

Dans le *Songe du Vergier*, l'avocat du clerc et l'avocat du chevalier laissent ouverte leur discussion sur la sphère d'action et la pertinence du pouvoir spirituel et laïc, dans l'attente du jugement du prince<sup>345</sup>. La vérité n'est pas assignée *in toto* à l'un d'eux; un système binaire de valeurs reste en vigueur.

Dans l'incertitude et les pièges de la parole proférée en public, agonistique ou médiatrice, il existe des emblèmes qui gardent encore une valeur universelle, qui sont indices infailibles de la vérité même dans le récit du *Songe* : il s'agit du nom propre, de l'*habitus* et du livre.

### 9.2.a. Le nom

Les noms propres gardent dans le récit du *Songe* un pouvoir sémantique remarquable : non seulement par leurs facultés désignatives, car ils distinguent immédiatement une *res* bien précise, (selon le précepte scolastique « *nomina sunt consequentia rerum* »), mais aussi par le biais de l'étymologie ou de leur substance phonétique, qui peuvent déceler à l'occasion des réseaux de sens suggérant des décodages du statut de certains personnages. Associé souvent à un *habitus* particulier et au support du livre (ou à un objet qui lui ressemble), le nom propre répond à la logique de la correspondance entre apparence et existence. L'apparence, ce que le pèlerin et son cortège aperçoivent à chaque rencontre, engage aussi le nom du personnage, annoncé par lui-même dans son discours, ou bien par le narrateur, si tel est le cas. Quant à l'existence, elle est l'essence des indices sensibles qui ne faillent jamais. Le nom renferme alors une essence et le comportement qui en dérive ; la Reine déclare à ce propos : « qui bien y pense, il doit ymaginer que selon l'interpretacion et la vertu de mon nom, je ne puis pas, ne ne doy, autre chose faire que ce que ma balance divine de jour en jour m'enseigne » (chap. 60, II<sup>e</sup> livre).

---

<sup>345</sup> La conclusion de la *disputatio* entre chevalier et clerc est définie par une longue réponse de ce dernier qui montre, à travers plusieurs raisons, l'absence du péché originel chez la Vierge Marie, et qui reprend point par point les argumentations proposées par le chevalier. En effet, il n'y a pas un véritable avantage de l'un sur l'autre : pouvoir temporel et spirituel se confrontent devant le roi, même si le clerc détient le dernier mot, cf. *Songe du Vergier*, livre II, chap. CCLXXXII. Sur le problème des pouvoirs temporel et spirituel, voir J. Quillet, *D'une cité à l'autre : problèmes de philosophie politique médiévale*, Paris, Champion, 2011.



Le problème des universaux sur le plan philosophique, donc de la position nominaliste et des idées de Guillaume d'Occam, occupent certainement l'arrière-plan intellectuel de l'utilisation du nom propre à la différence du nom commun<sup>346</sup>.

D'après ce fonctionnement du nom, il est possible d'aborder une brève réflexion sur son utilisation.

En premier lieu, il est nécessaire de préciser que chaque nom est conféré par autrui : ce geste de nomination conserve une *aura* sacrée à partir de l'assignation des noms de la part du Seigneur, un devoir confié au premier homme, Adam (Genèse, 2 : 19), où bien évidemment il n'existe pas encore une distinction entre noms communs et noms propres<sup>347</sup>. De la même manière, les parents choisissent le nom de leur fils ou, encore, une nation peut être appelée d'après le nom de son fondateur<sup>348</sup>. Dans tous ces cas, le nom se caractérise par une certaine *auctoritas* dérivée par transposition de celui qui l'a choisie (géniteur, créateur ou fondateur, ou encore auteur, dans le cas d'un récit) par rapport à l'entité désignée.

Le nom propre implique un statut reconnaissable, une condition distincte. Nous pouvons prendre comme premier exemple le changement de nom qui caractérise le pèlerin dans le prologue : le « Vieil Pelerin » devient le « Pauvre et Viel Pelerin » et ensuite « Ardent Desir », de même qu'Abram devient Abraham par volonté du Seigneur (Genèse, 17 : 5). Sa nouvelle désignation, se caractérisant par une aspiration ajoutée, correspond à un rôle bien défini dans une hiérarchie sociale et à la disposition d'un pouvoir privilégié. Dans le cas du *Songe*, bien que le véritable nom de l'auteur ne soit jamais prononcé, le nom figuré préserve les mêmes facultés expressives et

---

<sup>346</sup> Il est intéressant de voir comment dans les *Echecs moralisés* d'Evrart l'auteur réfléchit dans un chapitre sur les valeurs de paroles, qui ont le pouvoir de révéler l'essence, ainsi qu'il arrive pour les pierres et les herbes, par le moyen de leurs lettres « c'est donc la commune creance que les paroles ont grant vertus et secretes, et a la verité, pluseurs grans philosophes le tesmoignent aussi et le croient et tiennent, at aussi font les anciens poetes (...) mais les paroles oeuvrent, sy come ilz veulent dire, par la vertu de leur formacion et figuracion, qui en diverses paroles est diverse, selon la diverse manière et la diverse combinacion des lectres dont elles se despendent. Come donc les paroles, ostee leur signification, ne soient autre chose que une manière de son et de voix dearticulee et figuree en l'air, sy come Aristote veult dire quant il dit que la parole humaine est aussi comme un air figuré ou une chose figuree en l'air », Evrart de Conty, *Le livre des echecs moralisés*, cit., p. 202 ; cf. aussi *le Roman de la Rose* sur le problème de l'origine des noms et l'arbitraire du langage traité surtout dans le *Cratyle* de Platon, v. 7054 et suiv. et 7137 et suiv.

<sup>347</sup> Dans la première nomination de Dieu, équivalente à sa création, chaque nom commun distingue une espèce précise : si Adam est l'homme et Ève la femme, il doit y apercevoir une sorte de correspondance stricte entre le nom commun et le nom propre.

<sup>348</sup> Il est intéressant de consulter le bulletin de *Questes*, n. 24, « Identité », pour la question sur le nom et ses implications, en particulier p. 13 et suiv. Pour le pouvoir créateur du nom voir p. 24.

révélatrices du nom propre. En effet, « Vieil ou Pauvre pelerin » constitue la griffe de style de l'auteur, car elle est utilisée dans la plupart des ses œuvres. En revanche, « Ardent Desir »<sup>349</sup>, le nom utilisé dans la *Chevalerie de la Passion*, est un syntagme nominal qui désigne proprement un moule fictionnel dans la représentation de l'auteur contenant nombreux parcours de lecture.

Le nom personnifié (d'une entité abstraite pour indiquer une personne ou un concept incarné) accompagné par un adjectif fixe et récurrent, une épithète typique de la narration épique, forme un syntagme distinctif qui particularise le sujet désigné<sup>350</sup>, dans une sorte de *pronomination* souvent introduite par la formule « être appelé »<sup>351</sup>. Il est un instrument infallible, se présente comme une formule et renferme l'*habitus* et l'intention de celui par lequel il est désigné. « Appeler en figure » (*Songe*, prologue, p. 99) vaut presque « invoquer », car prononcer le nom signifie évoquer toutes les qualités du personnage. La table des allégories, située après le prologue mais précédant le *Songe*, vise à établir à ce propos un lien inéquivoque entre l'appellation et son référent précis.

Ardent Désir est en premier lieu la figure de l'auteur, en vertu de son expérience chevaleresque pendant la croisade. Il est un chevalier savant qui essaye de rationaliser les connaissances acquises par le biais de son statut d'autorité. Philippe choisit son nom afin de se consacrer, dans la ligne narrative de ce voyage, au niveau général, en tant que portevoix universel, tandis qu'au niveau particulier ce syntagme renferme les références biographiques latentes et les notes personnelles relevables seulement par le lecteur expert.

En plus, au delà du critère étymologique<sup>352</sup>, toujours valable, le nom figuré de l'auteur renferme d'autres ressources sémantiques. Au début de la quête, la rencontre

<sup>349</sup> Ardent était aussi le nom d'un chevalier dans *Ysaye le Triste*, roman en prose, cf. L.F. Flutre, *Table des noms propres avec toutes leurs variantes figurant dans le romans du moyen âge*, Poitiers, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, 1962, p. 18.

<sup>350</sup> Cf. A. De Wolf, « Pratique de la personnification chez Guillaume de Deguilleville et Philippe de Mézières », dans *Écriture et modes de pensée au Moyen Âge (VIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, études rassemblées par D. Boutet et L. Harf-Lancner, Paris, Presses de l'Ens, 1993, pp. 125-147. Par exemple au chap. 31, Athile, flagelle de Dieu, valence universelle de l'épithète.

<sup>351</sup> Cf. l'article de S. Bianchini, « *Interpretatio nominis e pronominatione nel Cligès di Chrétien de Troyes* », *Vox romanica*, 61, 2002, pp. 181-22.

<sup>352</sup> Cf. « L'étymologie considérée comme forme de pensée », dans E.R. Curtius, *Littérature européenne et Moyen Âge latin*, cit., vol. 2, pp. 317-326, voir à ce propos la réflexion sur le nom menée par Brunet Latin dans le *Trésor* : « Nom est une propre et une certaine voix qui est mise a chascune chose, quant elle est appelee. Les ungs sont noms, les autres surnoms, et de l'un et de l'autre peut le parleur former son argument. Raison comment : Je di que cest homme cy doit estre bien fier, car il a nom Lyon, ainsi

avec l'ermite Arsène est à cet égard très suggestive. En suivant le schéma récurrent de toute rencontre, qui prévoit une succession descriptive – action du personnage, vêtement, objet qui le caractérise, nom, éventuelle prise de parole – le nom d'Arsène est dévoilé au pèlerin à la fin, dans une *retardatio nominis* à ce propos particulièrement stratégique :

« de mon nom, dist le pseudomme, n'est pas grant cure, mais qu'il soit en l'écriture du livre de vie, la il peut souffire, la ou le besant jamais n'empire. Toutesfoiz, pour faire a vous satisfaction, je suis appelle le vieil *Arsenne* par mon droit nom » (*Songe*, chap. 2, I<sup>e</sup> livre).

Auparavant, le pèlerin s'était présenté de telle manière :

« nous sommes pelerins qui alons querant une adventure, dont maint marchant souffent maint grant arseure » (*Songe*, chap. 2, I<sup>e</sup> livre)

En évoquant indirectement, par une suggestion de la dernière parole de sa phrase, son propre nom (« Ardent-arseure »). Le mot clé « arseure », utilisé en premier par le voyageur, est à cet égard emblématique. Il désigne « la brulure, le désir ardent, même la concupiscence »<sup>353</sup>. Il contient donc le nom même transfiguré du pèlerin, il en est une sorte d'*interpretatio*, qui fait couple avec « aventure » dont nous connaissons le fort sémantisme. De plus, le mot « arseure » se caractérise aussi par l'identité avec la première partie du nom « Arsenne ». Par une observation attentive, il est possible de cerner la récurrence d'une syllabe en début de mot : « ar » et donc le lien phonétique entre le nom du pèlerin (« Ardent »), le nom de l'ermite (« Arsenne ») et le trait caractéristique commun, spirituel ou concret (« arseure »). Cette syllabe peut former plusieurs lexèmes : du latin *ars* « art » en tant que métier<sup>354</sup>, ou participe passé du verbe « ardoir, ardre ». L'identité du son renvoie à un conglomérat sémantique commun caractérisant ces deux personnages, l'un figure cléricale (Arsenne), l'autre à l'allure chevaleresque (Ardent) : ils sont marqués au fond par un désir brûlant, et, par

---

que dit l'Écriture que l'angle dist de saint Jehan Baptyste : « Il avra nom Jehan, pource que il sauvera le peuple », *Trésor*, p. 270 ; pour la fonction argumentative de l'étymologie et la « tentation du cratylisme », voir C. Silvi, *Dire la vérité*, cit., p. 367.

<sup>353</sup> Dans l'*Enfer* de Dante, dans la dispute entre Adam, fauteur de monnaie et Sidone, fauteur de la parole, la parole « arseure » est prononcée par le premier avec le signifié du mauvais désir brûlant, qui conduit à la *febris putrida* « tu hai l'arsura e 'l capo che ti duole », Dante, *Enfer*, chant XXX, v. 127.

<sup>354</sup> Il faut rappeler de plus la confusion en picard entre les dentales « d » et « t ». Ce mot se distingue dès l'utilisation de « science », qui est référée soit à l'activité des dames, (I livre, chap. 5) « riche science », soit à la science d'astronomie, qui se caractérise par son caractère plus spéculatif, (II livre, chap. 142) art d'alchimie et science d'astronomie.

conséquence, par leur familiarité avec l'élément mobile du feu. Symbole de la semence spirituelle, il rappelle clairement le « brûler » de la flamme qui caractérise l'élan quêté du pèlerin, et, plus concrètement, sa domestication dans la forge de l'ermite.

L'activité du forgeron, qui fait un clin d'œil à l'habileté et à la ruse requise par les opérations alchimiques, (en particulier avec l'essai du feu, chap. 43, II<sup>e</sup> livre), est le trait d'union entre les deux, se caractérisant par un intérêt passé malsain et voué maintenant à la bonne forge. L'auteur même révèle indirectement, dans un passage du *Songe*, avoir été épris par un intérêt excessif à l'égard des pratiques alchimiques, autant que cet ermite, lorsque il se trouvait à la cour d'Espagne. Ce lexème peut également garder une acception négative dans son utilisation : il renvoie alors à la « fausse archemie »<sup>355</sup>, au champ sémantique d'*Avarice*, à la technique de *Mars*, à la « subtile marchandise ou archemie de Mercure » (I livre, chap. 48 chap. 53, II livre, chap. 125), l'art de « nigromancie » (I livre, chap. 49) ou art de Saturne (chap. 55) ou encore de Vulcan dans l'île de l'Enfer (chap. 125), ainsi que dans la parole « *marmouset* » (chap. 55), l'art des Anglais et de leurs « saiectes » (chap. 76). D'autre part il se trouve dans le nom de la Vierge, *Marie*, bien qu'appartenant à deux syllabes, instrument de la création divine dans les mains de Dieu<sup>356</sup>. Le mot « art » se révèle alors ambivalent : art en tant que savoir mis à l'épreuve, étude, art de clergie qui peut être aussi connotée par la ruse, « *hardir* » de la parole ; d'autre part art de « vraie chevalerie », dont l'emblème est « Artus » (chap. 109), ou encore « art de vrais mariniers », « du gouvernement de la nef », « art de ma reigle » comme affirme *Droicture* » (chap. 136 et chap. 124), autrement dit la politique (laquelle comporte savoir et force au même temps). La notion qui en dérive couvre un ample spectre sémantique. Elle peut avoir une acception positive, en tant que réserve de savoir en quelque discipline ou activité, ou négative, dans le sens de malice, duperie, engin suspect, soit pour le domaine clérical que pour celui chevaleresque, les deux entremêlés.

Par ces réseaux phonétiques, le nom propre peut s'associer alors au nom figuré, tout en partageant les facultés expressives latentes de ce dernier : il en est une sorte

<sup>355</sup> Il y a aussi le clerc qui dit « je ars... » en tant que synonyme de son cupidité, *Songe*, chap. 258 III<sup>e</sup> livre.

<sup>356</sup> Dans la *Chevalerie de la Passion*, la Vierge Marie est celle qui enseigne un « mestier », « qui doucement ensaigne ses devos en l'art et science sustouchies, et lez fait maistres en bref tamps de toute bonne science », en se référant au « mestier » de rappeler la Passion de Jésus, cf. A. Hamdy, *Substance de la chevalerie de la Passion*, cit., p. 73.

d'épitomé narratif condensé qui surprend la nature intrinsèque du personnage. Preuve en est le nom du roi qui contient la même syllabe prégnante, comme une sorte de vecteur thématique: Charles<sup>357</sup>, mais également Richard. La polysémie d'« art » (art alchimique, art de gouvernement, art de la composition) crée une sorte de parenté secrète entre ces personnages, un fil rouge qui traverse leur nom et donc leur identité, leur histoire<sup>358</sup>. Si le nom du souverain dit sa valeur, par son étymologie ou sa substance phonétique, dans le cas de Jean Palirlogos (Paléologue « discours ancien, donc digne d'autorité ») les faits accomplis semblent contrarier le signifié plus profond du nom de famille, à tel point que Jean devient un « chef de la division » ; il est rappelé par la Reine pour ne pas avoir respecté le serment :

Quel merveille ! les ungs de voz gens par envie ont faulse le testament de mon Père, et fait division des enfans a la mere, de l'espouse au mary, ensieuvant celui qui s'appelle moderateur de Rommains, c'est l'empereur scismatique de la cite jadis Bisance appelle, et ores Constantinoble, et ses calogeros aussi, orgueilleux et ypocrites, en la montaigne le peuple decoivant, voire celui empereur appelle Jehan Palirlogos, souverain chief de la division de la cote de mon tresame Père, et contre son sacrement et sa profession (*Songe*, chap. 23, I<sup>e</sup> livre)

Cela peut être justifié par la conception de la langue grecque, parfois suspecte et mystérieuse, qui laisse toujours une ombre inexplicée<sup>359</sup>, et plus généralement par la mauvaise renommée de Grecs. La substance du nom du roi est associée, en plus, à l'essence de son peuple : ainsi, la grâce de Charles doit rendre libres les Français (dans le respect donc de l'étymologie de leur nom) ainsi qu'essaie de l'expliquer Reine Verite au roi :

<sup>357</sup> Dans le troisième livre, en rappelant l'étymologie de son nom, la Reine dit au roi « quelle merveille, dist la royne, car tu es, Beau Filz, la cliere lumiere des Francois, assize et ordonnee sus le chandelier de la mageste royale des blanches fleurs dorees, de laquelle lumiere des le premier jour de ta nativite, comme il fut dit dessus, tous les Gallicans s'attendent estre enluminez », Ph. de Mézières, *Songe*, chap. 209, III<sup>e</sup> livre, et aussi chap. 189.

<sup>358</sup> Cf. Jakobson : « une accumulation supérieure à la fréquence moyenne d'une certaine classe de phonèmes (...) dans la texture phonique (...) joue le rôle d'un courant sous-jacent de signification », *Essais de linguistique générale*, Paris, 1963, p. 241), cité par J. Scheidegger, « La peinture à l'or dans le *Roman de la Rose* », dans *L'or au Moyen Âge*, cit., pp. 395-414.

<sup>359</sup> Pour l'importance du nom Charles VI il est utile de confronter aussi la table des figures « Charles VI de ce nom, souverain prince, empereur et roy de la generacion gallicane, laquelle peust bien estre dicte peuple d'Israel ». Le nom propre du roi permet le parallélisme Charles-Moïse, les deux destinés par Dieu, et encore « je treuve par droit nom de baptesme que tu es appelle Lumiere : car Charles en latin, qui est Karolus, selon son interpretacion ! Tu doys estre doncques dist la royne « quelle belle interpretacion ! Tu doys estre doncques non tant seulement lumiere mais treschiere, voyre a ton peuple, qui jusques cy est ale en tenebres par deffaulte de lumiere », chap. 189, III<sup>e</sup> livre.

Beau Filz, dist la royne, parlant a ta vertueuse et juste conscience, a ta tressainte et noble dignite royale et a ta magnificence, ou tu es vray roy naturel et par grace des frans, ou tu es roy des serfs et des esclaves. Se tu es toy des frans, comme tu es, ce que ne peuvent pas dire les autres roys de leurs subgirez, vrais obeissans, et de fait et de nom doivent estre appelez frans (*Songe*, chap. 273, III<sup>e</sup> livre)

Par ailleurs, la prégnance du nom Charles fait allusion à Charlemagne souverain : non seulement contenant la syllabe « -art- » (cette fois dans un sens de « science ») mais aussi, dans son signifié le plus profond, en tant que porteur de sagesse, roy « tresvaillant et saint », comme chevalier exemplaire, c'est lui qui permet le transfert du savoir :

« par sa franche volonté et la liberalité, qui de Romme la grant amena a Paris les sains arquemistes de l'Université et pource France est dite France, car franchement chacun preudom y peut lever sa forge et ses besans forgier » (chap. 81, I<sup>e</sup> livre).

Et, par ailleurs, il garde en premier la véritable essence du peuple français, en tant que peuple « franc » et donc juste. L'art de clergie et celui de chevalerie, qui dans cette *translatio* rendaient les Français libres et pleins de sagesse, sont renfermés dans le nom de l'empereur<sup>360</sup>.

En ce qui concerne les noms des deux papes du schisme, l'auteur ne s'engage pas à des recherches étymologiques ni ne suggère des renvois phonétiques souterrains; cependant, il décide de leur confier un adjectif et un nom commun comme désignations propres, afin que leur esprit et leur attitude soit bien connus face au problème du Schisme. Le « Debonnayre » est le pape Clément, qui se distingue par sa noblesse et sa charité. L'autre est le « Barroys », pape Urban VI, nom qui indique un objet bloquant, une barre<sup>361</sup>. Dans ce cas, les noms choisis ne proviennent pas d'une tradition précise mais manifestent plutôt un élan polémique face à un problème longuement débattu dans le *Songe* : si Debonnaire maintient la substance sémantique du véritable nom du Clément, Barroys résume le caractère tyrannique et autoritaire du

---

<sup>360</sup> Dans le nom de l'empereur est contenu soit l'élément religieux très fort, soit la question de l'art, de la clergie ; voir à ce propos Bonne Foy qui le cite ainsi, dans la dispute avec Supersticieuse : « car le vaillant empereur et roy, tresgrant et parfонт clerc en toutes sciences, se delictoit d'estudier et lire le livre de saint Augustin de la Cite de Dieu, ouquel livre souverainement est reprovee ceste haulte folie », Ph. de Mézières, *Songe*, cit., par. 159.

<sup>361</sup> « barrois » dès \*Barra. Flutre fait remonter « li Barrois » à la region de Barres dans le centre de la France, Flutre, *Table des noms propres*, cit., p. 25 mais ici ce n'est pas notre cas, cf. aussi « barroier » : avancer des raisons pour se défendre dans une dispute, cf. Tobler-Lommatzsch, vol. I, p. 853.

pape Urbain. Encore une fois le nom renferme un signifié plus profond qui n'est pas démenti dans le récit et surtout devant Reine Vérité.

L'auteur semble choisir le procédé de la *pronomination* (en tant qu'attribution d'un autre nom) même pour les noms des quatre filles de Dieu, provenant de la tradition exégétique : elles sont de cette manière individualisées et examinées plus profondément dans leur rôle. La Reine Vérité, du Psaume 84 : 11 devient Riche Precieuse en raison de la multiplicité des interprétations et de la totalisation des ses devoirs ; Bonne Adventure promeut la rigueur de la justice divine face au cas qui mène à l'erreur ; Amoreuse englobe déjà dans son nom plusieurs sentiments vertueux<sup>362</sup>. Les noms propres des personnages sont consacrés par l'auteur ou par les traditions : dans les deux cas ils ne se contredisent jamais (par le biais du précepte *nomen-omen*)<sup>363</sup> et ils ne sont jamais déguisés ni modifiés pendant tout le récit<sup>364</sup>. La révélation – faite par le narrateur ou plus rarement par le personnage même, dans une sorte d'auto-proclamation – de leur nom suit le principe rhétorique de la *retardatio nominis* dans la plupart des cas, qui confirme la *descriptio personae* élaborée en premier. Le saint, conformément à l'*habitus mystique*, met sa dévotion devant son identité onomastique, mais son nom différé vise également à fixer un caractère emblématique de son existence. Il s'agit d'un trait qui permet de reconnaître le personnage<sup>365</sup>. Par conséquent, le nom dévoilé par le narrateur sert à confirmer une évidence ou à

---

<sup>362</sup> Les adjectifs substantivés « riche, precieuse » sont aptes à expliquer la nature sémantique de Vérité; Bonne Adventure désigne le bon cas, tout comme la bonne opinion dérive de la providence divine (voir *supra*), tandis qu'Amoreuse ne sert pas seulement à identifier la Miséricorde divine mais aussi les différents types d'amour noble, voir paragraphe successif. Il faut aussi préciser que les noms des quatre dames avaient été utilisés selon leur tradition du Psaume 84 : 11 par d'autres auteurs pour des textes didactiques ou spirituels. En changeant leurs noms, Philippe a essayé peut-être prendre une certaine distance face à une tradition littéraire purement spirituelle.

<sup>363</sup> Voir le vers célèbre de Perceval « par le nom on connaît l'om », v. 562 nous signalons à ce propos article de S. Bianchini, « *Interpretatio nominis* et *pronomination* in Chrétien de Troyes », cit., p. 181.

<sup>364</sup> Un exemple à ce propos sont les noms de trois vices capitales personnifiés: Orgeuil, Avarice, Luxure, par le moyen desquels l'on ne peut pas se confondre (en plus comme « ils sont nyent » ils n'ont pas des noms plus spécifiques, chap. 48, I<sup>e</sup> livre). Leurs noms diffèrent du nom commun « avocat » qui trahit son signifié originaire, ou également « français ». Le nom de Dieu est toujours indiqué par des périphrases à l'exception d'une expression proverbiale dans le chapitre 18 lorsque la Reine parle des sirènes et de leur ruse.

<sup>365</sup> Il suffit d'observer dans la rubrique qui précède le chapitre d'*expositio* la dernière place du nom « comment Ardent Desir et sa sœur Bonne Esperance se partirent du saint hermite. Et comment a tresgrant paine et a longues journees, volant et cheminant, ilz parvindrent a la noble montaigne. De la beaulte du lieu et comment ilz trouverent les troys dames, maistresses de vray alchimie, qui doucement les recueillirent. De l'abbat et du nom des iii dames. Et de la requeste d'Ardent Desir », Ph. de Mézières, *Songe*, cit., chap. 3, I<sup>e</sup> livre.

« refreichir »<sup>366</sup> la mémoire du lecteur (*Songe*, chap. 83, I<sup>^</sup> livre); à sa différence, lorsqu'un personnage se nomme, il s'agit souvent d'un nom révélateur ou tout de même suggestif (comme par exemple c'est le cas d'Arsène).

En revanche, le nom commun, différemment du nom propre, peut conduire à une incompréhension ou trahir son signifié d'origine. L'un des exemples les plus importants est celui de l'« avocat » devenu maître dans l'art du « second besant », à savoir de l'argent gagné par sa langue, mais nous pouvons citer aussi l'exemple des « Français » (d'où le jeu sur le nom « Franche qui n'est pas franche »<sup>367</sup>). Il arrive aussi que le nom propre devienne l'emblème de son essence et soit ensuite utilisé en tant que nom commun : tel est le cas de « mahomet » qui arrive à indiquer le conseiller flatteur et faux du seigneur<sup>368</sup>.

En dernier lieu, le nom propre peut réléver au préalable l'essence du discours et démasquer de manière manifeste l'appareil linguistique qui cherche apparemment à brouiller l'intention énonciative. Un exemple probant peut être le personnage d'Ysengrin dans la parenthèse sur le schisme, où le nom du personnage, sorte de pro-récit par rapport à la matière romanesque<sup>369</sup>, derrière lequel se cache l'ombre de Renart

<sup>366</sup> La *retardatio nominis*, à ce propos, plus qu'un moyen pour créer suspens, est une technique pour mémoriser le personnage et lui associer vite sa description. Parfois, le nom des personnages est répété plus loin dans une parenthèse d'exposition par le narrateur qui vise à fixer de manière encore plus marquée le *senefiance* qui lui appartient : « combien que au commencement de leur voyage leurs noms et misteres furent plainement declairez, voire ne l'absence des Francois, pour ce est il expedient a present pour mieulx entendre leur divin office, par l'exposicion de leurs noms, et pour reconnoistre aussi aux Francoys la grace que Dieu leur fait (...) de refreschir de rechief les noms desdictes dames et chambrières », Ph. de Mézières, *Songe*, cit., chap. 8.

<sup>367</sup> « Or est ainsi que les advocaz, quant il cognoissent par l'art de leur secont besant que les lieutenans de ma maistresse sont aucunesfoiz occupez de multiplicacion de causes, ou qu'ilz sont aucunement ignorans, ou mal stillez, ou que plus vault, corrumptables ou paoureux, par une voye ou par autre, ilz feront donner la sentence, envelopee de raisons apparans, encontre vray justice », Ph. de Mézières, *Songe*, cit., chap. 91. Pour le nom des Français : « et combien qu'ilz eussent le nom des francs, toutesfoiz ilz n'estoient pas trop francs ne bien resplendissans, voire pour les contrayres en cestui voyage recitez, come il apparra en la fin du procez du publique consistoire », Ph. de Mézières, *Songe*, cit., II livre, chap. 86, et aussi chap. 91 et chap. 101.

<sup>368</sup> Pour son portrait, voir le chap. 130, II<sup>^</sup> livre « Comment le mahomet du seigneur argue et contredit fort contre les diz de la chambrière, et comment elle lui respont ». Il s'agit souvent des « marmousets », les vieux ministres du roi Charles V chassés par les oncles de Charles VI en 1380. Bureau de la Rivière et Philippe de Mézières en font partie aussi. Ce titre dépréciatif finit par désigner les flatteurs plus blâmables, voir F. Autrand, *Charles VI*, pp. 198-200. De la même manière le nom commun chrétien risque d'être trahi, à propos de la science d'astronomie qui prétend de prévoir les événements : « Quiconques Crestien ensuite la science dessusdicte et les œuvres des payens, il doit avoir paour que le nom de Crestien ne soit perdu en luy », Ph. de Mézières, *Songe*, chap. 140, II<sup>^</sup> livre.

<sup>369</sup> Pour l'importance de noms propres comme indicateurs d'une matière voir R. Traschler, *Disjointures-conjointures : étude sur l'interférence des matières narratives dans la littérature française du Moyen Âge*, Tübingen, Basel Francke, 2000, p. 58 et suiv.



(*Songe*, chap. 27, I<sup>e</sup> livre), anticipe déjà la substance rhétorique de son discours, d'autant plus que le nom Renart cache à l'intérieur la syllabe suspecte « art »<sup>370</sup>. D'une part, le nom propre prend la place du nom de baptême, d'autant plus qu'il est souvent accompagné par l'expression « avoir droit nom » (chap. 2, « avoir le nom proprement » et « proprement appelle », chap. 7, I<sup>e</sup> livre) ; de l'autre, il peut être l'indice d'une réputation, d'une renommée commune mais qui fait autorité<sup>371</sup>, comme par exemple l'« horrible renom » d'Avignon (*Songe*, chap. 42, I<sup>e</sup> livre) ; il marque une identité mémorielle qui se perpétue. Par ailleurs, le nom acheté par le moyen de « beaux deniers », comme c'était le cas du roi de Prague, et donc pas conféré par bon droit, peut être vite démasqué par cette « commune renommée ». À ce propos, le « surnom » aussi peut révéler l'essence du personnage qu'il connote, puisque choisi par une opinion qui devient tradition et dans ce cas gagne en valeur providentielle : c'est le cas du roi de Hongrie<sup>372</sup>.

Dans son pouvoir désignatif il est renforcé par l'utilisation des déictiques dont la fréquence témoigne d'une forte exigence de réalisme et d'une volonté de définition plus précise<sup>373</sup>. En plus, la référence au contexte rend nécessaire un support, un accompagnement mimétique : lorsqu'ils sont rarement mis en valeur, le geste et sur un

---

<sup>370</sup> Renart est présenté comme l'expert qui fait du « blanc noir », caractérisé par sa maîtrise du langage : « il ne fault point a clochier devant boiteux, ne sermonner de troys en deux comme Dam Renart le vouldroyt, qui un argument apparant tost fait auroit et feroit d'une lanterne vessyere par sa logique et grant philosophie », Ph. de Mézières, *Songe*, cit., chap. 27, I<sup>e</sup> livre.

<sup>371</sup> La commune renommée fait confiance, par exemple, pour l'anecdote des harengs, I livre, chap. 19 ; encore, la renommée dans un autre cas se révèle plus efficace du nom choisi, voir p. 261 « Charles de paix, nom de grant auctorité, mais son suernom, a la verite, il a vaillamment faulse » qui est changé par le surnom en « roi père de discorde et de toute division » I livre, chap. 24, ce qui contredit l'étymologie même du REGEM, « celui qui régit, tient uni » ; il s'agit de Charles I de Durazzo, celui qui se révolta contre de Jeanne I<sup>re</sup> de Naples, reine, impliquée dans le meurtre de son mari André, roi d'Hongrie. Encore, dans le chap. 148, II<sup>e</sup> livre, c'est l'anecdote de Maistre Jehan de Dons, dont le surnom revele sa véritable identité : Maistre Jehan des Ologes. Enfin, dans le prologue du *Songe du Vergier*, à propos de la renommée du roi, l'auteur affirme : « car tu est de tres haut et tres noble entendement, honestement as vescu et saintement, en parfaite charité » comme ce nous tesmoigne verité et la commune renomnee, laquelle ne doit pas estre repute de tout point faulse, comme dit Aristote, ou VII livre de Ethiques », *Songe du Vergier*, cit., livre I, p. 5., cf. aussi J. Cerquiglini-Toulet, « Fama et les preux : nom et renommée à la fin du Moyen Âge », *Médiévales*, 1993, 24, pp. 35-44.

<sup>372</sup> Dans ce cas, ce dernier (qui est probablement toujours Charles I, roi de Naples) a surnom de roi, dans le sens qu'il ne l'est pas en substance (chap. 21, I<sup>e</sup> livre), et il s'agit bien d'une opinion diffusée et partagée.

<sup>373</sup> Les deictiques sont utilisés évidemment avec tous les noms, mais avec les noms propres en augmentent la densité sémantique, voir à ce propos A. Lorian, « Pléonasmie et périsologie: le récit redondant au XV<sup>e</sup> siècle » dans *Rhétorique et mise en prose au XV<sup>e</sup> siècle*, Actes du VI colloque sur le moyen français, sous la direction de S. Cigada et A. Slerca, Milano, Vita e pensiero, 1991, pp. 7-25.

plan plus général la référence au corps peuvent constituer un auxiliaire visuel du nom propre, avant tout s'il est précédé par la vision de l'*habitus* du personnage<sup>374</sup>.

### 9.2.b. Le vêtement

Le premier détail figuratif des personnages rencontrés par la compagnie des voyageurs est bien le vêtement. Philippe confère une attention particulière à l'*habitus* des personnages. À nos yeux, ce lexème latin a plusieurs acceptions dont l'une concerne plus proprement la typologie des vêtements qui correspondent au système de pensée binaire : semblance / senefiance. Si le nom se situe du côté de la senefiance, car il est une révélation<sup>375</sup>, le vêtement se situe du côté de la semblance. Il suit la logique de l'*evidentia*<sup>376</sup> qui vise à montrer de manière directe la dimension intérieure du personnage à travers l'*ekphrasis* de ce dernier.

L'intérêt de Philippe pour l'aspect vestimentaire est bien étendu et vivant, il va au-delà de la simple représentation des personnages et témoigne d'un abus ou d'une mauvaise utilisation de la robe et de sa valeur désignative: dans les enseignements que la Reine illustre au jeune roi, dans le troisième livre, l'un des points de l'échiquier concerne les mauvaises coutumes d'habillement courants à l'époque et par conséquent la désauthorisation de l'*habitus*<sup>377</sup>. Dans le manuscrit de l'Arsenal 2682, nous retrouvons un feuillet curieux, attaché à la feuille de garde du manuscrit, où un copiste remarque l'intérêt de l'auteur pour une sorte de valeur morale des vêtements. En effet, Philippe dénonce par la bouche d'Avarice les outrages des cardinaux qui s'habillent avec des « chappe vermeille d'escarlate » (*Songe*, chap. 51, I<sup>e</sup> livre) autant que le pape, ou

<sup>374</sup> Voir à ce propos le volume *Le geste et les gestes au Moyen Âge, Senefiance*, CUERMA, 41, 1998.

<sup>375</sup> Il est une révélation opérée par le narrateur, par le personnage même qui s'auto-proclame ou encore il constitue une certitude offerte par la vue de l'habit et l'ouïe de la parole du personnage.

<sup>376</sup> Pour avoir un riche panorama des techniques de mise en évidence dès l'Antiquité voir *Dire l'évidence, philosophie et rhétorique antique*, textes réunis par C. Lévy et L. Pernot, Cahiers de philosophie de l'Université de ParisXII, l'Harmattan, 1997. Voir aussi M. Fumagalli, *L'allegorie delle quattro figlie di Dio*, p. 63, en particulier la partie de l'allégorie où Jésus dit qu'il veut prendre le vêtement du serf. Nous rappelons à ce propos l'épisode de Saint Martin de Tours qui offre son vêtement, emblème de la vertu de Charité, voir C. Rouxpetel, « Questionner l'identité d'un chrétien occidental, pèlerin en Terre sainte, face à la diversité des chrétiens d'Orient. L'approche de Burchard de Mont Sion » dans *Questes*, « Identité », 24, 2012, pp. 48-65, p. 52. Pour notre auteur, la robe garde toujours une double fonction morale et sociale.

<sup>377</sup> Dans le *Livre de la chevalerie*, une partie est aussi consacrée aux habits de chevaliers, voir A. Hamdy, *Substance de la chevalerie de la Passion*, p. 20 ; voir aussi A. Molinier, *Descriptions de deux manuscrits*, art. cit., p. 342, pour le détail des vêtements des chevaliers.

souligne à plusieurs reprises que chaque rôle social doit suivre un code vestimentaire (*Songe*, chap. 225, III<sup>e</sup> livre). Nous savons aussi que Philippe voulut être enterré enveloppé du manteau de l'ordre des Célestins<sup>378</sup>.

Il ne s'agit pas seulement du respect d'une tradition bien établie mais de la valeur d'une double *senefiance* attachée à cette semblance : à la fois l'ostentation d'une position dans la hiérarchie des pouvoirs et l'allusion à une conformation intérieure de la personne qui devrait être le fondement d'après lequel le vêtement s'adapte. Philippe condamne en effet à plusieurs reprises une dialectique de l'*intus* et du *foris*. En revanche, cette dernière ne peut pas fonctionner devant la Reine Verite. L'*habitus* y suggère toujours un trait caractéristique de l'âme, que l'on ne peut pas déguiser ou trahir par le moyen d'une couverture du corps. Nous rappelons que le vêtement, selon saint Paul, est aussi le corps spirituel, le corps d'immortalité assumé à la fin des temps (2, Corinthiens 5 : 3)<sup>379</sup>.

Ainsi que dans le vêtement de cette Reine, parsemé de petits miroirs attachés à une forte valeur de révélation, la robe qui couvre chaque personnage est bien conçue en tant que miroir de son cœur, en dépit du discours verbal tenu par sa bouche. Se présenter devant la Reine, c'est également porter un vêtement conforme, celui qui raconte une identité de manière infaillible et son intention profonde. Dans le *Songe*, l'habit est fixe et bien déterminé, il fait partie de la personne et ne peut être masqué. L'expédient de la duperie est alors renvoyé à la parole et à son utilisation qui devient, directement ou *e converso*, la confirmation de l'*habitus* et du nom du personnage. Si le corps d'Adam doit être couvert par un vêtement afin de cacher son péché<sup>380</sup>, ce vêtement constitue clairement le signe concret de sa faute. De la même manière, ce que l'on porte sur le corps est la référence au profil moral des personnages du voyage, l'indice culturel de leur nature profonde. Le manque de robe renvoie par ailleurs à une

---

<sup>378</sup> « La dévotion de se faire ensevelir dans les habits monastiques était devenue fréquente depuis le XIII<sup>e</sup> siècle », voir M. Lieberman, « Chronologie gersonienne », cit., p. 350. Voir aussi le cas des tertiaires des Ordres mendiants, ou encore les béguines. Ce sont des phénomènes plus courants aux XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles.

<sup>379</sup> Nous rappelons l'importance de l'habit porté dans l'Ancien Testament, témoin du caractère profond de la personne. Dans la Vision de Daniel (7 : 9) un vieil homme avec une robe blanche désigne Dieu, ou encore Esaïe remercie le Seigneur qui l'a sauvé en se disant revêtu de l'habit de justice et du manteau de la salvation (Esaïe, 61 : 10).

<sup>380</sup> Voir à ce propos P. Bureau, « De l'habit paradisiaque au vêtement eschatologique », dans *Fin de temps et temps de la fin dans l'univers médiéval*, *Senefiance*, 33, 1993, pp. 93-124.

nature diabolique ou animale : c'est le cas des « bestes des princes de Romme » dont le narrateur souligne le mélange de traits animaux sans aucun vêtement.

Cette attention portée à l'apparence de la robe est également un trait caractéristique que nous retrouvons dans la représentation théâtrale, en particulier dans les œuvres dramatiques sacrées de la fin du Moyen Âge. Dans la *Présentation à la Vierge*<sup>381</sup>, la richesse des habits frappe les spectateurs. Chaque vêtement correspond à un rôle bien établi et riche en signifiés. Le même goût est à l'œuvre dans la description des personnages du voyage examinés. La *descriptio*<sup>382</sup>, minutieuse et récurrente, est le moyen rhétorique inéquivoque qui met en lumière une scénographie et suggère surtout un système figuratif de pensée qui fait foi.

À ce propos, il est possible de retracer un code représentatif de l'habit tout au long du *Songe*, d'après son apparence : le narrateur attire souvent l'attention sur les vêtements précieux, privés de décorations subtiles ou vicieuses, majestueux mais simples et des couleurs bien définies, comme c'est le cas des dames divines ou des autres personnages allégoriques :

La seconde estoit vestue d'un riche siglation de fine couleur tresblanche, seme partout de miroeurs reluisans. Et avoit sus sa teste une riche couronne toute plaine sans nul ouvrage (...). La premier royne, qui se moustroyt comme ainsnee et sembloit bien toute divine, estoit vestue d'une riche cote merueilleusement ouvree de bestes et d'oyseaulx, et d'un riche mantenau sebelin, qui tout estoit de feue. Mais quel feue ! d'une flambe resplendissant et de douceur trespercant les cuers de ceulx qui les regardoient. Et avoit ceste royne sus sa teste une couronne ouvree merueilleusement et ung dyademe aussi resplendissant (...) La tierce royne estoit vestue d'une cote incousutile large et longue, d'une couleur sanguine resplendissqnt, et sembolit que freschement elle fust tainte en sang. Et si avoit sus sa teste une couronne de fin or en manière d'espines (...) La seconde royne dessus escripte avoit nom la Riche Precieuse. Et la royne premiere qui apparoit ainsnee avoit nom Douce Amour. Mais la tierce royne avoit nom la Dame des Œuvres (*Songe*, chap. 4, I<sup>e</sup> livre).

Cette typologie du vêtement correspond directement à un modèle langagier : le tissu sans couture, lisse et monochrome suggère le langage sans tournure, clair, simple. Le vêtement révèle indirectement et sans faille le statut moral et la rhétorique du

<sup>381</sup> Voir G. Cohen, « La présentation de Marie au temple, dans la mise en scène au XIV<sup>e</sup> siècle », *Revue d'histoire du théâtre*, 1957, 9, I-II, pp. 155-167; elle a été approuvée en 1374 par le collège de Charles V, voir P.-Y. Badel, *Roman de la Rose*, cit., p. 386 et N. Jorga, *Philippe de Mézières et la croisade*, cit., p. 422.

<sup>382</sup> La description est l'un des moyens rhétoriques appartenants à l'*amplificatio*, voir E. Faral, en particulier Geoffroi de Vinsauf, *Poetria nova*, v. 555 et suivants, pp. 214-5. Pour cette question plus générale, il est utile de consulter *La description au Moyen Âge*, Actes du colloque de janvier 2002 à Amiens, éd. par D. Buschinger, Amiens, Médiévales, 24, 2002.

personnage. La « cote incousutile » de la Dame des Œuvres, Sapience, en est l'exemple le plus illustre qui rappelle la côte de Jésus<sup>383</sup>. Différemment, la robe déchirée et abîmée joue souvent le rôle d'un synonyme de l'attitude pathétique, et par conséquent d'un langage de la souffrance et du véritable désespoir qui entend à persuader son public par des tons élégiaques. L'exemple le plus évident est constitué par les habits des deux vieilles d'Orient<sup>384</sup>. Le vêtement pauvre rappelle le dépouillement et le sacrifice du saint dans la narration hagiographique, que l'on songe au pauvre manteau de saint François d'Assise et ici, dans le *Songe*, à l'habit de l'ermite « tressé de feuilles », fait par lui-même. C'est sans doute un renvoi à la robe ancienne, négligée et abîmée de Philosophie dans la *Consolatio* de Boèce<sup>385</sup>. Il y est également possible de cerner tout de même l'« art subtil » sur les bords

et sembloit bien avoir este seigneur d'un grant empire. Il estoit vestu d'une cote large et longue jusques aux piez, nonpas d'escarlete ou de fin drap de Louviers, mais de longues feuilles de pommiers treilles ensemble comme on fait ung panier (*Songe*, chap. 2, I<sup>e</sup> livre).

Le tressage de feuilles, le réseau, la grille, peuvent aussi signifier le langage couvert qu'il utilisera ensuite avec le pèlerin pour lui illustrer les principes alchimiques.

Le vêtement abîmé est aussi le trait distinctif du Templier. D'après saint Bernard, lorsque le vêtement est endommagé, le moine chevalier peut toujours le réparer et montrer de cette manière que toute vanité est contraire à la vérité<sup>386</sup>.

La robe peut en revanche se caractériser par un symbolisme négatif : le détail suspect, le dessein, le mélange de couleurs ou leur changement continu sont autant

<sup>383</sup> Pour la « *inconsutilem tunicam Domini* » voir *Songe du Vergier*, livre I, chap. CXLVI.

<sup>384</sup> « Dont il est assavoir que ceste dame estoit affublee d'un vieil mantel de drap de soye, et toute deschevelee. Et sembloit a sa manière dame de grant honneur, mais par grant pauvreté perdue avoit sa couleur », Ph. de Mézières, *Songe*, cit. par. 39. Voir à ce propos O. Errecade, « L'Autre armure ou le vêtement de foi dans la *Queste du Saint Graal* », dans *Le nu et le vêtu au Moyen Âge*, *Senefiance* 47, 2000, pp. 115-126 ; le dépouillement du vêtement coïncide souvent avec un gain spirituel.

<sup>385</sup> « *Vestes erant tenuissimis filis subtili artificio indissolubili materia perfectae, quas, uti post eadem prodente cognovi, suis manibus ipsa texuerat ; quarum speciem, veluti fumosas imagines solet, caligo quaedam neglectae vetustatis obduxerat. Harum in extremo margine P graecum, un supremo vero Tau legebatur intextum atque in utrasque litteras in scalarum modum gradus quidam insigniti videbantur, quibus ab inferiore ad superius elementum esset ascensus. Eandem tamen vestem violentorum quorundam sciderant manus et particulas quas quisque potuit abstulerant* » Boèce, *Consolatione philosophiae*, cit. p. 46. Voir également l'article de Jean Lacroix, « L'aventure vestimentaire dans les écrits de saint François d'Assise et de ses disciples et épigones (XIII<sup>e</sup> siècle) », dans *Le nu et le vêtu au Moyen Âge (XII-XIII<sup>e</sup> siècles)*, *Senefiance*, 47, 2001, pp. 217-230.

<sup>386</sup> Saint Bernard de Clairvaux, *Eloge de la nouvelle chevalerie*, introduction, traductions, notes et index par P.Y. Emery, Paris, Les éditions du Cerf, 1990.

d'indices qui représentent le mensonge. La condition de *male + habitus*, de celui qui se trouve dans une position de marge ou transgressive par rapport à un canon physique et moral toujours observé, est propre à ce symbolisme négatif. Le malade, dans une tradition de pensée chrétienne mais avant tout ancienne, montre extérieurement sa nature intérieure décadente à travers le physique faible et ses coutumes desordonnées ou suspectes<sup>387</sup>. Quelques exemples éloquentes peuvent être rapportés dans les vêtements du « Barrois », le pape Urbain à Gennes, ainsi que de ses collatéraux. Ils changent de couleurs d'après ceux qui les observent mais, devant le cortège de reines, dévoilent leur double aspect, source d'ambiguïté, et reflètent alors toutes les convictions des assistans :

Lors devant la roïne a sa destre apparu ledit pasteur cornu en l'abbit de souverain bergier. Combien que par les assistens dudit habit a jugier n'estoit pas trop legier, car aux ungs ledit habit sembloit beaux et vermeilx et la chaere sus la teste dudit bergier de troys couronnes d'or couronnee, aux autres sembloit nor pale l'abit et cendreux, et la chaiere comme d'un parsonnage ou de fumee composee. Et encores ledit bergier avoit plusieurs collatéraux qui s'appelloient cardinaulx et sus leurs testes avoient certains chapeaux qui, selon aucuns des assistens, n'estoient pas telx comme ilz cuidoient. Car aux ungs les habiz desdiz collatéraux sembloient riches de haulte couleur et de grant valeur, et les chapeaux vermeilx comme une belle rouse, ainsi leur sembloient vrayment sans glose et aux autres sembloient lesdiz abiz obscurs, derompuz, sales et jaunes, tissuz de la toison d'une vieille brebiz. Et les chapeaux leur sembloient composez de vieil papier, qui longuement avoit trempe ou fumier. (*Songe*, chap. 34, I<sup>e</sup> livre).

D'autres exemples peuvent être repérés dans la robe excentrique de Supersticieuse (« si estoit taillie et cousu par election d'astrologie » chap. 141, II<sup>e</sup> livre) ou encore celles de trois vieilles d'Avignon, dont les habits se distinguent par la richesse excessive ou la décoration inquiétante, par la réticence sur le tissu utilisé, qui ne peut pas être défini, par une lumière qui ressort des détails de vêtement pour confondre, non pas pour éclairer<sup>388</sup> :

La premiere vieille et l'ainsnee estoit vestue d'un riche drap de soye d'Alixandrie, treille a or et fort resplendissant, par tout seme de Lyons et d'aigles d'or eslievez, qui sembloient tous en vie (...) la seconde vieille estoit vestue d'un habit de bonne couleur en facon assez honeste. Mais il estoit si vieil que on ne peust jugier de quoy ledit habit estoit (...) la

<sup>387</sup> Nous renvoyons à la première partie du volume *Malattia e separazione: itinerari di scrittura della patologia nella letteratura*, éd. A.M. Babbi et A. Marchiori, Verona, Cierre, 2013, pp. 13-144.

<sup>388</sup> Nous rappelons l'exemple de la robe de Richesse dans le *Roman de la Rose* : avec un habit en pourpre et fils d'or qui dessinaient l'histoire des rois, Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Roman de la Rose*, cit., v. 1050 et suiv. La richesse des vêtements et l'oripeau décoratif cherche à rendre agréable une image, tandis que la vérité brille d'un éclat tout interne.

tierce vieille, tierce suer, estoit vestue d'un riche drap de soye de Tartarie, tout vert goucte a or, et resplendissant de toutes manieres de fleurs (*Songe*, chap. 44, I<sup>^</sup> livre).

L'importance des vêtements souligne de manière constante une correspondance entre le contenant et le contenu : sur le modèle de la Vierge, dans le *Pèlerinage de Jésus Christ*, qui garde dans son ventre le fils de Dieu, vérité incarnée<sup>389</sup>. La pureté de son image est le miroir de son trésor. Ainsi, dans le *Songe*, la couverture du corps raconte son intériorité. Cette correspondance fait de contrepartie aux changements d'*habitus*, et aux conséquences relatives sur le plan moral qui caractérisaient la mode vestimentaire à l'époque de Philippe et qui provoquait sa répréhension à cet égard.

Nous rappelons à ce propos la métaphore du vêtement pour indiquer la rhétorique de l'œuvre en général<sup>390</sup>. L'insistance sur la particularité figurative de la robe institue un binarisme représentatif : d'une part la robe précieuse et simple, associée à la pauvreté, d'autre part le vêtement étrange, suspect et composé par des éléments hétérogènes. Ce binarisme suggère une double rhétorique à l'égard de laquelle le *Songe* – rêve à la visée didactique et raconté par le narrateur-protagoniste – choisit son modèle. Pour ses démarches figuratives et d'exposition, son écriture s'inspire aux vêtements des dames divines : resplendissant parce que claire, uniforme dans le tissu et précieuse puisque couverture, écorce, qui cache jalousement une *senefiance* comme un trésor. L'écriture allégorique, dont les indices sont aussi des syntagmes comme « parler moralement, en figure »<sup>391</sup> ou des lexèmes appartenant au champ sémantique de la glose, est métaphorisée par l'habit précieux plein de lumière, se distinguant de la robe à « double cotelle » (*Songe*, chap. 146, II<sup>^</sup> livre). Le premier

<sup>389</sup> « A donc me vint en semblance, que de ce senefiance, la fame estoit qui moustree, fu u ciel qui affublee, et du soulel vestue estoit, et souz ses piés la lune avoit, et avoit le chef couronné, de xii estoiles et paré. Vestue ceste vierge estoit, dou soulel que en soi avoit, si com par exemples veoir, on puet assez et percevoir », Guillaume de Deguilleville, *Pèlerinage de Jésus Christ*, vv. 1363-74, en claire opposition avec le précept de Faux Semblant dans le *Roman de la Rose*, v. 11162, pour lequel l'habit ne fait pas le moine.

<sup>390</sup> À propos de la métaphore du vêtement pour désigner la rhétorique, saint Augustin affirme dans son *Contra mendacium* « si les vérités sont cachées sous cette espèce de vêtement que sont les figures, c'est pour exercer l'esprit qui les scrute pieusement et éviter ainsi que leur nudité trop accessible ne les avilisse à ses yeux (...). Soustraites à nos regards, nous les désirons avec plus d'ardeur, et, désirées, nous les découvrons avec plus de suavité », *Contre le mensonge*, X, 24, trad. D. de Labriolle, Paris, 1948, cité dans J.R. Scheidegger, « La peinture à l'or du *Roman de la Rose* », cit.

<sup>391</sup> F. Pomel, « Revêtir la lettre nue: l'allégorie sous le signe du désir et du manque » ; et aussi P. Victorin, « Le nu et le vêtu dans le *Roman de Silence* : méthapore de l'opposition entre *nature* et *nourreture* », qui cite à son tour le *Roman de la Rose* sur le vêtement en tant que *integumentum*, dans *Le nu et le vêtu au Moyen Âge*, *Senefiance*, cit., pp. 299-312, pp. 365-382.

dit la hiérarchie des sens contenue dans le *Songe* et à laquelle le lecteur peut accéder selon ses compétences (car la lumière est l'indice de la révélation de la grâce divine qu'il est possible de saisir à travers le passage de l'obscurité de la lettre à la clarification du sens allégorique) ; le deuxième la lettre de la fiction stérile qui dévoile le vide des signifiés.

### 9.2.c. Le livre

La représentation de l'objet-livre dans le *Songe* est très fréquente. Mise en évidence ou simplement suggérée, elle suggère l'importance d'une doctrine tirée de ce récit et confectionnée dans cet écrin précieux. Cependant, nous n'envisageons pas, dans ce bref paragraphe, d'analyser les différents symbolismes du livre à l'intérieur du texte mais plutôt d'observer sa présence figurative chez certains personnages<sup>392</sup>. Avec le nom, et la robe, le fait de porter un livre à la main constitue un indice de fiabilité de la personne qui le tient et de sa rhétorique. Il témoigne indirectement de son degré de réflexion, de la grande quantité des contenus assimilés et du véritable effort, de la part du personnage, de le synthétiser en une seule tirade oratoire. Dans le *Songe*, les personnages se caractérisant par ce livre ne prennent la parole qu'une seule fois. Cette occasion unique leur permet de déployer une rhétorique de la persuasion qui est confirmée par la conformation de leur *habitus* et par la valeur sémantique de leur nom<sup>393</sup>. De l'ermite tenant dans ses mains le livre de prières qui connote sa rémission, au rouleau rempli par l'écriture de la Vieille de Chypre, disant l'antiquité de son statut et de sa douleur, au « petit livret » de matière théologique de Bonne Foi, qui unit à la substance sapientielle un véritable ton affectif dans le diminutif (« petit») :

« et portoit en sa maine destre pour lui appuyer une potence et a l'autre ses patenostres de xv notz pi xx » (*Songe*, chap. 2, I<sup>e</sup> livre). (ermite)

« et sembloit a sa meniere dame de grant honneur, mais par grant povrete perdue avoit sa couleur. Elle portoit en sa main un grant roole partout raemply d'une piteuse tragedie, pour laquelle elle hayoit sa vie » (*Songe*, chap. 39, I<sup>e</sup> livre). (vieille de Chypre)

<sup>392</sup> Voir à ce propos J. B. Williamson, « The image of the Book in the works of Philippe de Mézières », *Romance Language Annual*, 4, 1992, pp. 175-183, et en plus le chapitre indispensable : « Le symbolisme du livre », dans E. R. Curtius, *Littérature européenne et Moyen Âge latin*, vol. 2, pp. 5-76.

<sup>393</sup> Nous rappelons les « libellos » tenus par Philosophie dans la *Consolation*, Boèce, *Consolatio*, cit., p. 46.



« ceste belle gracieuse damoyselle tenoit en l'une de ses mains une petite croix d'or refflamboyant, qui rendoyt si tresgrande lumiere que tous les assistens en estoit rejouiz. Et en l'autre main portoit un petit livret qui est appelle Compendium Theologie, c'est-à-dire une somme brefve de la sainte theologie. En laquelle somme estoient toutes les conclusions de theologie necessaires a la foy, et a respondre a toutes manieres de heresies, de scismatiques, et de sciences supersticieuses » (*Songe*, chap. 143, II<sup>e</sup> livre) (Bonne Foi).

« elle portoit en sa main ung baton appuyal, et en l'autre un petit livret, descouvert et toute rongie de raz. Ceste vielle es temps passez avoit nom Devocion, mais a present elle se faisoit appeler Desesperee » (*Songe*, chap. 23, I<sup>e</sup> livre).

Le module discursif de la plainte (associé à l'habit abîmé) ou de la spéculation intellectuelle, accompagné par l'ostentation du livre fermé est indice de bonne foi devant Reine Vérité. La clôture du livre représente le fait de garder précieusement une sagesse qui n'est pas accessible à tous mais qui est réservée à peu d'initiés. Dans l'iconographie d'hagiographies, le saint est souvent caractérisé par un livre dans sa main, fermé : que l'on songe au portrait, par exemple, de saint François d'Assise. En renvoyant aux Écritures sacrées, et donc à la Parole de Dieu ou à leur rôle de guide, cet objet emblématique devient une source d'autorité et de pouvoir : il concrétise une éloquence attestée dans les prises de paroles et met en évidence, autant que le vêtement, l'éthos du personnage<sup>394</sup>. De plus, le livre, dans sa position, remplace parfois des objets portés d'habitude par d'autres personnages et qui aident à révéler leur caractère (miroirs, « astrolabe », ou animaux particuliers).

Enfin, l'ostentation du livre se lie également aux seuils de l'œuvre : cet objet se manifeste de deux manières dans le prologue. L'une, métaphorique, dans l'opération de récapitulation que l'auteur met en scène dans le livre de sa mémoire, l'autre dans le Livre de vie de Providence divine, symbole de la connaissance universelle et image scripturale (Daniel 7 : 10, Apoc. 20 : 12). Dans l'épilogue, c'est la première acception qui revient<sup>395</sup>. Dans les deux acceptions, c'est le concept d'*ordo* qui est mis en relief : d'une part, ordre de la pensée qui récapitule et prépare une nouvelle composition, d'autre part l'ordre providentiel enfermé dans le livre sacré dont la connaissance est interdite à l'homme. Cet objet est alors le lieu de convergence de plusieurs ordres pour

---

<sup>394</sup> Parmi les Franciscains c'est surtout saint Bonaventure qui est représenté avec un livre.

<sup>395</sup> « Et finalement recommanda le petit remanant de sa foible vielliece, tous ses affaires et son ame pecheresse, et en soy merveillant de la bonte de Dieu et recapitulant en groz en son entendement de son songe ou vision, les grans vertuz des roynes et des dames ou dit songe », Ph. de Mézières, *Songe*, cit., chap. 321. Nous remarquons le passage entre le cœur et l'entendement, en rappelant les deux tablettes de Moïse, comme si tout le voyage était contenu entre la récapitulation du début, dans le cœur, et la récapitulation de la fin, dans l'entendement, dans un jeu de l'écriture de l'auteur et de Reine Vérité.

les personnages qu'il connote : ordre de la rhétorique et ordre des idées, ainsi que l'ordre spirituel ou séculier auquel ils appartiennent. Il devient le correspondant des miroirs des habits de Reine Vérité : le livre ne révèle les secrets de celui qui se présente sur le chemin mais reflète plutôt les inquiétudes et les connaissances, bien rangées, qui troublent l'identité de chaque personnage. Exception est faite pour Luxure qui tient dans ses mains un livre et un miroir ; ce dernier, en tant que miroir déformant et clair indice de vanité, fait du livre une occasion d' « esbatément », d'*otium*, d'occasion de péché et, indirectement, une sorte de *speculum* de la « folle amour » contenue dans le *Roman de la Rose*<sup>396</sup> :

« or venons, dist la royne, a la bien peignee, qui est bien jolye et bien aligne, et aucunesfoiz fait la simpleet la papelarde pour donner a entendre que saulce soit moustarde. Elle tient en l'une de ses mains ung livre, et en l'autre ung miroyer, duquelle elle fait entendant que ce sont ses paternostres »<sup>397</sup> (chap. 18, I<sup>e</sup> livre)

Il faut aussi préciser que le livre-indice d'authenticité du personnage doit être fermé : il contient un secret que le porteur connaît et garde précieusement puisqu'initié et qui peut donc transparaître de ses mots. Il préfigure, dans sa clôture, une révélation, une explication à venir : il est digne de foi, précurseur, si l'on veut, des tables ouvertes du cœur, offertes au souverain. Le livre fermé prend la place d'un trésor assimilé et étudié par le personnage qui le porte, il emblématise un discours clair et rationnel, sur le côté intellectuel (voir Bonne Foi) ou chargé de pathos, souffert, et véritablement ressenti (tel que les livres « rongé des rats » des dames d'Orient, ou encore le livre abîmé qu'Ardent Désir porte dans la *Chevalerie*)<sup>398</sup>. En revanche, le livre ouvert, visible et donc accessible à tous, ne se caractérise pas par le même symbolisme, c'est l'exemple du livre tenu par Supersticieuse :

« encores ceste vieille deguisee portoit en l'une de ses mains ung astralabre tout accompli du cours du firmament, ou quel astralabre clerement apparoient le zodiaque et les xii signes et tous les estages du soleil, et de la lune et des planetes, des estoilles fixes et des estoilles erratiques, et le centre de la terre ou millieu de l'astralabre par lequel se mostroyent clerement les circonferences et grandeur du ciel et de la terre et de la mer et les estages des elemens. En l'autre main la vieille tenoit un livre ouvert, dont l'un feuillet

<sup>396</sup> Le « libro galeotto » dans le chant V de l'*Enfer* de Dante est le livre déclencheur de la « folle amour ». Amour en donne la définition dans le *Roman de la Rose*, en insistant sur le désir brûlant (ardre/ardant), voir vv. 2340 et suiv.

<sup>397</sup> Nous rappelons à ce propos le psautier tenu par Papelardie dans le *Roman de la Rose*, emblème de l'hypocrisie : « en sa main i sautier tenoit », v. 423.

<sup>398</sup> Pour le livre amené par Ardent Désir voir A. Hamdy, *Philippe de Mézières and the new Order of Passion*, cit., p. 9.

estoit escript de lectres d'or, moustrant la belle science d'astronomie naturelle, et l'autre d'une lectre si obscure et si brune moustrant les jugemens, qui estoit aux lisans une horrible chose a veoir » (*Songe*, chap. 141, II<sup>e</sup> livre)

Il peut rendre manifestes différentes types d'écritures, donc différents contenus, et également leurs commentaires. Il se présente comme une écriture de deuxième degré qui essaie de persuader à tout prix et qui se reflète par ailleurs dans l'argumentation du personnage qui ruse et interprète les sources utilisées d'après son gré. C'est le modèle de personnage qui privilégie dans sa rhétorique les stratégies de l'*elocutio* et de la *dispositio*<sup>399</sup>.

#### **10. L'amour comme force motrice de la quête : déclinaisons du sentiment dans le récit. Le rôle de l'amour dans la vie et les œuvres de Philippe<sup>400</sup>**

Une fois compris le rôle principal de Reine Vérité dans le récit et la position de guide silencieux d'Ardent Désir, il nous reste maintenant à comprendre le fonctionnement du moteur qui mène à la fin la quête du pèlerin en compagnie des dames. Tout pèlerin voué à la recherche du Salut, individuel et universel, doit considérer l'amour comme un fondement de la pensée et de l'action. Que l'on songe à Dante et à son amour de la raison, donc son affection profonde pour Virgile qui le soutient, et à l'amour spirituel pour Béatrice, qui lui ouvre le royaume des cieux. Or, dans le cas de Philippe de Mézières qui remplit une double fonction, clerc et chevalier, la notion d'amour se double et se particularise, elle peut en plus être retracée dans ses autres œuvres. Amour du chevalier et amour du clerc, les deux se fondant dans le *Songe*.

En premier, l'amour distingue le chevalier : le désir amoureux qui enflamme le pèlerin est différent de l'« amer par amours » qu'il dénonce dans son ouvrage précédent (le « Pèlerinage du Pauvre Pèlerin »). Ce dernier désigne l'amour adultère

---

<sup>399</sup> Nous rappelons à ce propos le *Libro delle tre scritture* de Bonvesin de la Riva (1274) ; chaque écriture correspond à un royaume de l'au-delà : *de scripture nigra, rugia et aurea*. Le livre ouvert rappelle aussi la technique pour prédire le futur, il s'agit de la consultation de *sortes sanctorum*, autrement dit l'ouverture casuelle de textes sacrés (surtout le livre des Psaumes, le I<sup>er</sup> Livre des Rois, les Proverbes de Salomon, et les Évangiles), condamnée à côté de l'astrologie judiciaire. Pourtant, dans les *Fioretti* de saint François, le saint fait ouvrir à plus reprises les Écritures sacrées pour connaître son destin, voyant que le résultat c'est toujours la Passion, F. Zamboni, *Nella luce del creato*, cit., p. 87.

<sup>400</sup> Pour la valeur de l'amour par rapport à l'ordre de la chevalerie et le projet de croisade voir J. Huizinga, *L'automne du Moyen Âge*, cit., le chapitre « Le rêve d'héroïsme et d'amour », pp. 79 et suiv.

pour une dame, l'amour courtois dont les bourdes des romans s'occupent<sup>401</sup>. Il est, au contraire, un sentiment qui caractérise l'ancienne condition chevaleresque, son origine : sentiment de protection, de fraternité, d'affection sincère et pure envers les autres, sur le modèle du Christ<sup>402</sup>. Amour en tant que miséricorde, charité et plus largement sentiment spirituel qui ne constitue pas seulement un précepte religieux mais un regard sur le monde renouvelé. Le chevalier est ainsi l'emblème de ce sentiment profond : il est le soudoyer de catégories sociales, il amène le message christique d'amour et il en fait l'instrument principal de Salvation<sup>403</sup>. Tout cela trouve sa place dans une dimension idéale tracée dans la *Chevalerie* : les figures du Christ et de la Vierge y constituent des modèles de signifiés privilégiés. Si le premier est l'incarnation du message d'amour qui aboutit à la souffrance par Sa Passion, le deuxième constitue la cause de l'Incarnation, car Marie est l'avocate de l'ordre (« tressinguliere advocate de ceste sainte Chevalerie »<sup>404</sup>) et symbole de l'amour divin. Derrière l'arsenal de personnages sacrés évoqués, nous retrouvons l'ombre de l'auteur : d'une part son effort et sa souffrance, à la fin inutile, pour amener son message, sa « flamme d'amour » autant que Jésus. Nous rappelons, à cet égard, que le voyage du *Songe* est rapproché de l'« Evangile » par les dames, dans le prologue<sup>405</sup>, dur travail pour diffuser la nouvelle. Par ailleurs, la Vierge est l'une des figures les plus chères à Philippe, un dévot fervent du culte marial: elle évoque l'acte de création, le fruit de l'amour spirituel qu'elle tient dans son giron, image sacrale qui est évoquée également pour le devoir de gardien du savoir confié à Ardent Désir dans la rencontre finale :

---

<sup>401</sup> « Et combien que les dictes ystoires et bourdes attraient les lisans a vaillance de chevalerie, toutesfois elles attrayent, qui pis est, a amer par amours, qui mal se puet faire sans grant pechie en attrayant au pechie de luxure, comme il fu largement touchie par le Pauvre Pelerin en son livre ou chappitres de vaillance et d'amer par amours ». *Songe*, cit, chap. 229, III<sup>e</sup> livre. Voir également le *Roman de la Rose*, v. 6880 et suiv. où l'action d' « aimer par amour » est associée à Fortune.

<sup>402</sup> J. Huizinga, *L'automne du Moyen Âge*, chapitre « Le rêve d'héroïsme et d'amour » et aussi « Ordres de chevamerie et vœux », pp. 87-97.

<sup>403</sup> Pour les ordres chevaleresques créés dans le XIV<sup>e</sup> siècle qui soulignent l'écart entre mythe chevaleresque et réalité voir Ph. Contamine, « Guerre et paix à la fin du Moyen Âge », cit.

<sup>404</sup> A. Hamdy, *La substance de la chevalerie de la Passion*, cit., p. 4.

<sup>405</sup> « Et affin, dit Providence Divine a Ardent Desir, que tu ne soies pas seul faisant ta messagerie, et que tu soies mieulx creu des merveilles que tu annuncieras, sicomme il est escript en l'evngile que le testmoignage de deux ou de troys partout si doit valoir, tu auras tousjours en ta compaignie, pour toy reconforter es contraires que tu treuveras, ta propre suer germaine que je te bailleray », Ph. de Mézières, *Songe*, cit., prologue, p. 91.

Ardent Desir, doncques, avecques la mere de l'Aignelet occis, par aucune similitude, nonpas egale, conservoit en son cuer toutes choses qui pouoient touchier au jeune Moyses, affin que, passee la vision, il deust refreschir ou cuer de son maistre les grans merveilles en cestui livre largement et amoureusement proposees (*Songe*, chap. 299, III<sup>e</sup> livre).

Marie la Mère est l'une des images les plus expressives utilisées par les auteurs médiévaux pour suggérer l'importance de leur mission intellectuelle et spirituelle<sup>406</sup>. L'auteur est un ancien chevalier qui vise à théoriser son savoir spirituel et sa pratique par le biais du vrai amour qui lui est inspiré par la Vierge et son fils.

Parallèlement, dans le prologue du *Livre de mariage*, Philippe expose quatre typologies d'amour, d'après leur cause « cogente », qui semblent être le fondement de la communauté chrétienne<sup>407</sup>. À travers l'observation de ces quatre typologies il est possible de tirer une remarque intéressante : l'amour est le fruit qui dérive de la reconnaissance d'un don fait par le Seigneur, par l'épouse ou la famille, par le seigneur. L'amour pour la femme est bien autorisé dans le cadre du sacrement du mariage<sup>408</sup> qui préfigure en quelque sorte l'alliance à Dieu, au dépit de l'« amer par amour ». Il est la réponse naturelle à cette découverte.

Par ailleurs, reconnaître un don gratuit signifie également reconnaître l'intervention de Dieu en tant que bénéfice, à savoir démasquer l'amour qui régit chaque relation fondée sur vérité et récompensée avec un autre don.

<sup>406</sup> La Vierge est figure de la création : dans ce sens l'œuvre de Philippe peut être lue comme un fils (le « petit livre » auquel il fait plusieurs fois référence). Pour la représentation de l'auteur par rapport à son œuvre voir J. Cerquiglini-Toulet, « L'amour des livres au XIV<sup>e</sup> siècle » dans *Mélanges de philologie et de littérature médiévales offerts à Michel Burger*, réunis par J. Cerquiglini-Toulet et O. Collet, Genève, Droz, 2004, pp. 333-340.

<sup>407</sup> « Mais comment Jesu Crist nous a amé et jusques a la mort en cestui livre il est assés declairié, iiii causes assés cogentes se treuvent entre les autres qui nous doivent movoir a amer l'un l'autre. La premiere est commune et les autres sont particulieres. La premiere cause, et generale, si est pour ce que nous sommes tous Crestiens et freres en Jhesu Crist, lavé et rengeneré en un baptesme, confirmé en une foy et a un Dieu (...) la seconde cause, particuliere et naturele, si est que combien que nous doions amer tous les Crestiens et estendre nostre amour jusques a nos anemis par le commendement de Dieu, toutefois, singulierement et naturelement, chascun doit amer après Dieu son espouse qui l'a, son père et sa mere desquelz il a receu le corps, et par consequent il doit amer ses parens et affins. La tierce cause particuliere si est que chascun est tenu d'amer, et en grant reverence, son seigneur spirituel et temporel pour ce qu'ils ont le gouvernement de la chose publique et du corps et de l'ame par la dispensation ou permission divine. Mais la quarte cause d'amour particuliere si est multiplication de bienfais receus, car qui plus receut des biens d'autrui plus se doit recognoistre estre obligé d'amour a lui », Ph. de Mézières, *Livre de mariage*, cit., p. 43 ; de la même manière voir p. 99 où l'auteur explique, à travers la parabole de Jésus (Matt. 22 : 36-38, Marc 12 : 28-30, Luc 10 : 26-28) l'importance d'aimer son « proisme ».

<sup>408</sup> Voir à ce propos l'article très intéressant de A. Loba : « Contempler le miroir de la Passion : Philippe de Mézières et les mystiques », dans *Philippe de Mézières and his Age*, cit., pp. 255-269. Cf. également le retour aux origines pour le mariage, en tant que mariage d'amour, A. Loba, « Exemple au service de la spiritualité conjugale : les couples royaux dans le *Livre de la vertu du sacrement de mariage* de Philippe de Mézières », *Studia romanica posnaniensia*, XXXV, 2008, pp. 83-92.

D'après l'auteur, la reconnaissance est double : il a reçu la sagesse, le savoir spirituel par Dieu, dont il a donné des preuves dans la *Chevalerie*, la *Presentatio* et d'autres œuvres spirituelles. C'est ainsi qu'il a cultivé son amour de sagesse mystique<sup>409</sup>, propre à la condition chevaleresque et lié toujours à l'action. En outre, il a également reçu la science, le savoir tiré des livres qui nourrit un amour toujours croissant pour la connaissance ; celui qui distingue la condition du clerc qui aime son trésor, le profit tiré des volumes des auteurs. L'amour pour le souverain, ainsi que pour le bon pape<sup>410</sup>, est également naturel : il reconnaît le bon gouvernement et le juste magistrat de l'Église. De la même manière, l'auteur reconnaît dans le prologue du *Songe* le don de l'entendement (dont ses œuvres font épreuve) et développe donc l'idée de l'amour pour son souverain et pour ce qu'il représente.<sup>411</sup> Amour qui se concrétise dans la confection de cette œuvre désignée parfois avec un ton clairement affectif, où la matière est « amoureusement présentée » au lecteur et conçue dans ce sens en tant que « contredon »<sup>412</sup>. À ce propos, dans le chap. 223 du III<sup>e</sup> livre la Reine fait un portrait esquissé d'Ardent Désir comme « varlet de chambre » du souverain. Ce dernier, fort de sa connaissance et de son amour pour les livres, est censé alimenter le désir de savoir du jeune Charles VI par le moyen de la dévotion amoureuse qui lui est consacrée<sup>413</sup> :

« beau filz, que tu ayes avecques toy nostre loyalle guide Ardent Desir, lequel tu doys ordonner premier varlet de ta chambre, qui a ton couchier et a ton liever doucement boutera le feu d'amour, d'ardeur et de desirier en ton cuer de cognoistre et bien mectre a œuvre nostre sainte arquemie et mes divins enseignements » (*Songe*, chap. 223, III<sup>e</sup> livre).

<sup>409</sup> Dans le prologue du *Livre de mariage*, la reconnaissance de l'amour du médecin (figure de Reine Vérité et par ailleurs de l'auteur), malgré sa médecine amère, amène le malade à la guérison complète et au bonheur, Philippe de Mézières, *Livre de mariage*, cit., p. 49. Nous retrouvons cette réflexion prolongée sur l'amour qui dérive du commandement « aime ton prochain comme toi-même » dans la *summa* pénitentielle appelée *Somme le Roi*, par Frère Laurent, publiée par E. Brayer et A. F. Leurquin-Labie, Paris, SATF, chap. 54. Cette œuvre devait certainement être connue par Philippe de Mézières, en raison de sa large diffusion et de nombreuses images reprises par notre auteur dans les parties didactiques.

<sup>410</sup> Appelé « Debonnaire » dans une acception affective.

<sup>411</sup> Par ailleurs, la parabole des talents est reprise par Matthieu, qui dans l'exposition du chariot allégorique (chap. 212, III<sup>e</sup> livre) est défini l'évangéliste de l'amour et de la miséricorde.

<sup>412</sup> De la même manière, Evrart de Conty, dans son prologue des *Echecs moralisés*, montre comment l'ordonnement du texte en tant qu'échiquier est un moyen pour présenter au lecteur sa « matière amoureuse », cit., p. 24. Nous renvoyons au chapitre sur le prologue pour l'amour voué au souverain.

<sup>413</sup> L'union de l'amour pour la connaissance et de l'amour en tant que miséricorde chrétienne se révèle dans l'étude de l'échiquier : le *studium* est la passion, dans ce cas positive.

Toujours dans le III<sup>e</sup> livre le roi transfiguré en Moïse reconnaît devant Amoureuse les dons reçus, de même que ses manques, et montre de cette manière qu'il assume la posture amoureuse de l'auteur dans l'*incipit*, voire qu'il est prêt à transmettre son amour « à ses subgiez » et « a son presme amour et dilection » (chap. 186, III<sup>e</sup> livre). Le roi divinisé reconnaît les tables du cœur en tant que don, les accepte et devient alors un modèle de vertu, comme don à son peuple. Par conséquent, en dehors du plan allégorique, Charles VI reçoit le livre tout en reconnaissant en lui l'amour de son auteur et de son peuple, il accepte de se charger d'une mission : la mission d'incarner la vérité.

### 10.1. Amour, douleur et vérité : triade de l'authenticité

Il reste donc à préciser quel est le lien sémantique et narratif entre cet amour duplice et la notion de Vérité, ainsi que sa concrétisation matérielle dans le récit. Le juste mélange entre amour, soif de connaissance, donc science, amour de la spéculation<sup>414</sup> et esprit de miséricorde – l'amour de Dieu, du prochain, des autres, amour qui caractérise celui qui aime. Le premier type se trouve en quelque sorte subordonné ou compris dans le deuxième, car l'amour pour le savoir, divisé en arts du *trivium* et *quadrivium*, comme reflet de l'ordonnement de Dieu au monde (d'après la métaphore du monde comme un livre à déchiffrer<sup>415</sup>) se reconnaît dans son

---

<sup>414</sup> Pour l'amour de vérité qui conduit à la vertu voir Dante, *Convivio*, cit., III, 3-11. « *Li uomini hanno loro proprio amore a le perfette e oneste cose (...) e per la quinta e ultima natura, cioè vera umana, o meglio dicendo, angelica, cioè razionale, ha l'uomo amore a la veritade e a la virtude; e da questo amore nasce la vera e perfetta amistade* » chap. III, « *per amore intendo lo studio lo quale io mettea par acquistare l'amore di questa donna* » chap. XII, il parle ici de Philosophie. Il est intéressant de voir également Jacques Legrand, *Archilogie Sophie*, p. 30 « comment l'amour de sapience fait venir a honneur », où l'auteur insiste sur le fait de « sapience aimer » ou encore voir le prologue à la p. 26 pour le « aimer le savoir ». Bien que Jacques Legrand (1360-1415/1418) soit un auteur très savant postérieur à Philippe de Mézières, nous avons retenu sa pensée formulée dans l'*Archilogie Sophie*, œuvre didactique, sorte d'encyclopédie qui s'occupe, entre autres, de rhétoriques et mythologie, en réunissant plusieurs d'extraits de poètes et de philosophes latins. Dans cette dernière, l'auteur pose une attention particulière à la question de la vérité du langage et donc du comportement par rapport au sentiment d'amour ou bienveillance éprouvée vers qui reçoit la parole ou l'écrit. L'ordonnance du savoir et de la parole suit en quelques sorte l'amour ou le désamour ressenti. Par exemple, les différents personnages bibliques et mythologiques sont analysés d'après le binôme vérité / mensonge et le rapport conséquent avec le sentiment d'amour. Nous avons cru ainsi pouvoir rattacher cette idée centrale à certains personnages et discours mis en scène dans le *Songe*. Cf. Jacques Legrand, *Archilogie Sophie, Livre de Bonnes meurs*, éd. E. Beltran, Paris, Champion, 1986.

<sup>415</sup> Pour le concept d'*ordo* dans le corps de l'homme en rapport à l'*ordo* du monde, et donc à Dieu, voir B. Ribémont, « Un corps humain animé ; un corps humain irrigué, l'encyclopédisme et la théorie du

correspondance en tant que microcosme (dont l'homme et tout ce qui le concerne) et macrocosme, sphère de l'amour divin, de Dieu et de l'homme pour Dieu.

Celui qui aime, qui participe de cette condition, d'après la conception doncontredon, dispose donc d'un système de pensée bien réglé, correct. Le fait de dire vérité dévient une conséquence naturelle lorsque l'on en tire un modèle moral de ses études, en faisant éprouve d'une perception bien ordonnée de la réalité, car l'amour spirituel est l'amour du bien, et donc de la vertu. Par ailleurs, aimer selon ces acceptions équivaut à poursuivre la vérité. Le « penser de bien dire et puis de beau dire » signifie rejoindre la vérité selon le propos de l'orateur et souligne le lien profond, dans la pensée de Jacques Legrand, entre « begnivolence et amour »<sup>416</sup> et logique et rhétorique qui enseignent à parler vraiment et plaisamment. Le bien dire est ainsi le fait de penser correctement ; il rassemble les gens et suscite le sentiment d'amour, tandis que le fait d'aimer favorise la quête de la vérité, car ceux qui aiment véritablement ne peuvent concevoir que de dire vérité. Tout mensonge est un signe de désamour. Dans ce sens, le souverain qui aime son peuple et qui dit vérité, qui reste ferme dans son propos « comme mars en Quaresme »<sup>417</sup>, favorise l'amour naturel de ses sujets.

Il s'agit d'un cercle qui s'alimente d'après lequel celui qui aime ne peut pas mentir. De la même manière, aimer véritablement implique également la souffrance, la douleur : en effet, éprouver ce type d'amour, que l'auteur appelle parfois « grant amour », a comme conséquence la perception du manque des autres, leur désamour,

---

corps », dans *Le corps et ses énigmes au Moyen Âge*, sous la direction de B. Ribémont, Orléans, Paradigme, 1992, pp. 185-206.

<sup>416</sup> « Car la douleur du beau parler fist les gens assembler et vivre ensemble, les quelz par devant estoient separéz et vivoient sanz communauté et pollicie, mais rethorique les assembla par begnivolende et par amour, qui sourt et vient de beau parler », « penser de bien dire et puis de beau dire », J. Legrand, *Archiloge Sophie*, cit., p. 85. Nous essayons de simplifier, peut être un peu trop ici, une question en réalité plus complexe. Ainsi que nous l'avons anticipé dans le chapitre sur Reine Vérité, d'après la pensée de Philippe trois ordres de vérités sont pris en compte: la vérité « dans la bouche du marchand », donc la vérité rhétorique, la vérité morale (ce qui est juste) et la vérité de Dieu, les trois clairement interdépendants. L'amour lié à la vérité n'est pas seulement l'amour pour Dieu ou pour la vertu, mais également l'amour qui ressort de la parole prononcée, de la tentative de se rapprocher le plus possible du sentiment éprouvé face à la réalité. Bien que dans les parenthèses polémiques l'auteur souligne la présence de plusieurs vérités apparentes (par le biais d'une réalité vue selon des points de vue différents), enfin Philippe a toujours à l'esprit la vérité suprême qui est unique et invariable, point de référence pour tout discours. À ce propos, devant la Reine, le personnage est représenté non seulement par son comportement mais surtout par la prise de parole qui en dérive, ce qui le connote plus au fond.

<sup>417</sup> « Et tout ainsi de la bouche du roy les paroles se doyvent moustrer veritables et proffitables » (chap. 269, III<sup>e</sup> livre.). Le roi est garant de vérité, ce qui montre son amour pour le peuple et également le provoque.



leur permanence dans l'erreur, conscient ou non, ce qui favorise la « compassion d'autrui mal »<sup>418</sup>. L'amour ne peut être vécu que dans la relation soi-autre : ce sentiment a toujours comme objet une condition, un statut, une manière d'être (félicité, vérité, vertu et donc Dieu). Il se greffe sur une réalité, sur un ensemble de rapports que l'on ne peut pas ignorer mais que l'on doit pour autant essayer de régler. En ayant reconnu sa valeur en tant que don plein d'amour, l'auteur déclare dans le prologue qu'il se propose de le diffuser, de porter ses bénéfiques aux autres. Dans ce sens, le roi peut devenir l'instrument de l'amour qui rejoint le plus grand nombre de personnes<sup>419</sup> :

ledit Pauvre Pelerin (...) pour une dame qu'il avoit prinse et espousee, Solitude appelle, de laquelle par la bonte de Dieu il apprenoit a forger et multiplier petit a petit son besant ; et ainsi occupe et absent du Blanc Faucon, ne le pourroit prester a usure : si se appensa meu d'ardant amour que ce qu'il ne pourroit faire par lui mesmes en personne qu'il le feroit par autrui, c'est assavoir par son grant seigneur et amy le Gracieux Forestier, singulier commensal et faulconner du Blanc Faucon au bec et piez dorez (*Songe*, prologue, p. 86).

Lorsque Philippe utilise le lexème « amour », c'est bien à cette conception du sentiment qu'il fait référence. Lors qu'il s'agit de l'amour sensuel, charnel, il déploie un autre champ lexical qui trouve son comble dans le discours de Luxure : « passion », « plaisir », « talent », « appétit, délit » et, parfois, « art, volupté »<sup>420</sup>. L'objet de cette typologie de l'amour, favorisée par le franc arbitre, est corrompu, tandis que le désir ou la volonté qui le caractérise devient « léger »<sup>421</sup> ; il s'agit d'une sorte de « *voluntas*

<sup>418</sup> « La seconde chose qui doit home treire a misericorde et a compassion d'autrui mal est grace, car tuit sommes membre d'un cors, c'est de Sainte Yglise, par sa grace, et li uns membres a naturelement de l'autre compassion », *Somme le roi*, chapitre 57, par. 40, p. 300.

<sup>419</sup> « Les tierces personnes de ceste morale trinite, esquelles sont entenduz et roys et princes, barons et chevaliers et escuiers, prises pour la personne du Saint Esperit, en effect doivent estre converties en amour enflamant et ardant envers l'eglise et le peuple », Ph. de Mézières, *Songe*, cit., II livre, chap. 110. Dans le prologue du *Songe du Vergier*, l'auteur, en soulignant l'importance de la valeur de charité et de l'amour pour les autres, déclare : « et a ceste tranquillité et paix acquerir/ doti chascun traveillier et maitre paine, tant pour cause de charité comme pour la fraternité humaine, laquelle est entre nous ; et ad ce nous admoneste assez Platon, qui dist que nous ne sommes pas seulement nés pour nous, mez pour noz amis, et pour tout le pais », *Songe du Vergier*, cit. p. 5.

<sup>420</sup> « A leur appetit et propre opinion », chap. 33, I<sup>e</sup> livre; idée d'amour corrompu liée au concept de mélange, impurété « appetit, mesler, mistion, malice », I livre, chap. 42 ; tout le chapitre contenant la confession de Luxure, I livre, par. 46, le discours d'Avarice également, I livre, chap. 51, p. 334 ; ou encore pour indiquer les faiblesses du roi, chap. 252, III<sup>e</sup> livre. Dans le *Livre du mariage*, ce type d'amour est toujours défini comme « passion » cf. p. 219. Nous rappelons à ce propos que la chevalerie séculière, à cause de son fol amour, était appelée avec un jeu de mots par saint Bernard « malice » au lieu de « milice ».

<sup>421</sup> Reine Vérité parle de volonté ou désir léger lorsqu'il s'agit d'illustrer l'erreur surtout des princes et chevaliers, à savoir la soif de pouvoir « ce n'est pas trop grant merveille parlant mondainement se les princes seculiers et vaillans chevaliers aiment honneur et legierement desirent d'acroistre seigneurie », chap. 79, I<sup>e</sup> livre.

*secundum quid* » bien différente de la « *voluntas absoluta* » qui ne peut jamais vouloir le mal<sup>422</sup>. Le faux amour lié au mensonge trouve son exemple probant dans les Juifs : leur position aveugle devant la vérité et leur superficialité orgueilleuse les connotent indirectement par « desprisier tout manière de gent »<sup>423</sup>.

Ce lien essentiel entre l'amour, la douleur et la vérité marque par exemple l'épître que Pétrarque envoie à Philippe de Mézières, contenue dans le recueil *Seniles*<sup>424</sup>. Le sentiment d'affection et de chagrin pour la mort de l'ami Giacomo Rossi, incarnation de vertus chevaleresques et civiles, favorise tout naturellement, d'après l'écrivain italien, une éloquence parfaite de l'auteur picard. Pétrarque loue la « *probatissima fides* » enfermée dans les mots choisis par Philippe. Le fait d'être un orateur éloquent digne de foi est ainsi lié directement à l'amour éprouvé et la « *dulcis pietas* » de cet homme disparu, qui représente le bien et la vertu suprême dont sa vie a été un *exemplum*.

À ce propos, nous pouvons reconnaître certains personnages dans la suite des rencontres qui se distinguent par le fait de manifester un état de souffrance, exprimé par la typologie d'amour, et de partager le même paradigme rhétorique et discursif qui en dérive. Ce sont des personnages caractérisés par un fort désir, par un manque, par l'attente qui cause de la peine.

En raison de leur position face à Reine Vérité, il est possible d'entrevoir l'affirmation d'une casuistique de la parole fiable ou suspecte qui se dessine au long du récit. Le tout premier est le pèlerin Ardent Désir : la fiabilité de son propos et de sa souffrance est donnée par un geste corporel spontané, c'est-à-dire les larmes de dévotion qui l'accompagnent souvent :

<sup>422</sup> Voir dans le *Paradis* de Dante, cette distinction scholastique reprise par Saint Thomas d'Aquin, qui est toujours sous-jacente, chant IV, v. 100. Cf. également le passage du *Roman de la Rose* dédié à la théorisation d'amour, du désir ardent et de son objet, avec le jeu insistant sur la syllabe -art-, v. 2341 et suiv., p. 171.

<sup>423</sup> Ph. de Mézières, *Songe*, cit., chap. 103, II<sup>e</sup> livre, « desprisier » signifie dans le langage amoureux aussi « repousser, refuser ».

<sup>424</sup> Cf. Pétrarque, *Seniles*, cit., Epistola 2, livre XIII, « *Ad Philippum de Maseriis militem regium et Cypri cancellarium, super comunis amici morte similiter consolatio et lamentum* ». III vol., pp. 1630-1641. L'épître a été écrite en 1369. Giacomo Rossi appartenait à une famille noble de Parme et il fut collègue du chancelier à Chypre. L'auteur italien définit Philippe en ces termes: « *inexhausto summi amoris fonte perfusus, totus est caritas* », p. 1638. La bibliothèque de Pétrarque, déjà humaniste pour certains côtés, se rapproche de la bibliothèque de Philippe pour tout ce qui est de la littérature spirituelle et de l'exégèse en latin (nous rappelons le manuscrit de Platon en grec et aussi en latin, les Docteurs et les Pères de l'Église, Flavius Josèphe, Fulgence, Prudence, Boèce, Aristote), cf. Pellegrin, *Les manuscrits de Pétrarque*, p. 495 et suiv.

« quant il me souvient, dist Ardent Desir a la royne, non pas sans laermes (...) quant il me souvient en laermoyant (...) je puis dire et non sans laermes » (*Songe*, chap. 81, I<sup>e</sup> livre).

L'amour d'Ardent Désir est pour le roi et pour la Passion de Jésus. Il prend comme emblème la croix (dont le Tau est le signe) : nous voyons être contenu dans la parole même *c-roi-x* le nom de l'autre objet d'amour, le souverain. Dans la préface du manuscrit BnF fr. 22542 le copiste glose ce nom en valorisant le sentiment qui y est contenu : « Ardent Desir, c'est de charité, singuliere amour a Dieu et a son presme, comme a soy mesme et acompaignié encores de Bon Conseil »<sup>425</sup>.

Cela s'ajoute à ses rares prises de parole qui sont mesurées, humbles, bien contrôlées et toujours attentives à la clarté du propos. Pour cela, il peut être rapproché d'une galerie de personnages qui partagent son statut moral et son attitude discursive : l'ermite, les six cardinaux à Gênes (qui valent comme une unité<sup>426</sup>), la vieille de Chypre, le pauvre avocat des laboureurs. L'amour spéculatif et l'amour spirituel les amènent devant la Reine, sans crainte, pour demander son aide : leur élan verbal se reflète dans les miroirs de Vérité, attachées à son habit<sup>427</sup>. Puisque parler devant Vérité signifie parler devant Dieu, leur discours est organisé de manière récurrente et cohérente : une déclaration du propos et de leur position, l'exposition des arguments avec leur explication qui présuppose souvent une confession, et enfin la remise du jugement à la reine. Leur rhétorique pathétique ne brouille pas l'intention profonde de la prise de parole, mais, au contraire, la met en évidence<sup>428</sup>. Elle est caractérisée par des longues *captationes*, des jeux de rimes et les phrases lapidaires qui alternent avec des périodes très denses, les *laudationes temporis acti*, l'ostentation du savoir et la renonciation à leur autorité qui est mise de côté.

L'ermite jouit par exemple d'une position qui connote son pouvoir (« venerable, il semblait avoir été un seigneur d'un grand empire ») et d'un *habitus* qui suggère son ancien statut savant. Il s'engage dans un discours de compassion (en

<sup>425</sup> Ph. Contamine, « Un préambule explicatif », cit., p. 1923.

<sup>426</sup> Du même nombre que le cortège.

<sup>427</sup> Les petits miroirs attachés à la robe de Reine Vérité montrent toujours l'essence de celui qui se présente devant elle. Pour cela, le discours prononcé a toujours une valeur pénitentielle, car le locuteur peut se connaître plus profondément dans la réflexion. Voir à ce propos le chapitre sur la pénitence.

<sup>428</sup> La rhétorique pathétique est caractérisée parfois par l'*amplificatio*, et donc par la longueur du discours, autant que pour le discours didactique. Cependant, la prolixité est justifiée par l'auteur en tant que trait distinctif de la parole véritable, voir à ce propos Ph. De Mézières, *Epistre lamentable*, cit., pp. 218-219.

partageant donc le sentiment du pèlerin) et d'approbation. Il fait montre d'une connaissance approfondie du passé, des sources philosophiques et bibliques qu'il utilise pour sa propre confession, mais également du futur, en assumant parfois un ton prophétique. Il allègue d'ailleurs une longue glose pour ne pas sembler obscur. Enfin, il souligne sa grande douleur avec des formules typiques des sermons<sup>429</sup> causée par l'écart entre son amour spirituel renouvelé et les erreurs d'autrui, en particulier la *superbia* de certains seigneurs.

Similairement, les six cardinaux, dont l'*habitus* suggère encore une fois la souffrance profonde qui les accable<sup>430</sup>, sont doués d'une science solide, car leur porte-voix est un « maistre en theologie ». Ils se livrent eux-aussi à une oraison pénitentielle et l'admission de leurs fautes provoque tout de même une dénonciation violente du pape dit le « Terrible », Urbain, en utilisant des effets homophoniques bien joués<sup>431</sup>. Vérité leur donne ensuite une épithète : « authentiques ». Il peut se remarquer comment la position pathétique devant la Reine est toujours efficace. Elle est synonyme de bonne foi. Encore une fois, l'habit, la posture, certaines argumentations typiques du clerc<sup>432</sup> et la douleur extrême ressentie véritablement (qui ne peut être celée en aucune manière, faute de quoi elle risque d'être feinte)<sup>433</sup>, *ethos* et *pathos*, sont indices infaillibles de vérité. Ainsi, ces personnages se soumettent au jugement inéluctable de la reine, car ils constituent en quelque sorte la mise en récit de son essence. De son côté, Reine Vérité ne peut que se taire devant ces « cas », confirmer ou répondre en s'adressant à autrui<sup>434</sup>.

<sup>429</sup> « Je ne puis celer ma grant douleur et le vostre aussi » « Or est ainsi pour refroischir ma douleur », *Songe*, cit., chap. 2, I<sup>e</sup> livre. Nous songeons ici à la rhétorique des sermons utilisée par les auteurs de l'époque, qui caractérise également les prises de parole des dames ; pour l'importance de la rhétorique à l'époque du Schisme en particulier chez Pierre d'Ailly, cf. B. Guenée, *Entre l'Église et l'État*, cit., p. 143 et suiv.

<sup>430</sup> « Maigres, tristez et mal vestuz », *Songe*, chap. 36, I<sup>e</sup> livre.

<sup>431</sup> Pour l'utilisation des rimes dans certains discours mis en scène dans le *Songe* il est utile de lire G. Di Stefano, « Nota sul *Songe du vieil pèlerin* », *Le Moyen Français*, 11, 1982, pp. 129-132.

<sup>432</sup> Comme par exemple l'enchaînement d'autorités bibliques et patristiques, ou autorités d'expérience (« et si dient cil qui... »), et encore l'utilisation des verbes d'argumentations, voir C. Silvi, *Dire la vérité*, p. 34 et suiv.

<sup>433</sup> Ainsi que le pèlerin déclare enfin à Providence Divine : « il se dit en proverbe que extreme douleur et lyesse ne se peuvent celer, comme il apparu bien par Marie Magdalene, en querant et trouvant Jesuscrist », *Songe*, cit., livre III, chap. 317, p. 503.

<sup>434</sup> Dans le cas des cardinaux, la Reine répond directement au pape, ainsi que pour les Génois. Le fait de ne pas répliquer au locuteur qui vient de parler montre la correction de sa position à laquelle il ne faut rien ajouter.

A cette casuistique<sup>435</sup> il faut ajouter la figure de la vieille de Chypre, rencontrée à Gênes, qui représente le royaume de Chypre en décadence : elle aussi, douée d'un vieux manteau ruiné et d'un « rolle », dans une position de grand honneur et de sagesse<sup>436</sup>, consacre sa prise de parole à une brève confession accompagnée par une dénonciation amère des fautes des Gênois, peuple défini à plusieurs reprises par l'adjectif « pervers »<sup>437</sup>. La prise de parole ne manque de faire allusion au sentiment de douleur :

« Dame royne, ceste generacion perverse, dist la vieille, contre Dieu et le deable par force tient Famagouste, qui est de vostre Père pour noz pechiez une vierge trenchant de tout nostre royaume. Et pour refreschir la douleur et pitie de la Crestiente d'orient, il vous souvient bine, madame, comment ou premier temps du Vieil Pelerin en la cite de Famagouste il avoit bien lx ou quatre vings vaisseaus de mer ou cent » (*Songe*, chap. 39, I<sup>e</sup> livre).

À travers un registre expressif connoté par des questions rhétoriques, par des réticences calculées qui dévoilent en réalité beaucoup plus de ce qu'elles omettent, trait caractéristique d'un langage mesuré et précis, par l'accumulation des lexèmes apocalyptiques et les allitérations qui permettent de supposer un certain sémantisme<sup>438</sup>.

Dans tous ces cas, la plainte, ou complainte, module discursif privilégié par Reine Vérité, avec le sermon, se révèle « parole syncopée, à l'opposé de la parole logique et trompeuse, proche du cri et du soupir »<sup>439</sup>.

Enfin, au début du deuxième livre, la rencontre avec l'avocat des marchands et laboureurs répond au même schéma de lecture : il est pauvre dans ses habits, mais assume pour l'occasion une position cléricale.<sup>440</sup> Là aussi, la confession associée à la

<sup>435</sup> À ce propos, Orgueil, à Avignon, fait une liste de personnages qui dans leur vie empêcherent sa diffusion en tant que figures d'amour et d'humilité: Isaac, Moïse, le pape Célestin, le docteur Grégoire, Saint Loys, entre autres, *Songe*, chap. 50, I<sup>e</sup> livre.

<sup>436</sup> Elle a bénéficié de la même description que Misericorde : vêtement abimé et cheveux épars, cf. M. Fumagalli, *L'allegorie delle quattro figlie di Dio*, cit., p. 46.

<sup>437</sup> Les Génois étaient les alliés de l'Ordre de Saint Jean à Jérusalem ; ils étaient hostiles aux Templiers. Le conflit qui opposait les Génois aux Templiers était économique et caractérise surtout la fin de l'histoire des Templiers (le début du XIV<sup>e</sup> siècle). Les Templiers ne supportaient non plus les Juifs et les Lombards. Ils étaient des banquiers.

<sup>438</sup> Pour l'énumération de lieux et l'allitération de la voyelle I « nostre roy de lacrimable et victorieuse memoyre, droissa la banniere de l'Aignelet Occis par grant vertu et grace de vostre Pere en la grant cite de Triple en Surie, en Alixandre, mere d'Egypte, en Satahlie la vieille, en Turquie, et en la grant cite de Leas en Armenie », pour les questions rhétoriques : « que diray je plus dame royne, en renouvelant ma doloieuse vie ? », *Songe*, cit., chap. 39.

<sup>439</sup> J. Cerquiglini-Toulet, « Syntaxe et syncope: langage du corps et écriture chez Guillaume de Machaut », *Langue française*, 40, 1978, pp. 60-74, p. 67.

<sup>440</sup> « Ung pauvre homme en habit, eloquant entre cent », *Songe*, cit., chap. 87, II<sup>e</sup> livre.

*laudatio temporis acti*, mue en dénonciation et auto-condamnation : par le moyen des proverbes et réticences bien calibrés, l'avocat, en tant que porte-voix des catégories sociales subalternes, déclare leur propre culpabilité dans un événement qui a profondément frappé l'auteur ainsi que tout l'entourage royal, les Jacqueries. La contrition et la douleur conséquente le conduisent à un amour véritable et donc à « bien dire pour bien penser ».

Par ailleurs, cette problématique du sentiment amoureux entendu en ces termes ne se reconnaît pas seulement lors des rencontres et prises de parole, mais s'incarne au début du voyage dans le personnage de Doulce Amour. Il constituera ultérieurement un trait innovateur par rapport à la parabole des *Quatre filles de Dieu*.

### 10.2. *Doulce Amour : déclencheur du voyage et motivation du pèlerin*

L'amour promu dans la quête en tant que fondement d'un projet de rénovation concentré sur le souverain est donc un sentiment de solidarité, de compréhension, de fusion en un seul idéal divin qui devient idéal de paix et de culture. Cette dernière doit être entendue comme attention aux coutumes, aux règles bien établies (par rapport à nature)<sup>441</sup>. La mise en récit de ce sentiment se retrouve dans la posture du pèlerin, dans certaines rencontres effectuées, dans la rencontre finale – but du voyage – et dans la figure emblématique de Doulce Amour et Amoureuse, en particulier au début de la quête. En même temps, si cet amour se concrétise en plusieurs personnages, gestes ou emblèmes de la trame narrative, d'autre part c'est sa mise en pratique dans le scénario réel qui est illustré en filigrane dans l'échiquier du III livre par le biais du discours didactique. C'est là que ressort un modèle de comportement amoureux qui éclaire son rapport avec la valeur de vérité. Cependant, nous voudrions nous interroger, en

---

<sup>441</sup> Pour l'amour en tant que quête de Vérité, et donc de Dieu, par le moyen de l'intellect, voir *Mystique, la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*, éd. par A. Dierkens et B. Beyen de Ryke, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2005 ; voir surtout l'importance de l'œuvre de S. Bernard, *De consideration* : la considération est du côté de la recherche (nous rappelons qu'à plusieurs reprises le songe est ainsi défini dans le prologue), tandis que la contemplation finale est l'obtention des certitudes. La première est une pensée (*cogitatio*) tendue vers la recherche (*De consideration*, II, 2,5) cité à la p. 99. Plus précisément, la considération peut utiliser trois voies : l'opinion, qui est incertaine, s'appuie sur des vraisemblances et ne fournit que des hypothèses, la foi, qui s'appuie sur la Révélation mais qui peut être peu claire car couverte ; et enfin l'intellection qui fournit une connaissance claire si conjuguée à la foi. L'intellect prend pour objet sa capacité réflexive même, et peut ainsi amener à la contemplation. Nous voyons les nombreux points de contacts avec la recherche d'Ardent Désir et son étape finale.

premier lieu, sur les motivations de l'importance du statut de Douce Amour au seuil du voyage, et sur sa fonction narrative.

Dans le premier livre, Ardent Désir, sa sœur et les dames Amoureuse, Paix et Bonne Adventure se présentent auprès de Vérité pour la convaincre partir avec eux au monde entier. Dans le motif original, lors de la dispute parmi les sœurs à l'égard de la rédemption de l'homme, lorsqu'il s'agit de choisir entre le parti de la condamnation sans réserve (Justice) et le parti du pardon (Charité), Dieu préfère la venue du Christ sur terre parmi les hommes afin de sauver l'humanité. Dans notre texte, Douce Amour, à la place du Seigneur, décide de manière indiscutable le retour sur terre des quatre sœurs guidées cette fois par le pèlerin. Nous comprenons alors l'usage du mot « evangile ». Il entend définir cette légation et la position christique d'Ardent Désir en tant que « serf ». Il s'agit d'une sorte de sacrifice, d'une passion ou d'un travail qui vise un bien supérieur. Le patriarche Abraham auquel il est indirectement comparé dans le prologue, dans le III<sup>e</sup> livre (en suggérant *in nuce* d'autres traits caractéristiques), se distingue comme porteur de vertu de miséricorde<sup>442</sup>.

Si nous faisons attention aux occurrences du syntagme « ardent désir » ou « désirer ardemment » dans le texte, nous pouvons aisément remarquer qu'il s'agit toujours d'une expression liée à un scénario de crise, de séparation ou de laceration morale qui comporte une réparation nécessaire : le schisme et le désir d'avoir un seul pape en est l'exemple le plus évident;<sup>443</sup> ou encore la « presence et veue de la face royale » (*Songe*, chap. 18, I<sup>e</sup> livre) comme objet final d'amour. Par ailleurs, le roi Moïse, dans cette quête amoureuse, fait fonction de « pierre d'ayment »<sup>444</sup> exerçant

<sup>442</sup> « Le saint patriarche Abraham, pour la misericorde qui estoit en son cuer, deservy, et par grace, de recevoir a son tabernacle la glorieuse trinitie divine en troys personnes, qui apparoient angelz, ausquelles, parlant en unite, il fist les œuvres de misericorde » (chap. 218, III<sup>e</sup> livre).

<sup>443</sup> L'auteur utilise l'expression « ardant et male volonté » pour les Romains, toujours pour ce qui concerne le Schisme. Ensuite, les cardinaux repentis à cause de leur choix pour le pape affirment : «souverain pasteur en l'eglise de Dieu, avec les faulx Rommains, non pas François, mais Ytalien, ardemment nous desirasmes », chap. 36, I<sup>e</sup> livre.

<sup>444</sup> Douce Amour explique au pèlerin : « Ardent Désir, je te puis dire que tout ainsi, par aucune similitude, que la pierre d'aymant attrait le fer a lui sans moyen ne aucune violence, tout ainsi la benigne et humble volonte du jeune Moyse sans corde ne sans engin, attrait a luy m'embracee dignite », Ph. de Mézières, *Songe*, III livre, chap. 290. Dans le prologue de l'*Epistre au roi Richart*, c'est bien le roi d'Angleterre à être représenté avec cette image reprise aux lapidaires, et également à l'intérieur du traité : « josne roy Richart, non tant seulement a attrait a luy et a son amour ses subgiez et autres gens d'estat, conversans et parlans avec sa royale mageste, mais que plus est, il a attrait a luy ses anemis », p. 85. Ces pierres ayant plusieurs vertus étaient réellement portées par les souverains. Le rapport sera inversé par la suite où elles vont représenter ces derniers par le moyen d'une métonymie. En particulier,

une véritable force d'attraction « sans corde et sans engin », mais par le moyen de l'amour qui naît du cœur<sup>445</sup> en tant qu'organe de la pensée, effort de réflexion. Il accueille le désir déclenché par la force motrice de Douce Amour et l'amène à son comble, enfin à son exhaustion en tant que miroir de vérité et amour, puisque lui aussi se retrouve « de nouvel inspiré et embrasé du feu d'amour » (*Songe*, chap. 292, III<sup>e</sup> livre).

Dans le cadre de ce mouvement dicté par le désir amoureux, Ardent Désir est bien l'incarnation, du côté chevaleresque, « alant la bataille »<sup>446</sup>, d'une tendance à la réunion, à la concorde universelle, à l'accord harmonieux et parfait. Rappelons que, parmi les quatre dames, Amoureuse est la seule que l'on définit comme étant « parfaitement belle » (chap. 4, I<sup>e</sup> livre)<sup>447</sup> donc complète et « qui aloit tousjours devant ». De plus, cette dernière, autant que le pèlerin, manifeste une forte exigence à intervenir lorsqu'elle devrait plutôt refréner sa langue : l'urgence communicative qui les distingue se traduit enfin dans le silence forcé d'Ardent Désir, lequel prend souvent la parole d'après la requête d'Amoureuse<sup>448</sup>.

Cette tendance idéologique qui devient mouvement narratif est contenue au préalable dans les paroles de Douce Amour dans la Haute Montagne. Cette dernière, la première dans une hiérarchie qui englobe également Sapience, Vérité et « remembrance d'un amour fine », démontre d'après l'*incipit* de son oraison le ton pathétique et soutenu qui la connote :

Quant la proposicion fu finee et paciemment escoutee, la tresdebonnayre royne Douce Amour gecta ung grant soupir et dist ansi « La grant douleur du *mistere* de la chose a moy plus amere vous m'avez bien renouvelle, quant il me *souvient* du doublz Aignelet, qui

---

le diamant est la pierre qui conserve l'amour de celui qui l'offre et de celui qui le reçoit (« valeur d'amistie, douce alliance d'amour et paix cordiale »).

<sup>445</sup> Il est l'exemple par excellence de miséricordie, qui conserve dans son nom la parole *cor/cordis* « cœur ». Pour cela, dans le *Pèlerinage de l'âme*, Misericordie est la dame « de grant renome », à cause du contenu étymologique de son nom, cf. Guillaume de Deguilleville, *Pèlerinage de l'âme*, cit., v. 1917.

<sup>446</sup> Amoureuse utilise souvent un lexique militaire pour indiquer les problèmes que le roi doit résoudre tous les jours, *Songe*, chap. 288, III<sup>e</sup> livre.

<sup>447</sup> La perfection de Douce Amour et la tendance du voyage à la perfection, en tant que vérité et amour incarnés dans le roi, est soulignée aussi à la p. 447 « Père Jesuscrist, qu'il fait par le moyen de nos precieuses forges, il ne laisse jamais imparfaites (...) et a certains ouvrages, sicomme il lui plaist, il donne plusgrant et clarte et beaute qu'il ne fait aux autres, sicomme pour estre parfait arquemiste du besant de l'evvangile (...) je m'estoie appensee, dist l'Amoureuse, pour la perfection de nostre œuvre de cestui jeune Moyse », *Songe*, chap. 288, III<sup>e</sup> livre.

<sup>448</sup> « Comment Verite la royne, par la bouche de l'Amoureuse, fait demander a Ardent Desir et a Bonne Esperance sa suer leur oppinion et comment il sentent du sisme de l'eglise », *Songe*, cit., chap. 62, I<sup>e</sup> livre. Par ailleurs Pseudo-Denys l'Aréopagite rappelle que l'ange plus il est élevé dans les cieus, moins il utilise des mots, voir D. James-Raoul, *La parole empeschée*, p. 97.



pour les brebiz offrit sa pel, et de mort les rachata et au tiers jours resuscita, de l'amour duquel je suis toute enflammee et de vraye clarte alumee, *recordant* de la croix son mistere (...) Oyant ceste piteuse tragedie, je ne puis estre sans melencolie, quant il me *souvient* comment jadis je travailloye de ramener les gens en bonne voye (...) et non pourtant il se dit ou proverbe que qui bien aime a tart oublie, et pource je ne laisse mie que je ne desire le bien de chacun, car je suis cree pour le bien de commun. Je suis appelee Douce Amour. Je suis toute enflammee de douceur. Je suis moyenne entre Dieu et homme. Je feiz repaier le mors de la pomme. Par moy le larron en la croix fu sauve. Et a ceulx qui pendirent le soleil en la coirx il leur fu pardone. Par moy fu le monde de nouvel cree et l'omme forgie a l'ymage de Dieu (...) et combien que de grant temps ilz m'ayant abandonne et sont tresgrans pecheurs et deca la mer et dela la mer, toutesfoiz de ma noble nature, je ne les puis non aymer (*Songe*, chap. 6, I<sup>e</sup> livre)

Les terminaisons rimiques, les inversions entre objet et verbe, le lexique de la Passion soulignent sa profonde douleur et surtout le lien sémantique entre « mistere » et « recordance ». L'amour dont elle se fait une incarnation est un mystère, autrement dit un rite secret, cérémonie de la souffrance et du triomphe de Jésus, sa perpétuation dans la mémoire : il est la révélation inaccessible à la raison qui donne toutefois la motivation profonde au cortège pour effectuer ce voyage, une sorte de « service divin »<sup>449</sup>. Elle en imprime aussi la direction en suivant le « doulx vent d'orient » dans son sens figuré<sup>450</sup>.

À ce propos, Ardent Désir rappelle au début du II<sup>e</sup> livre par le moyen d'une référence rapide à l'Apocalypse de Jean l'effort du Jésus Christ, à travers la prière de Douce Amour pour « hurter l'uys des freres chrétiens », en instituant clairement une similitude avec la mission dans laquelle le cortège s'est engagé<sup>451</sup>.

Ainsi, les personnages rencontrés dans un état 'passionnel' ont également une fonction mémorielle par rapport à la mission du pèlerin : autant que dans les textes hagiographiques, le souffrant ardent d'amour pour Dieu est à la fois un témoignage de la foi et de l'amour infini adressé à Dieu, lequel, en retour, devient force et courage.

<sup>449</sup> Parallèlement, dans la *Chevalerie de la Passion*, l'auteur affirme que parmi les trois choses nécessaires à l'homme il y a aussi le fait d' « exprimer a Dieu le desir de rafreschir par grant compassion et pensee devote la Passion du benoit Filz de Dieu, Jhesu Crist, et la tresgrant flambe d'amour que monstra a l'umaine lignie », cf. A. Hamdy, *Substance de l'ordre de la Passion*, p. 103.

<sup>450</sup> Le « doulx vent d'orient » est utilisé de manière métaphorique: la bonne direction spirituelle se concretise en vérité dans l'arrivée à Paris. La similitude religieuse continue dans ce sens : « Tant chemineremnt et volerent les dames, Ardent Desir moustrant la voye, que avec un doulx vent d'orient, rempli d'odeur aromatique, et un doulz son melodieux que faisoient les heles des roynes et chambrieres, tout ainsi, par aucune similitude qu'il advint ou mont de Sion le doulx Esperit descendy sus les appostres, les dictes roynes se trouverent en l'air sur la cite de Paris », *Songe*, cit., chap. 292, III<sup>e</sup> livre.

<sup>451</sup> « Vostre Pere Hiesucrist, a la priere de Douce Amour voustre tresamee suer, par son doulz Saint Esperit tant de foiz a hurte et hurte a l'uys et a la porte de mes freres crestiens, sicomme en l'Apocalypse saint Jehan largement le descript (...) par grant amour », *Songe*, chap. 81, II<sup>e</sup> livre.

Doulce Amour est le seul personnage dont presque toutes les propositions se caractérisent par des effets homophoniques récurrents qui forment des vers irréguliers, comme une sorte de litanie à réciter pendant un rituel<sup>452</sup>. À travers l'anaphore du pronom « Je » en début de phrase et l'insistance sur son rôle dans la création et sur sa noble stature (« Par moy fu le monde de nouvel cree et l'omme forgie a l'ymage de Dieu »), elle souligne son pouvoir originaire et éternel, sur le modèle de Nature<sup>453</sup>. Le rappel souterrain et secret à l'auteur, à sa fonction créatrice et fondatrice, est sans doute pertinent, surtout quand il se représente dans son habit sentimental dans le prologue ou dans ses autres œuvres, en tant que clerc plein d'amour spirituel qui vise à le canaliser dans un texte précis.

La conclusion de son discours se caractérise par une litote, effet syntaxique qui consiste dans la double négation pour affirmer un concept qui a un particulier relief (« je ne les puis non aymer » chap. 6). Cette stratégie rhétorique renvoie indirectement, à travers l'idée de l'annullement (« ne-non ») réciproque, à la notion du mal reprise parfois est le *Songe* par certains interlocuteurs<sup>454</sup>. Le mal étant la négation de l'être, d'après une conception boétienne, Doulce Amour met ainsi en lumière l'opposition sous-jacente entre le mal anéanti enfin par le bien, le fait d'aimer.

Concentré dans un bref énoncé, le voyage entier est ici contenu : le passage à travers le contraire, jusqu'au but final, autrement dit le retour des quatre vertus sur terre<sup>455</sup>.

<sup>452</sup> Pour la valeur de la parole en tant que sacrement voir I. Rosier-Catach, *La parole efficace : signe, rituel, sacre*, Paris, Seuil, 2002, p. 200.

<sup>453</sup> Dans le *Château d'Amour* et dans le *Songe de Pestilence* (chap. 231, p. 188), l'auteur fait allusion à l'œuvre de création de Dieu en tant qu'acte d'amour : « Amur plus ne li pout mustrer / ke apres sei mesme former », Robert Grosseteste, *Château*, cit., vv. 79-80. Nous savons en plus que la légende de quatre filles de Dieu parle justement d'une *disputatio* entre des formations opposées des anges au moment de la création de l'homme, voir M. Fumagalli, *Le quattro sorelle, il re e il servo*, cit., p. 57. En tant que vicaire de Dieu, qui opère d'après son amour, elle se retrouve dans le *Tesoretto* de Brunet Latin, « *Io sono natura | e sono una fattura | de lo sovrano Fattore. | Elli è mio creatore: | io son da lui ceata | e fui incominciata; | ma la Sua gran possanza, fue senza comincianza* », vv. 290-296, p. 186.

<sup>454</sup> C'est Luxure qui parle du mal en tant « nyent ». Pour la définition du mal en tant qu'absence d'être, voir: Saint Augustin, *Confessions*, livre VII, chap. 13-19 ; Boèce, *Consolatio*, cit., livre IV, chapitre 1; voir aussi Brunet Latin, *Tesoretto*, cit., « *non sai tu che lo mondo, | si poria dir non-mondo, | considerando quanto | ci ha no-mondezza e pianto ?* », vv. 1457-2460, p. 260, et également le *Roman de la Rose* qui reprend à son tour Boèce, v. 6293 et suiv.

<sup>455</sup> Dans le premier livre, Allegresse dit à ce propos : « par l'opinion d'Ardent Desir et de sa suer Bonne Esperance, qui en cestui royaume nous a amenees par le commandement et inspiracion de ma tresamee suer Doulce Amour », *Songe*, chap. 78, II<sup>e</sup> livre, p. 400.

À ce propos, le lien de subordination entre la Reine et Douce Amour est souligné grâce à une figure syntaxique et sémantique qui est celle du chiasme, lors du discours de Vérité à cette dernière :

« je estoie jadis ou sain precieux de mon Père, ouquel je regnoye a grant joye et tres delicieusement, et vous m'en feistes partir et pelerine devenir, dont je en souffriz grant torment ; et ores me voulez envoyer en une vallee de misere, la ou je seray reputee non pas dame mais chambriere, toutesfoiz ma douce suer, *vostre vouloir est le mien, tout ma volonte est la vostre* » (*Songe*, chap. 6, I<sup>e</sup> livre).

L'adjectif et le pronom possessif relatifs à vérité (« mien » référé à « vouloir », « ma volonté ») sont encadrés et annulés par l'itération, au début et à la fin, de « vostre » référé à Douce Amour : le vouloir de l'un est plus fort de la volonté de l'autre<sup>456</sup>.

Par conséquent, si la Reine est subordonnée à ce personnage, Ardent Désir, bien que guide, l'est également : si c'est lui qui décide la direction du voyage, c'est d'après le vouloir des dames, Amoureuse et Vérité surtout<sup>457</sup>, qu'il peut procéder ou encore prendre la parole. Pour cela il est obéissant<sup>458</sup> : ainsi que le chevalier est obéissant à sa dame, le pèlerin est obéissant aux quatre sœurs et il accomplit le service auquel Providence l'a destiné. L'obéissance<sup>459</sup> est dans ce sens l'une des conditions fondamentales du véritable amour : elle ne connote pas seulement Ardent Désir dans

<sup>456</sup> Ce lien de subordination est souligné aussi par la phrase suivante de la Reine : « je n'ai riens qui soit miens », *Songe*, chap. 7, I<sup>e</sup> livre.

<sup>457</sup> La concordance des positions entre les deux est suggérée aussi par la référence à une expression de Faux Semblant dans le *Roman de la Rose*, en particulier une « piteuse lamentacion que fait l'Amoureuse a sa maïstresse Douce Amour « et que pis est, les troys vieilles horribles du consistoire d'Avignon et la vieille Supersticieuse en la nef francoise sans contrdicion feront leurs ours tumber », *Songe*, cit., chap. 310, III<sup>e</sup> livre.

<sup>458</sup> Le verbe « obéir » revient souvent dans la bouche d'Amoureuse ou Douce Amour : « car les bons obediens je les nourris de mon doulz lait », *Songe*, chap. 6, I<sup>e</sup> livre.

<sup>459</sup> L'obéissance devient non seulement une vertu chrétienne mais aussi politique, dont le Christ avait donné l'exemple. Elle était une adhésion volontaire suggérée par l'amour de la liberté. Cette vertu commence alors à être conçue dans le domaine du droit positif et naturel, nécessaire à la société politique, voir B. Guenée, *Entre l'Église et l'État : quatre vies de prélats français à la fin du Moyen Âge*, cit., p. 32 et suiv. Obéissance signifie aussi « soumission à une autorité », « soumettre sa volonté à », (dès son étymologie : « écouter devant »). Dans son signifié, ce verbe implique aussi le sens de juridiction, l'idée de justice, ce qui le rattache au paragraphe suivant, autrement dit l'amour mesuré par justice, voir A. Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, vol. 2, p. 1343. Cette valeur se rattache à l'humilité dans le sens de submission, trait caractéristique de l'auteur mais aussi du roi parfait : « a roy souverainement appartient estre debonnayre et ressembler au tressaint et tresvaillant roy David, duquel pour sa sainte conversacion l'escripture dit qu'il estoit compare a un petit ver, qui est doulx et souef a manier, mais toutesfoiz il tresperce dur chesne », chap. 208, III<sup>e</sup> livre. Abraham devient l'*exemplum* le plus connu pour l'obéissance et ce n'est pas par hasard qu'il est devenu l'une des figures bibliques privilégiées pour représenter le pèlerin, chap. 304, III<sup>e</sup> livre ; voir également « Des condicions et vertuz de la vertu d'obedience », Ph. De Mézières, *Epistre lamentable*, cit., p. 131.

sa dévotion et sa diligence mais aussi le souverain devant la Reine, sur le mont Sinai, lequel apprend le modèle du roi débonnaire et affectionné.

Par ailleurs, c'est juste à la fin de la quête, lorsque le roi a reçu l'échiquier, que Douce Amour réapparaît, car c'est à elle qu'il faut rendre compte du voyage accompli. Elle réapparaît alors sous forme de « pure flamme »<sup>460</sup> par laquelle, à travers le souvenir des âmes bienheureuses dans le *Paradis* de Dante, elle indique l'étape finale de la vision. Si elle ordonne la quête, elle est chargée d'en ressortir le sens à la fin, d'analyser le bon résultat qui se traduit par un geste sacré et à la fois intellectuel : Douce Amour fait en premier lieu boire le sang de l'Aigle au jeune roi<sup>461</sup>, pour montrer, par le biais du rite eucharistique, l'assimilation de la doctrine amoureuse des dames. En deuxième lieu, après avoir reçu une lettre contenant le résultat du voyage, écrite par Ardent Désir par volonté de la Reine, elle décide d'examiner le roi Moïse pour en vérifier effectivement la bonne préparation. D'une certaine manière, en recevant l'épître où le parcours est résumé, elle assume presque le rôle du clerc, dans un cadre scolastique, qui dans le *Songe de Pestilence* sert à interpréter le rêve de l'auteur et d'en tirer une admonition<sup>462</sup>. Dans le cas du *Songe*, Douce Amour reçoit cette épître qu'elle examine avec attention, mais c'est Providence Divine, juste avant le réveil (dans une sorte de seuil entre rêve et réalité), qui est chargée de l'interpréter brièvement devant le pèlerin. Par conséquent, la figure du clerc qui dévoile le sens des contenus du songe est ici remplacée par la combinaison de la lecture de Douce Amour et le regard retrospectif de Providence, tandis que le pèlerin demeure le véhicule, pourtant essentiel, de ce message.

<sup>460</sup> « La royne Douce Amour, Charite, aux dictes gerarchies n'apparoit point de forme humaine, mais tant seulement sus un throsne imperial apparoit une forme d'une flambe divine, en maniere d'une royne couronne, de laquelle le visage et les membres, particulièrement du commun de la gent, ne pouoent estre cogneuz », *Songe*, cit., chap. 307, III<sup>e</sup> livre.

<sup>461</sup> C'est le sang de l'Alliance : Exode, 12: 3-7; cf. Évangile de saint Jean, 6 : 51-58. Voir aussi la XLVII<sup>e</sup> homélie de Saint Jean Chrysostome sur l'Évangile de saint Jean : boire le sang veut dire recevoir la vie du Père.

<sup>462</sup> « Si me pensai car je yroie a un sage clerc bien mon ami, qui autre fois m'avoit parlé de ceste matiere, lequel estoit le plus sage clerc en tous les set ars qui fust en roialme de France en son temps, car il estoit maistre de granmaire et logique, de retorique et arismetique et de geoumetrie et de musique et de abstronomie, et si estoit bon clerc en theologie. Et tant fis que je le trouvai, et li dis toutes les choses que je avoie songiee de point en point par ordre, si comme il m'estoit venu en vision ; si li priaï mout, pour la grant mirencolie en quoi je en estoie, que il vousist espondre ce que j'avoie songié. Et il me dist que illi penseroit volentiers et que il me metroit en escript son avis et des autres choses molt merueilleuses », *Songe de pestilence*, cit. chap. 235, p. 192.

Si le mouvement du cortège est dicté préalablement par le fil rouge de cette typologie d'amour qui est une constante idéologique appelée en cause dans les autres œuvres, il devient ici un personnage où, tour à tour, le geste, la parole ou l'habit particulier sont représentés dans un songe. Il est vrai que l'auteur s'inquiète aussi d'en disposer une théorisation à l'intérieur de la société, qu'il a analysée dans l'échiquier du III<sup>e</sup> livre. L'amour cesse d'être entendu en tant qu'amour de Dieu et du bien, dans une acception plus théologique, pour se concrétiser en revanche dans le gouvernement royal. Amour et vérité demeurent encore une fois des manières complémentaires d'être et de penser.

*10.3. La mesure de l'amour et la vérité dans le milieu : étude du sentiment amoureux*

Dans une époque caractérisée par l'excès de la 'fol amour' pour les dames, pour les jeux et pour la richesse matérielle, mais aussi par un piétisme religieux exagéré ou parfois presque hérétique<sup>463</sup>, Reine Vérité essaie de délinéer un modèle amoureux dans les enseignements amples et denses qu'elle prodigue lors de la rencontre finale avec le jeune roi transfiguré en Moïse. Ce modèle doit convenir au souverain ainsi qu'aux autres membres du royaume. Il n'est pas décrit de manière unitaire et précise, mais il peut cependant ressortir par les différents « traits subtilz » qui devront être mis en pratique par Charles VI<sup>464</sup>.

Tout d'abord, il est possible de cerner un trait distinctif commun entre la notion de vérité et la notion d'amour (dans le sens de « grant amour »). La vérité, vertu morale, appartient à la catégorie du milieu, à la position médiane, et ne s'identifie jamais aux pôles extrêmes : elle représente une condition d'équilibre, de stabilité, et donc d'ordre précis. Nous rappelons à ce propos sa définition dans le *Trésor* de Brunet Latin :

« Home veraie est cil qui tient le mi entre celui qui se vante et moustre que il face grans choses et s'enhaue plus qu'il ne doit, et entre celui qui se desprise e humilie, et qui viaut celer et abaissier le bien qui est en lui ; mes le veraie reconoist et conferme, de bien, tant come il a en lui, et non plus ne moins »<sup>465</sup>

<sup>463</sup> Cf. J. Huizinga, *L'automne du Moyen Âge*, cit., le chapitre « Émotions et phantasmes religieux », pp. 198-210.

<sup>464</sup> Cf. *Songe*, chap. 283, III<sup>e</sup> livre, et le chap. 286.

<sup>465</sup> Brunet Latin, *Trésor*, cit. livre II, par. 26.

De la même manière, l'amour de nature spirituelle auquel on faisait référence précédemment, dans le contexte de la cour et des ses contingences, est redimensionné à travers la mesure. Il devient une marque sociale, une règle fondamentale de bienséance, un état particulier de vertu destiné à développer d'autres vertus chez autrui<sup>466</sup>. Sur le plan figuré, cette unité conceptuelle entre vérité du milieu, sorte de aurea *mediocritas*, et amour dans la mesure est représentée dans la balance de la Reine. La position médiane de la langue est obtenue à travers le commandement de Douce Amour qui connaît les caractéristiques du besant parfait de la « vérité dans la bouche »<sup>467</sup>.

La mesure qui encadre et limite ce type de sentiment est polytrophe : mesure politique (lorsque l'amour concerne des rapports dans le même entourage), mesure sociale (par exemple parmi les différentes catégories sociales) ou encore économique (lorsque l'amour doit chercher à être tout de même conforme à certains avantages économiques)<sup>468</sup>. La vérité divine a un côté de saveur théologique qui s'insère et pénètre dans les jeux des sociétés, se concrétisant dans la bonne manœuvre à faire entre une case et l'autre.

Nous pouvons sélectionner comme exemple de cet amour modéré lié à la vérité certains enseignements de la Reine, dans lesquels le rôle des couches sociales moyennes se révèle fondamental : la fiabilité d'un « moyen et pauvre chevalier », chef des milices dans chaque ville<sup>469</sup>, le clerc qui doit contrôler le fonctionnement des

---

<sup>466</sup> Au-delà de l'amour mystique qui caractérise souvent la pensée et les œuvres de notre auteur, amour de Dieu et de vérité, passion, il s'agit ici de mettre en évidence une sorte d'amour modéré, qu'il faut observer avec précaution, suggéré par les enseignements de la Reine, dans la vie politique et religieuse de l'époque. La mesure doit connoter non seulement l'amour du souverain, ses facultés langagières ou son instruction, mais aussi les dépenses royales « le sobre et moyen estat, Beau Filz, et l'ancienne voye royalle est tousjours la plus seure », *Songe*, cit., chap. 266, III<sup>e</sup> livre. Voir également dans le *Roman de la Rose* la définition de l'amour avec mesure, v. 4592 et suiv, et pour les conditions d' « aimer parfaitement » voir vv. 4700 et suiv.

<sup>467</sup> Sur la question de la langue mesurée pour dire vérité, d'après le commandement de Douce Amour cf. *Songe*, chap. 295, III<sup>e</sup> livre.

<sup>468</sup> Un exemple de cautelle qu'il faut utiliser dans un rapport de confiance et affection est celui du « chavelier prive ou officier » qui change son « grant amour » pour le souverain en « amour nouvelle divise ou deux parties » pour un autre seigneur, en échange de dons. L'indice de ce changement est la louange « outre mesure », *Songe*, chap. 264, III<sup>e</sup> livre. Encore, l'amour entre souverains, inspiré par Dieu qui les unit, se fonde néanmoins sur « chasteaux et villes des frontieres » en gage, qui rappellent les règles bien établies de ce rapport, III livre, chap. 270, p. 376 ; enfin la modération des services des « subgiez » au roi, car le zèle excessif de ces derniers pour le roi pourrait conduire à une forme tyrannique du gouvernement : « soient doncques refreschiez et moderez par manière de declaracion amoureuse les servivec, que tes subgiez te doyvent, chacun selon son estat », chap. 273, III<sup>e</sup> livre.

<sup>469</sup> Le chevalier « moyen » est celui qui est le plus proche du roi et qui, dans sa condition, peut accomplir de manière plus fiable un service de contrôle général. Pour sa position médiane dans le corpus social,

procès et plus généralement de la justice dans « chacune bonne ville » par « vraye amour »<sup>470</sup>, le conseiller qui fait fonction enfin d'espion « loyalle » pour le roi<sup>471</sup> à l'égard des ennemis, aux « loyaux messagers » de moyen état, clercs, qui savent parler latin<sup>472</sup>, et doués d'une intégrité morale, qui doivent communiquer et susciter l'amour des autres rois et princes<sup>473</sup>, des informateurs fiables « ne trop pauvres ne trop riches » qui devraient « enquester secretement »<sup>474</sup>, les « collatéraux et serviteurs » caractérisés par un comportement amoureux et servile vers le roi et d'aimable affection aussi vers les collaborateurs royaux qui doivent être repris. Dans toutes ses actions et ses pensées cette figure du conseiller est mesurée et également aimable : c'est pourquoi il est fiable et porteur de vérité à l'égard du roi et des autres. De ces nombreuses références, il ressort le modèle d'une *persona* proche du roi, appartenant à son entourage, qui emblématise et unit le concept de vérité et d'amour véritable. Collaborateur du « moyen état », observateur attentif, il est capable de bien doser la langue et de reconnaître le comportement moral qu'il faut assumer face au roi ou à d'autres collaborateurs. Également il sait doser l'amour ressenti pour le souverain entre douce affection et conseil prudent, aimable mais prêt au châtement vers l'entourage royal lorsqu'il était nécessaire. En effet, dans l'*Epistre lamentable et consolatoire*, l'auteur utilise souvent le proverbe qui dit « le moien estat est le plus seür »<sup>475</sup>.

---

dans la hiérarchie par rapport au roi, la catégorie moyenne semble toujours liée indirectement à la vérité : chap. 274, III<sup>e</sup> livre p. 395.

<sup>470</sup> Il s'agit d'une fonction administrative très importante : le clerc, aidé par un riche bourgeois et un « homme de conseil seculier », doit surtout vérifier les dépenses concernant les frais de justice, en totale obéissance et « vraye amour » du « jeune Moïse couronne », chap. 274, III<sup>e</sup> livre.

<sup>471</sup> Encore, pour ceux qui doivent gérer les dettes de guerre la Reine conseille « sobres gaiges pour ceste œuvre debonnaire », III livre, chap. 265. Pour les épies, il faut distinguer entre le « traicteur espie » et la « loyalle espie » qui contrebalance la première. La Reine conseille pour ce rôle « marchans Lombars et estrangers » « qui pour les pierres precieuses et joyaux ont entree et privee amitie avec les roys et princes », laquelle épie « par force d'amitie, de monnoye et de promesse, par ta prudence royalle il soit bien corrompu », chap. 276, III<sup>e</sup> livre.

<sup>472</sup> Le « bon varlet, moitie escuier, noble ou non noble, loyal et de congouissance » fait partie de ceux qui « pourchasseront l'amitie partout (...) et par espicial des privez serviteurs des roys et grans seigneurs » pour arriver enfin au souverain, chap. 282, III<sup>e</sup> livre; encore pour le conseiller idéale « un qui soit bon, saige et loyaux, ayme le bine et garde toy bien que avecques lui tu n'ayes pas une extreme amitie », chap. 232, III<sup>e</sup> livre; encore, l'aumônier, de son côté, pour garantir sa fiabilité devrait être en premier de moyen estat, chap. 241, III<sup>e</sup> livre. Il y a aussi l'exemple du confesseur qui rapporte la vérité au roi et le châtie doucement. De cette manière le roi pourra être aimé parfaitement, chap. 251, III<sup>e</sup> livre.

<sup>473</sup> *Songe*, chap. 282, III<sup>e</sup> livre. Pour l'importance de l'amitié entre souverains, surtout en rapport aux infidèles voir P. Contamine, « Entre Orient et Occident : itinéraires maritimes et spirituels », dans *Philippe de Mézières and his age*, p. 41.

<sup>474</sup> *Songe*, cit., chap. 259, III<sup>e</sup> livre.

<sup>475</sup> Ph. De Mézières, *Epistre lamentable*, cit., p. 143.

Lors de l'illustration de tous ces cas, la Reine utilise souvent le lexème « pratique », défini parfois « gracieuse »<sup>476</sup> pour indiquer cette typologie du sentiment modéré mais constant, des fonctionnaires du roi. Ce sentiment a des effets concrets et bénéfiques dans la cohésion du corpus social, au prix qu'il soit réglementé à travers les préceptes de Vérité. Cette pratique, par ailleurs, indique l'action et le geste concret qui procurent une juste connaissance, la règle appliquée qui fait confiance. Elle concerne également les situations où la parole est rapportée et peut poser des problèmes ; elle devient en effet un discours performatif (car il a des conséquences directes sur le côté pratique du gouvernement du roi, qui l'accueille) et elle naît d'une observation précise, détaillée et attentive, surtout avec un objectif au fond aimable, car l'amour pour le roi et la communauté qu'il régit est le système de pensée cohésive qui fonctionne à chaque fois<sup>477</sup>.

Le manque de respect pour ce critère de mesure amène forcément au mensonge ou au déplacement du modèle de vertu renfermé dans la vérité : le mahommet<sup>478</sup>, plusieurs fois cité dans le *Songe*, est le conseiller dont l'attitude amoureuse est trop restreinte ou excessive. Dans le premier cas, il est tout naturellement poussé à la fausseté car son avantage personnel a plus de poids que l'amour pour le souverain. Dans le deuxième, à cause de l'exagération de l'attachement au roi ou à d'autres membres de l'entourage, aveuglé par ce sentiment désordonné, il sera amené à la négation de la vérité. Dans les deux cas il ne s'agit pas véritablement de l'amour mesuré et porteur de bénéfices théorisé par la Reine, mais de ses déformations spirituelles les plus fréquentes : de là, sa distance de vérité en tant que *status* médian.

Le souverain incarne également un modèle d'amour débonnaire<sup>479</sup> (dont Moïse est aussi le symbole) vers son peuple, son entourage, ses alliés des autres royaumes :

<sup>476</sup> Chap. 274 et chap. 282, III<sup>e</sup> livre, « pratique » liée à l'amitié avec d'autres souverains, chap. 247, pour la pratique de trouver « la vérité d'un seul pasteur sur terre » ; par. 259, pour indiquer la pratique de l'épée loyale.

<sup>477</sup> La « pratique » à laquelle fait référence Reine Vérité désigne surtout le rapport entre roi-conseiller qui implique souvent une troisième personne, car le conseiller devient l'intermédiaire entre souverain et d'autres catégories sociales ou fonctionnaires. « Pratique amoureuse » qui rappelle la relation triangulaire que nous avons illustrée pour la suite des rencontres dans le récit, avec la différence qu'ici le troisième élément n'est pas Reine Vérité mais d'autres représentants du corpus français. Cette pratique se caractérise par la bonne foi et l'amour du conseiller, et elle se distingue de la « subtile cautelle », expression utilisée souvent dans le *Songe* pour indiquer au contraire toutes les relations suspectes à l'intérieur de l'entourage royal.

<sup>478</sup> Le « mahommet » est l'idole, le conseiller qui fait des manœuvres dans l'ombre, voir aussi Guillaume de Deguilleville, *Pèlerinage de vie humaine*, v. 9098, 10175.

<sup>479</sup> *Songe*, cit., chap. 208, III<sup>e</sup> livre.



il s'agit bien évidemment d'un sentiment sincère même dans le fait qu'il est mesuré par la crainte, le respect, et la distance qu'il faut tenir par rapport au roi<sup>480</sup>.

À travers certains exemples tirés de l'échiquier, il en ressort l'idée d'une certaine perception des rapports personnels : la complexification<sup>481</sup> de rôles, de la structure du corpus social, la majeure articulation du savoir et de ses domaines amène à une conception plus profonde de l'amour en tant qu'attitude ayant plusieurs formes expressives. Il s'agit moins de l'amour classique pour la dame (baissé parfois au rang de luxure), que d'une volonté de condivision, coparticipation, de prédisposition affectueuse vers les autres. Dans ce sens, amour fait couple avec justice, qui lui est complémentaire. Dans ses œuvres, Philippe de Mézières témoigne, à ce propos, du procès de spécialisation des parlements français (tribunaux) et des pratiques juridiques. Dans le *Songe* même, au II<sup>e</sup> livre, Hardiesse expose de manière détaillée le projet d'une abréviation potentielle des jugements : l'argument intéresse particulièrement l'auteur qui montre parfois des connaissances précises en droit civil et canon<sup>482</sup>. Si l'amour est un sentiment qui tend à la fusion, à la coparticipation, à l'accord affectueux, la justice, de son côté, est la vertu de la discrétion, de la division et de la distinction. Le débat céleste des quatre sœurs se concrétise dans la vie politique et juridique de la cour française : justice est en quelque sorte la mesure et la juste limite d'amour. Dans un exemple emblématique à cet égard, le juge en question ignore son amour paternel à cause de la vertu rigoureuse de justice<sup>483</sup>. En plus, l'on peut

---

<sup>480</sup> Pour le modèle du souverain « redouté » chap. 270, et chap. 257. Ou encore le rapport avec le roi d'Angleterre : malgré la haine des pères ce rapport peut se reconstruire sur un amour privé d'advocat etc, seulement « conseillers privez », « bonne amour fermee », pour la « conversacion amoureuse » avec le roi mais limitée par la révérence qu'il demande, chap. 235.

<sup>481</sup> Pour avoir un panorama clair de l'ensemble de changements dans la société de cette période nous renvoyons à H.U. Gumbrecht, « Complexification des structures du savoir : l'essor d'une société nouvelle à la fin du Moyen Âge » dans *La littérature française aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles* [t. I (partie historique) vol. 8 du *Grundriss des romanischen Literaturen des Mittelalters*], Heidelberg, Carl Winter, 1988, pp. 20-28.

<sup>482</sup> *Songe*, cit., chap. 97, II<sup>e</sup> livre: « un petit prologue d'une nouvelle loy et pratique de justice civile abregie pour eschever les longues plaidoeries et les motiz pour quoy elle a este trouvee ». L'exposition de ce programme de loi devient une sorte de *speculum* juridique, chap. 98 : « cy commaince la chambriere a entrer en la declaracion et exposicion de la dicte loy abreege qui est appellee le decret du seigneur ».

<sup>483</sup> Chap. 220, III<sup>e</sup> livre : le roi cède son fils à une veuve dont le fils a été tué par le prince même. En revanche, dans le chap. 200 du III<sup>e</sup> livre, avec un autre exemple mais bien abrégé de l'empereur de Rome Théodose, la Reine rappelle que « il est escript par le prophete que misericordie va devant justice ». Dans le *Policraticus* l'auteur réfléchit également sur la combinaison de grace et amour avec justice, cf. Denis Foulechat, *Policratique*, chap. VIII, livre IV, éd. cit., cf. dans le *Roman de la Rose*, amour supérieur à justice, v. 5486.

remarquer que cette dernière et les démarches subtiles qui lui sont relatives sont souvent rattachées au clerc : celui-ci, en effet, grâce à ses études, est porté à distinguer les différents cas, à les analyser, à les cadrer dans une grille interprétative<sup>484</sup>. Il peut alors recouvrir différents rôles dans l'apparat judiciaire, du président à l'avocat. Cependant, à cause de sa langue comme un « rasoir bien tranchant » l'avocat est l'une des charges le plus dangereuses réservées au clerc (*Songe*, chap. 301, III<sup>e</sup> livre). À ce propos, le porte-parole du troisième état, qui le premier doit réciter les « contraires » de sa catégorie sociale devant la Reine et joue donc la fonction d'avocat, se dit justement expert comme un « clerc »<sup>485</sup>.

La compétence juridique du clerc n'est pas opposée à l'amour auquel on faisait référence : si le chevalier était originairement le porteur de ce sentiment spirituel vers Dieu et le bien, ce même sentiment dans le corpus social français se concrétise dans un *habitus* miséricordieux, honnête, paisible. Le clerc peut alors discerner, grâce à ses études et à son expérience, les différents cas et en reconnaître la valeur amoureuse, qui renferme le souvenir, dans ses déclinaisons, de la bienveillance de Jésus, de l'engagement des Apôtres à l'égard de l'Évangile, message de foi et amour.

Cette idéalisation du sentiment inséré dans le réel rencontre l'esprit de justice et par conséquent la punition ou le prix. Quand la valeur d'amour se trouve en contradiction avec la valeur de justice, en ne partageant pas le même intérêt pour la vérité, la formation d'un cadre polémique est favorisée. Différemment, quand les deux valeurs sont complémentaires et se compensent, comme les deux faces d'une médaille, les deux se fondant sur la vérité en tant que statut moral, le cadre pénitentiel peut être appelé en cause. Les deux, polémique et pénitence, constituent deux canaux discursifs privilégiés pour la représentation de la recherche de vérité.

Cependant, avant de les traiter, nous voudrions nous concentrer sur des rencontres (en particulier dans le *Songe*) qui font fonction de *specimena* pour comprendre les concepts exposés jusqu'ici et observer de plus près la recherche de vérité et ses problématiques.

---

<sup>484</sup> Le clerc est celui qui est capable de distinguer les différents cas judiciaires, de leur trouver une solution et d'avoir « vraye cognoissance » des mécanismes sous-jacents, chap. 275, III<sup>e</sup> livre.

<sup>485</sup> « Et pour abregier, dame royne, par grant pauvrete je devins homme de mestier, et finalement je suis devenu par ma fortune pauvre laboureur. Et toutesfoiz Dieu m'a laisse mon sens et ma memoyre. Et si puis dire, dist le pauvre homme, que des contraires regnans en nostre quarte gerarchie par vraye experience j'ay playne science, comme ung bon clerc a de clergie », chap. 87, I<sup>e</sup> livre.

## 11. Des rencontres sous le signe de Vérité : des exemples dans le *Songe*

### 11.1. L'ermite Arsène : la sagesse suspecte sur le seuil du voyage.

La rencontre du pèlerin Ardent Désir et de l'ermite, au début du voyage, doit être traitée à part dans notre étude, puisqu'elle constitue une étape diégétique qui fait fonction de clé de lecture par rapport à la suite du récit.

La figure de l'ermite évoque deux genres littéraires principaux : les hagiographies, où le narrateur décrit la période d'isolement du saint en question (d'habitude le protagoniste) et les romans. Or, dans ces derniers, c'est souvent le chevalier qui, pendant son aventure, rencontre un personnage bienveillant qui lui offre hébergement et des conseils précieux sur la route à suivre. La mémoire des romans et des histoires hagiographiques opère dans la narration de Philippe de Mézières. Cependant, les premiers ont changé complètement de fonction : dans les romans, le chevalier rencontre l'ermite vers la fin de ses péripéties, il annonce en quelque sorte le dénouement<sup>486</sup>. Dans le *Songe*, en revanche, l'ermite fait son apparition entre celle de Providence Divine, dans le prologue, et la rencontre des dames divines dans la Haute Montagne (voir le schéma 3, dans le désert *Egypte*). Cette position au début de la quête peut être connotée par des signifiés différents. En tant que figure savante, il suggère un regard extérieur par rapport à la « sainte emprinse » du pèlerin. Il s'engage dans un discours à la fois énigmatique et prophétique (sur la ligne de Providence)<sup>487</sup>. En ce qui concerne le déroulement de cette mission, il développe d'une manière allégorique une réflexion sur la « folle alchimie ». Cette dernière est un objet de dénonciation de la part du pèlerin, Reine Vérité et leur cortège. Il ressemble d'ailleurs à la *gravitas* de Caton que Dante rencontre au tout début du Purgatoire<sup>488</sup>.

<sup>486</sup> En tant qu'exemple nous renvoyons aux ermites célèbres des romans de Chrétien de Troyes, *Yvain* et *Perceval*.

<sup>487</sup> Dans le *Songe de Pestilence*, dans le chapitre « Comment Providence ala soy enfourmer sus les gens de labour », Providence va chez un ermite auquel elle révèle ses secrets. Par ailleurs, il lui indique le chemin pour mener son enquête, Henri de Ferrières, *Songe de Pestilence*, cit., chap. 158, p. 45.

<sup>488</sup> « Lunga la barba e di pel bianco mista, | portava a suoi capelli simigliante, | de' quai cadeva al petto doppia lista », vv. 34-36, I chant, Dante, *Purgatoire*, cit. Pour la description de l'ermite dans le *Songe* cf. Chap. II, I<sup>e</sup> livre.

L'ermite, présent seulement dans ce seuil du voyage, est une figure de la glose et de la réflexion, comme Reine Vérité : il identifie la voie à suivre et commente la nature de cette quête sur terre. Sa position initiale a une valeur probatoire évidente à l'égard de la mission d'Ardent Désir et confirme, une fois de plus, son caractère non pas d'errance mais d'itinéraire providentiel.

En deuxième lieu, ce personnage constitue une sorte de miroir où le pèlerin se reflète. Sa posture autoritaire, ses gestes, son discours emblématique sont autant d'indices qui révèlent des traits distinctifs du Vieil Pèlerin.

Nombre de points de communion rapprochent ce sage vieillard d'Ardent Désir : l'ermite incarne le modèle du pénitent savant qui, grâce à son isolement, parvient à un degré supérieur de connaissance. Si Ardent Désir est un pécheur indigne qui entreprend un parcours de rédemption pour le salut de son âme et pour les âmes de ceux qui s'identifient en lui, la solitude mystérieuse de l'ermite représente l'étape finale du procès pénitentiel, où la compréhension des erreurs coïncide avec une nouvelle opération de création. De surcroît, il peut être également comparé – nous l'avons souligné dans le chapitre précédent<sup>489</sup> – au vieux clerc engagé dans une œuvre de création (à savoir la forge des besants)<sup>490</sup>. Cette dernière présuppose toutefois une théorie stricte (illustrée, si l'on veut, par son discours sur la bonne ou fausse alchimie), face au jeune chevalier ardent pour sa quête.

Arsène, tel est le nom de l'ermite, évoque, de par sa nomination, une référence textuelle latente. Plus clairement, il s'agit du saint correspondant et de sa vie : la vie de saint Arsène qui se trouve par exemple dans la *Légende dorée* de Jacques de Voragine. Quant à la première référence qui nous intéresse, elle est le manuel d'alchimie appelé *Morenius*<sup>491</sup> dont Arsène est la figure principale. Dans ce cas, la rencontre avec l'ermite Arsène, moine des IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles, dissimulerait l'intérêt passé et dangereux de Philippe de Mézières pour l'alchimie et sa volonté de dépasser cet

<sup>489</sup> Voir à ce propos le chapitre précédent.

<sup>490</sup> Il rappelle à ce propos le personnage de Genius, dans le *Roman de la Rose*, ou plus généralement le génie, lieu de passage entre le supérieur et l'inférieur, voir pour cela P.Y., Badel, *Le Roman de la Rose et sa réception*, cit. pp. 39-41, cf. également l'étude de P.-Y. Badel, « Alchemical Readings of the Romance of the Rose » dans *Rethinking Roman de la Rose. Text, Image, Reception*, edited by K. Brownlee and S. Huot, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992, pp. 263-283.

<sup>491</sup> Pour l'identification de ce texte il faut consulter l'introduction de J. Blanchard à sa traduction, Philippe de Mézières, *Songe du Vieux Pèlerin*, cit. p. 27. *Morenius* est le premier texte alchimique arabe traduit en latin en 1134 par Robert de Chester, en forme de dialogue entre le calife Moawia et Morenius, un chrétien.

épisode. Arsène serait alors la mise à distance et la bonne compréhension des erreurs spéculatives et de la présomption de notre auteur, lesquelles, suggérées au début de ce voyage, mettraient en valeur l'aptitude du Vieil Pèlerin à poursuivre sa quête.

Quant à la figure du saint Arsène, père du désert, il est possible de rappeler certains éléments de la légende hagiographique qui sont repris dans l'auto-présentation de l'ermite, mais qui renvoient tout de même de manière indirecte à quelques épisodes de la vie de Philippe<sup>492</sup> : pour devenir moine, il choisit de se retirer en solitude dans le désert, de fuir les hommes et tout contact verbal avec eux.

Dans la vie du saint, l'ermite fait également éloge du silence qu'il garde scrupuleusement et se caractérise par le don des larmes ; il refusa les richesses de son père (dans une sorte de modèle franciscain *ante litteram*) et vit dans la pauvreté. On remarque le paradigme pénitentiel idéal qui inspire Ardent Désir tout au long du récit<sup>493</sup>.

Hormis les souverains allégorisés en différents animaux, Arsène est le seul personnage ayant une identité historique réelle : il appartient à l'histoire romaine tardive où l'auteur puise certains *exempla* de son récit. Il s'agit d'un âge où la Chrétienté des origines préserve intactes ses valeurs. Son nom, dont nous avons déjà souligné la valeur sémantique sous-jacente par rapport au nom du pèlerin et des souverains, garde intacte l'essence d'une vie austère. Il est marqué « en l'écriture du livre de vie, la ou il peut souffire, la ou le besant jamais n'empire », sachant que tout nom propre contient la destinée de qui le détient et la renommée qui en dérive. De plus, si « Arsène » se caractérise par le mot « art » dans le début du lexème, il est aussi vrai

<sup>492</sup> Après une vie de sénateur et précepteur des fils de l'empereur, Arsène entend une voix qui lui ordonne de se retirer : « *Accedens igitur ad monachalem vitam et ibidem orans audivit: Arseni, fuge, tace, quiesce* ». Jacobi a Voragine, *Legenda aurea*, recensuit Th. Graesse, ed. tertiae 1890, Osnabruck, Otto Zeller Verlag, 1969, p. 807. Dans le *Songe*, Arsène prend la parole en disant : « il vous plaise a savoir que jadis je demoroie en la grant cite des Rommains, prochain et collateral de l'empereur de Romme » (*Songe*, chap. 2, I<sup>e</sup> livre). Dans la légende, il fut l'un des pères du désert, précepteur des fils de Théodose. Il était connu par sa grande culture et pour sa conversion, à un certain point de sa vie, qui l'amena à s'isoler et à abandonner la charge politique de sénateur et de conseiller. Beaucoup de pèlerins lui rendaient visite pour obtenir leur pénitence. Nous identifions plusieurs ressemblances avec le retirement de Philippe auprès des Célestins et sa dévotion intense. Une copie de la *Légende* était conservée dans la bibliothèque du roi, cf. L. Delisle, *Recherches sur la librairie*, cit. p. 284.

<sup>493</sup> « *Arsenius autem per totum tempus vitae suae ad opus sedens manuum suarum pannum habebat in sinu propter lacrymas, quae crebro de oculis eius currebant* ». *Legenda aurea*, cit. p. 808, p. 222. Dante possède également le don des larmes ; il ne manque pas de le souligner à l'occasion : « *Io era già disposto tutto quanto / a riguardar ne lo scoperto fondo / che si bagnava d'angoscioso pianto* » (vv. 4-6) ; « *Certio io piangea, poggiato a un de' rocchi* » (v. 25), Chant XX, Dante, *Enfer*, cit.

que nous retrouvons la séquence « sen », qui s'adapte parfaitement à la fonction de ce personnage au seuil de la vision. L'ermite est, de fait, la figure du sage qui montre le sens en tant que direction (dans ce cas l'orient<sup>494</sup>), et qui dévoile en même temps le sens de la quête, renfermé dans son discours cryptique.

Cette rencontre singulière occupe une place à part dans la ligne du récit : il s'agit en effet de la seule rencontre entre deux personnages sans cortège qui s'engagent dans une conversation. D'après les typologies des rencontres que nous avons rapidement illustrées dans le chapitre précédent, elle représente un *unicum* : se déroulant dans un endroit isolé et appartenant à une sorte d'au-delà, elle ne présente pas le même caractère de choralité qui, en revanche, caractérise les différentes étapes du cortège.

Puisque le modèle choisi est binaire (Arsène et Ardent Désir<sup>495</sup>), cette rencontre est encore éloignée de la complétude qui connote les rencontres à trois membres<sup>496</sup> ; bien que le pèlerin et l'ermite partagent le même code langagier et montrent une certaine entente morale, Ardent Désir est encore au tout début de son chemin. Il doit avant tout accomplir son voyage pour suppléer à ses manques et illustrer les « contraires » de la sainte alchimie, afin de devenir un sage vieillard serein comme Arsène.

Par la suite, c'est le chronotope qui a attiré notre attention : le désert d'Égypte est un lieu de mémoire biblique et mythique chargé de nombreux signifiés. Il rappelle les figures de deux patriarches, Moïse et Abraham, qui enseignaient l'astrologie aux Égyptiens<sup>497</sup>. Les deux sont aussi rappelés à plusieurs reprises pour représenter le

<sup>494</sup> « Il y a, dist il, a trente journées de cy, en alant vers orient, une tresgrant montaigne », *Songe*, cit., chap. 2, I<sup>e</sup> livre.

<sup>495</sup> Bonne Esperance est ici considérée comme faisant partie de l'unité d'Ardent Désir.

<sup>496</sup> La rencontre à trois personnages par excellence est celle finale sur le Mont Sinaï ; mais aussi les rencontres avec un personnage seul : où la Reine et son cortège, le pèlerin et les autres personnages sont bien distincts. D'habitude, ce personnage conserve un lien particulier avec le pèlerin : que l'on songe aux dames d'Orient.

<sup>497</sup> Dans le *Pèlerinage de Jésus Christ*, Abraham enseigne l'astrologie aux Égyptiens. G. de Deguilleville, *Pèlerinages*, cit., v. 3535 ; Moïse, de son côté, était aussi lié aux pratiques magiques, notamment pour son action prodigieuse de muer son bâton en serpent (Ex. 7). Nous rappelons également l'insertion de cet épisode dans l'*Eglogue* de Théodule : *Alithia: Raptus aquis Moyses magicas evertat artes, omnis eum regio timuit circumflua Nilo, eduxit cives, submersit fluctibus hostes, Memphios exitium testatur adhuc mare rubrum* (vv. 137-140). Cf. *Ecloge Theoduli: il canto della verità e della menzogna*, a cura di F. Mosetti Casaretto, Firenze, Sismel, 1997. Il y a donc un élément magique commun à tous les deux. Voir aussi le *Songe*, cit., chap. 208, III<sup>e</sup> livre : dans l'étymologie du nom de « Moïse », la Reine dévoile l'acception « montagne de sens », homme censé dévoiler ; « les Egyptiens et payens jadis, et aujourduy les Sarrazins, souloient user et user de ceste science, voire aucunesfoiz

pèlerin : Moïse pour les prises de paroles (à cause de son bégayement), Abraham pour le changement de nom ou encore en tant que modèle de sage vieillard. Hommes savants et prédestinés de l’Ancien Testament, ils incarnent un idéal de justice (pour Moïse) et de persévérance et d’obéissance (pour Abraham) dans un endroit caractérisé par le fleurissement des savoirs suspects et mystérieux, ou par l’ignorance obscure que la forge illuminant d’Arsène vise à éloigner<sup>498</sup>. Cependant, ce désert est aussi la terre du noble « astronome Tholémée »<sup>499</sup> : endroit où l’étude et l’observation du ciel et des étoiles trouve son origine et son développement.

L’Égypte, dans un cadre mythique, est la terre où naît l’écriture en tant que transmission de tout savoir : nous la retrouvons dans certaines versions du mythe de Cadmus ou encore dans le mythe platonicien de Theuth<sup>500</sup>. Le fait qu’elle soit la place initiale du voyage témoigne en quelque sorte de la position savante de laquelle part Ardent Désir, de son statut d’autorité qui est ultérieurement confirmé par le conseil d’Arsène.

Ensuite, cette première rencontre marque également un changement dans la conception du temps à l’intérieur de la quête : le fait de situer un personnage du passé

---

etremeslee avecques les divinations, sorceries, et invocations de malins esperiz », chap. 140, II<sup>e</sup> livre; « Abraham premièrement enseigna l’astronomie aux Egyptians », chap. 145, livre II<sup>e</sup>; « Qui fut mieulx enseigne, dit il, en astrologie et en toutes sciences des Egyptiens que le grant duc Moyse », livre II, chap. 153. Dans le *Contra astrologos* de Oresme, l’auteur cite le mythe de Moïse inventeur de la philosophie et de l’écriture repris de l’*Historia scholastica* de Pierre Comestor. Cf. Nicole Oresme, *Contro la divinazione: consigli antiastrologici al re di Francia*, a cura di S. Rapisarda, Roma, Carocci, 2009, p. 209. Dans les *Otia imperialia*, Moïse était également le sujet de différentes merveilles. Cf. *Les traductions françaises des Otia imperialia de Gervais de Tilbury par Jean d’Antioche et Jean de Vignay*, par C. Pignatelli et D. Gerner, Genève, Droz, 2006, p. 390-398. Nous rappelons par ailleurs que dans les Apocalypses apocryphes, Moïse, Pierre Paul et Abraham montent au paradis pendant leur vie, accompagnés par un ange. Voir l’introduction du *Livre de l’échelle de Mahomet*, traduction de G. Besson et M. Brossard-Dandré, Paris, Librairie générale française, p. 30.

<sup>498</sup> Nous avons déjà fait référence à la représentation iconographique de Moïse cornu qui forge les besants à côté d’Arsène, dans le manuscrit BnF fr. 22542 ; dans la préface de ce manuscrit, le copiste, lors de l’explication des enluminures, interprète ainsi la figure d’Arsène : « mais l’autre figure du dit oratoire, eglise ou hermitage a l’issue d’icellui vers orient y a un prestre seculier qui enseigne a Ardent Desir et a sa suer le chemin par ou ilz doivent aller pour parfaire leur voyage, signifie Sainte Eglise Catholique qui nous enseigne la voye de nostre voyage, c’est de nostre sauvement, qui est la benoïste foy de nostre redempteur Jesus Christ le benoïst filz de Dieu père onnipotent ». Cf. Ph. Contamine, *Un préambule explicatif*, cit. p. 1919 ; nous rappelons également la figure de Virgile, lors de la première rencontre avec Dante, qui le définit « *chi per lungo silenzio pareo fioco* », Dante, *Enfer*, cit., chant I, v. 63.

<sup>499</sup> Alchimie et astrologie (qui correspond à astronomie) sont deux disciplines qui furent étudiées et pratiquées en Egypte et par lesquelles notre auteur était clairement fasciné. Ptolémée est défini comme « tressaige astronome, roy d’Egypte », dans le chap. 68 du premier livre, par le narrateur.

<sup>500</sup> Par exemple dans les *Histoires* d’Hérodote, livre II, 43-44, ou dans le mythe de Theuth raconté dans le dialogue *Phèdre* de Platon, cette divinité vient au pharaon d’Egypte pour lui présenter l’art de l’écriture pour la première fois.

ancien dans un cadre presque purgatorial témoigne de l'introduction d'un temps éternel ou indéterminé, typique de l'au-delà, où toute distinction temporelle humaine perd sa validité. Dans ce sens, le passé le plus proche peut se superposer à un passé lointain. Tout dépend de l'enseignement que l'on peut en tirer : de cette manière, saint Arsène peut citer Charlemagne ou Godefroy de Bouillon qui lui sont postérieurs<sup>501</sup>.

Ainsi faisant, le narrateur suggère un cadre temporel particulier qui fonctionne également une fois que le cortège traversera les différents royaumes pour arriver en France. Pour cela, chaque événement évoqué ou illustré ensuite par les reines, lors de leurs visites diverses, vise à souligner sa valeur absolue ou ses liens directs et indirects avec des épisodes perdus dans la nuit des temps<sup>502</sup>.

Compte tenant des attributs d'Arsène que nous avons déjà traités (le nom, l'habit et les objets qu'il tient dans sa main) – et qui montrent son autorité et son rapport à Reine Vérité – il faudra essayer de comprendre le sens de son discours. Ce dernier se révèle une véritable confession. L'ermite se livre à une longue parenthèse sur la « fausse alchimie » et sur ses erreurs passées à cet égard : la volonté de transformer les métaux « vili » en or, ou bien de trouver la pierre philosophale témoignait de son orgueil et d'une présomption spéculative. La tentative de mêler les éléments, d'étudier leurs propriétés et de les changer souligne l'intention humaine de s'élever à l'état de divinité créatrice, d'où son engagement dans son activité d'expiation<sup>503</sup> :

il est vray que en la dicte science je tyroie fort au commainement de transmuier Mars et Jupiter en Mercure, et Venus en la Lune ; et puis apres Mercure ou Soleil. Je n'y querroie

---

<sup>501</sup> « de laquelle arquemie le puissant empereur Constantin fu guery de sa mesellerie et grandement regna et tout le monde enlumina de sa foy. (...) Charlemaine aussi, empereur de Romme, remist en son siege le vycaire de Jesucrist et conquist a la foy maint royaumes de Sarrazins. Et Godefroy de Buillon, un petit duc ou baron au regart des dessusdiz, par la monnoye de l'arquemie des troys dames dessusdictes, reconquesta a la foy catholique Antyoche et la terre de promission, et finalement la sainte cite, ou ladicte monnoye fu premierement forgoye », I livre, chap. II. Trois des personnages cités sont des empereurs et un seulement est un chevalier croisé. Ils sont nommés par un ordre chronologique, en tant que modèles royaux et chevaleresques. Constantin est le personnage qui est cité à plusieurs reprises dans le *Songe du Vergier* parmi les « tres crestians princes, si gouvernerent le peuple en la Loy de Nostre Seigneur et en force d'armes et, nientmoins, ilz estudierent ez saintes et morales escriptures », chap. CXXXII, livre, I, par. 10.

<sup>502</sup> Pour la valeur mémorielle des événements rappelés et la représentation providentielle de mémoire, dans le *Songe* et dans les *Pèlerinages*, en se reliant à Dante, cf. A. Marchiori, « Memoria, guardiania di ogni scienza : alcune comparse mnemoniche nella letteratura tardo-medievale » (à paraître). Chaque événement dans l'histoire d'un pays n'est que la préfiguration d'un autre événement, précédent, qui l'anticipe : nous pouvons voir l'exemple du royaume d'Angleterre, où les guerres et injustices dont ils se tachèrent se sont reproduites ensuite dans la Guerre de Cent ans.

<sup>503</sup> Les alchimistes utilisaient d'habitude un langage codifié pour transmettre et protéger leurs connaissances secrètes : dans ce cas, l'ermite utilise ce type de langage en clé morale et religieuse.



autre metal voire ce faisant par distillacion, par sublimacion et par calcinations, affin que finalement et par grant travail je puisse par douce conclusion parvenir a la pierre du philosophe, c'est a la pouldre qui est appellee Elixir (...) Ainsi usoie mon temps et perdoie et au soir et au matin. Mais puis que je vous ay dit tant de ma condicion, dist la venerble hermite, je vous declaireray ung pou de l'exposicion de ma dicte arquemie, pour vous enseigner et que vous ne faillez mie. Il est trop fort a faire selon l'opinion d'aucuns philosophes et par espicial d'Aristote, de transmuier une espece en au autre (*Songe*, chap. 1, I<sup>e</sup> livre).

Il utilise un langage imperméable, compréhensible seulement aux initiés de cette discipline suspecte et mystérieuse : le Soleil est l'or, la Lune est l'argent. Les mêmes divinités païennes étaient citées par les trois vieillies horribles d'Avignon<sup>504</sup> : elles correspondent non seulement aux métaux alchimiques mais aussi aux différents péchés. Par ailleurs, la référence rapide à Aristote, le « philosophe » par excellence, tel qu'il est cité dans le *Songe*, joue plutôt la fonction de source 'rationnelle', destinée à dévoiler les tromperies de ce type d'art à l'aide de la logique et du raisonnement scientifique.

Autant que le narrateur du *Songe* et Reine Vérite, souvent engagés dans la glose et le commentaire, l'ermite prévoit l'exposition de sa confession masquée et déclare à ce propos que :

« ne de ceste arquemie pour vous conseiller je n'entens mie, mais de sa figure je vous ouvreray le sens, parlant moralement et par allegorie, laissant la lectre au Juif et prenans l'esperit qui donne vie. Je disoie cy dessus, dist le venerable hermite, que je desiroie a transmuier Jupiter et Mars en Mercure. Jupiter et Mars sont durs de leur nature. L'une orgueilleux et l'autre batailleux, de vraye humilite n'ont cure. Mercure est blanc et net et doux a manier, faictes de lui ce qu'il vous plaira, ja ne tintera ne ne dira mot, et tendra tousjours a val, prenans le lieu plushumbe ».

Le fait de se concentrer sur l'esprit et moins sur la lettre, par le biais du précepte de saint Paul, repris ensuite par la Reine permet de comprendre la manière dont ce personnage « venerable »<sup>505</sup> est digne de foi. Dans le *Songe*, la posture du commentateur fait souvent emploi d'effet de vérité, car répéter pour mieux expliquer, c'est mettre en valeur le caractère d'authenticité des contenus reportés et du locuteur. Elle se trouve au milieu entre l'attitude de l'avocat qui par son éloquence ne parle

---

<sup>504</sup> « Orgeuil, ma suer ainsnee, pour forgier ses besans orgueilleux a pris en aide Jupiter la planete par manière de seigneurie, et Mars le batailleux. Et ma suer Avarice a pris le Soleil ardent son cuer qui le fin or signifie, et Mercure la planete soutilte pour faire sa marchandie », *Songe*, cit., chap. 53 I<sup>e</sup> livre; cit. et aussi le chapitre « Alchimie » par rapport à l'écrivain dans *Poétiques de la Renaissance*, cit., p. 164 et suiv.

<sup>505</sup> Providence divine est la seule qui présente cet attribut dans le *Songe*. Nous renvoyons à l'étude du prologue, et au paragraphe sur Reine Vérité pour l'expression de saint Paul.

jamais *apertis verbis* et n'a pas peur de gloser. Voire l'inverse, lorsqu'il prolonge sa glose jusqu'à brouiller le sens de son discours. Il s'ajoute celui qui ne suit que le sens littéral, sans saisir la profondeur des paroles prononcés. Cette dernière attitude est incarnée par le loup Ysengrin lors de la visite des dames à Rome<sup>506</sup>. Le narrateur définit cette tirade d'Arsène comme une « raison de sa belle doctrine et son beau sermon ». Si les lexèmes « doctrine » et « sermon » désignent l'enseignement apporté par les paroles de l'ermite (il faut remarquer que ces lexèmes sont utilisés seulement dans tout le *Songe* pour marquer les prises de parole de la Reine), l'anaphore de l'adjectif « beau » rappelle la beauté divine contemplée dans la Haute Montagne et non pas l'acception courtoise. Cette caractéristique n'appartient pas au monde terrestre mais à la perfection de l'œuvre divine, laquelle est claire, parfaite dans l'au-delà, et donc 'vraie' aux yeux des pèlerins.

La confession de l'ermite emprunte par ailleurs les mêmes stratégies rhétoriques de Douce Amour : la litote contient dans son essence la libération du mal, entendu justement en tant que négation ou manque de l'être. Néanmoins, elle peut être également rapprochée de l'affirmation d'un bien supérieur : « je ne pourroye nier, dist l'ermite, que je ne fusse arquemiste, mais bien vouldroye estre tel que par mon conseil votre besant peust estre multiplie »<sup>507</sup>.

Au début de son voyage Arsène fait figure de personnage à la double valeur narrative : providentielle, en se rapprochant de Providence ou de la Reine Vérité ; et pénitentielle, sur le même plan qu'Ardent Désir. Pour la première valeur, l'ermite insiste sur le principe alchimique de Mercure « treshumble » et sur sa malléabilité, tout en donnant en quelque sorte la clef du dénouement du voyage<sup>508</sup>. Derrière Mercure qui rejoint l'or, il faudra sans doute deviner une réflexion concentrée sur le pèlerin, messenger à allure mythique, tel que nous l'avons déjà souligné. Bien qu'Arsène ne le

<sup>506</sup> Voir l'étude sur la polémique, *infra*.

<sup>507</sup> Pour la litote et sa fonction d'atténuation dans le discours voir C. Caffi « Modulazione, mitigazione, litote », dans *Dimensioni della linguistica*, a cura di M. E. Conte, A. Giacalone-Ramat, P. Ramat, Milano, Franco Angeli, 1990, pp. 169-188.

<sup>508</sup> « Derechief je desiroye que Venus la soullie par luxure, fust transmuee en la chaste, clere et necte Lune, et que Mercure, bien humilie par calcinations de tribulations et eslieve par sublimes de contemplation, fust transmuee ou Soleil ; c'est assavoir qu'il fust enlumine des raiz du Soleil de Justice, affin qu'il peust clerement veoir, et parvenir a la pierre du philosophe, c'est la pierre que l'appostre Saint Paul tant de foiz nomma Jesucrist en ses epistres ; et herdre soy l'elixir, c'est assavoir la vraye pouldre de l'umanite de ladictte precieuse pierre, et a vraye cognoissance de nostre propre pouldre et de nostre fragilite ». Dans le chap. 118 du deuxième livre il y a une parenthèse sur l'alchimie pour indiquer le voyage, exposée par Droicture, de la même manière que l'ermite.

déclare pas ouvertement, ses paroles permettent de cerner un bref résumé du voyage qui doit être entrepris : le changement et donc la purification de Mercure-pèlerin<sup>509</sup>, l'obtention finale de l'or, tant désiré. Il s'agit en réalité de Dieu et de la vérité, dans l'apothéose du roi. Sa sagesse alchimique devient la clé herméneutique privilégiée pour comprendre le sens de la quête et la bonne fin à laquelle elle est destinée. De plus, l'action de forger les métaux (derrière laquelle nous pouvons entrevoir l'ombre du dieu mythique Vulcain ?) ou changer leur nature peut également métaphoriser l'action d'écrire et l'effort de la construction d'un texte. Il est alors possible d'interpréter la *descriptio* des opérations alchimiques comme illustration et mise en valeur de la figure de l'écrivain, une figure de style qui peut parfois pécher d'une certaine « outrecuidance » ou présomption, en particulier lorsqu'elle cache la volonté d'une nouvelle création, du fait de se substituer à Dieu créateur dans la précision de l'assemblage des matériaux et dans l'expérimentation de leurs propriétés. Dans ce sens, Arsène tient à souligner que le faux alchimiste, celui qui se croit capable de créer l'or ou d'obtenir la pierre philosophale, est tout à fait démenti. Il ne peut que se limiter à l'étude et à l'expérience, tout en constatant l'échec de son projet initial. Parallèlement, l'auteur affirmait dans le prologue qu'il n'est pas possible de créer une œuvre nouvelle mais seulement puiser des matériaux déjà utilisés auparavant qui seront ensuite « d'autrui mantel paré ».

D'un autre côté, pour ce qui est de la valeur pénitentielle, Arsène, en tant que personnage qui reflète le pèlerin, en partageant grâce à son nom le même savoir pratique et la même volonté de repentance, contribue à stigmatiser ultérieurement la nature pécheresse d'Ardent Désir pour favoriser son élévation à la Haute montagne. Le fait de se situer « soubz l'ombre de Paul et d'Anthoine », les deux premiers pères du désert, rapproche la figure de ce sage de la figure du pèlerin, à travers le paradigme hagiographique. Saint Paul est saint Paul de Thèbes, premier ermite reconnu par l'Église catholique, orthodoxe et copte<sup>510</sup>.

---

<sup>509</sup> Dans les *Echecs moralisés* : « Nous pouvons donc dire finalement que astrologie fu des anciens ramene par Mercure pour deux raisons. Premièrement, pour ce qu'il segnefie généralement soutilleté d'engin et grant entendement et grant habilité a toutes choses fortes ymaginer », Evrart de Conty, *Livre des échecs moralisés*, cit. chap. 8, p. 134.

<sup>510</sup> Dans la légende hagiographique, l'ermite Paul avait tissé son habit par le moyen des feuilles du palmier « *Antonius autem tunicam Pauli ex palmis contextam assumsit, qua postmodum in solemnitatibus utebatur* », *Legenda aurea*, cit. cap. XV, p. 95. C'est une image qui revient souvent dans l'iconographie. Dans la *Chevalerie de la Passion*, l'écrivain voit arriver un vieil, appelé Ardent Désir,

Il est également utile de remarquer que l'ermite sera ensuite défini par les dames divines : « philosophe, theologien et grant arquemiste, le vieil Arsenne »<sup>511</sup> : ces titres sont attribués en partie, et ensuite, dans le *Songe*, lorsque le narrateur fait référence à Nicole Oresme, intellectuel proche de Philippe et tant admiré, dont les œuvres constituent des sources très riches pour ce texte. Il est l'auteur-traducteur d'Aristote, qui dans son *Livre des divinacions* s'oppose aux arguments des astrologiens pour soutenir, en revanche, un idéal d'homme rationnel fort de son franc arbitre. Ainsi, ces titres prononcés à distance et instituant un lien avec Oresme révèlent une fois de plus une stigmatisation du modèle clérical dédié aux sciences interdites ou dangereuses, et, au contraire, une mise en relief du clerc qui s'interroge sur ses capacités intellectuelles et qui met son engin au service d'une cause commune plus noble : la vertu, le bien en tant que vérité.

Nous voyons alors comment cet Arsène constitue une sorte de personnage-prisme, une anamorphose d'Ardent Désir, de Philippe de Mézières et de Reine Vérité. Il est le sage qui détient une certaine autorité acquise par deux canaux principaux : le savoir et sa mesure, construite graduellement grâce à l'expérience, mais aussi l'amour pour la Chrétienté et les lamentations de sa décadence, dont la repentance constitue une solution puisqu'il réclame le rôle à jouer dans cette communauté. Arsène se caractérise par le mélange d'intelligence et de pathétisme : sa « parole de bouche » coïncide avec sa « parole du cœur »<sup>512</sup>, car sa douleur est double, « particulière » et en même temps « générale ». Anticipation du Vieil Pèlerin de l'épilogue, qui manifeste

---

qui coïncide, dans sa description, à Arsène « le vieil escripvain en esperit vit entrer en la chambre un ancien homme, en simple habit, tout courbé de vieillesce, lequel portoit en l'une de ses mains une potence pour lui apuyer, et en l'autre main un livre en grant partie rongies de ras et d'espines dessirez. Cestui viel homme de petite apparence et de povre existence avoit esté messagier especial de la royne Providence divine par l'espace de XL ans et plus en Orient, en Occident, en Midi et en Septentrion », transcription du ms. 2551 de l'Arsenal, f. 9a dans A. Molinier, *Description de deux manuscrits*, cit., p. 359.

<sup>511</sup> Arsène est ainsi défini par les dames, dans le I<sup>er</sup> livre, chap. 5, en revanche Oresme est défini comme « homme en philosophie, en medecine, et en astronomie, en son degre singulier et solennel, et par commune renommee sur tous autres excellent » II<sup>e</sup> livre, chap. 148 et encore « le tresvaillant et subtil et real philosophe des meilleurs qui fust depuis Aristote, le preudomme Maistre Nychole Oresme, solennel maistre en theologie », II<sup>e</sup> livre, chap. 159, les mêmes titres conférés à Arsène sont repris et ultérieurement emphatisés pour Oresme. Pour plus de détails sur la figure de cet auteur-traducteur voir à ce propos le chapitre consacré à la polémique,

<sup>512</sup> I. Rosier-Catach, *La parole efficace*, Paris, Seuil, 2004, p. 298. Augustin est la source principale des réflexions médiévales sur le mensonge (*De mendacio*, I, 3 [CSEL 41, pp. 414-415] et *Contra mendacium*, IV, 14 [CSEL 41, p. 486]). Pour la correspondance entre *verbum cordis* et *verbum vocis*, cf. E. Gilson, *Linguistique et philosophie*, Paris, Vrin, 1969.

une profondeur du chagrin devant Providence, un chagrin qui le concerne mais qui s'amplifie sur tout le royaume français, l'ermite montre toute sa repentance d'après son examen individuel. Ce dernier devient en vérité général et montre avoir bien compris la juste mesure du savoir exercé. La confession et la plainte assurent une bonne rédemption et confirment le fait que la quête d'Ardent Désir a commencé sous un signe de vérité.

### *11.2. Les dames d'Orient : un regard critique distancié et fiable*

Le voyage du cortège de dames, guidées par Ardent Désir, suit un itinéraire qui va progressivement de l'Orient vers l'Occident. Si certaines terres de l'Asie et de l'Afrique ont été visitées, il peut paraître curieux que les lieux bien connus où notre auteur a passé un certain temps ne constituent pas des étapes dans cette quête. En réalité, Philippe s'attarde sur deux parenthèses très importantes, l'une à Gennes, l'autre à Venise, où deux dames provenant du royaume d'« Alechemedach »<sup>513</sup> et la deuxième de l'île de Chypre viennent spontanément devant Reine Vérité. Les villes choisies par ces apparitions maintiennent un lien très étroit avec ces terres, en particulier d'un point de vue politique et commercial<sup>514</sup>. L'étude de cette rencontre particulière se révélera utile pour différentes visées : en premier lieu, pour préciser la posture narrative de l'auteur, qui s'identifie avec Ardent Désir ou avec la voix du narrateur, mais qui est également impliquée à plusieurs reprises dans la même quête en tant qu'instance extratextuelle appelée « le Vieil Pèlerin ». Ce « Vieil Pèlerin » peut à son tour indiquer une période temporelle déterminée ; en témoignent l'expression « au temps du Vieil Pèlerin » ou la fonction de témoin oculaire des faits qui sont exposés par les dames. En deuxième lieu, ce qui nous intéresse, c'est le regard distancié par rapport à la

---

<sup>513</sup>« Achelmedach » semble être le lieu précis où Judas accepta l'argent. Il s'agit du lieu de la trahison. Cf. Matthieu 27, 8 : *propter hoc vocatus est ager ille Acheldemach ager sanguinisus que in hodiernum die* ; et Actes des apôtres 1,19 : *et notum factum est omnibus habitantibus Hierusalem ita ut appellaretur ager ille lingua eorum Acheldemach hoc est ager sanguinis*. Dans notre texte, ce toponyme désigne le royaume maudit de Chypre, de Rhodes, de Lemnos, de Samos, de Mytilène, de Chios et de toutes les autres îles de l'archipel.

<sup>514</sup>Pour un panorama complet des rapports entre les républiques de Gênes et Venise avec l'île de Chypre nous renvoyons à l'étude de Ph. Contamine, « Entre Orient et Occident », cit. Philippe de Mézières fut chancelier auprès du royaume de Chypre, à côté de Pierre de Lusignan, dans les années 1360-1368. En 1369, le souverain fut assassiné dans une conspiration. C'est le début du déclin qui continue avec la destruction de la ville de Famagouste de la part des génois et la perte de Nicosie.

problématique. Par reflet, elle peut être également transposée dans le royaume français. L'intertexte utilisé, à cette occasion, devient l'instrument littéraire privilégié pour réfléchir au sujet de certains troubles politiques sur une échelle plus ample<sup>515</sup>. Enfin, cette rencontre favorise le plus la réflexion sur la dialectique entre le franc arbitre et la providence, voire une meilleure compréhension du modèle royal qui en dérive, à l'égard du lecteur Charles VI, en relation à la réponse de Reine Vérité à ces dames.

Les deux dames se présentent *in medias res*, pendant l'examen des besants de Reine Vérité. Leur particularité et trait commun est le fait qu'elles proviennent d'un Orient délaissé, afin de mettre en scène une plainte devant la dame divine. La dimension orientale du *Songe* a une double valeur spirituelle : sur un plan eschatologique il s'agit de l'Orient de la Jérusalem céleste, tandis que sur le plan le plus contingent l'Orient le plus proche est le témoignage d'une forte décadence, d'un déclin progressif dû aux invasions des peuples infidèles. Cette paire d'apparitions crée une série d'occasions narratives convenables pour opérer une réflexion particulière autant que générale : pour ce qui est du niveau particulier, Devotion désespérée et la vieille originaire de Chypre témoignent de la connaissance directe de ces terres et de ses cours de la part d'Ardent Désir. Le fait de leur réserver cette place insolite (car personne d'autre ne se présente spontanément devant la Reine) est inspiré par l'expérience vécue par l'auteur dans les cours étrangères, auxquelles il fait déjà référence dans le prologue. Pour ce qui est de la réflexion générale, considérer la situation politique et spirituelle de ces îles signifie également amplifier le regard critique et situer la problématique principale du Schisme dans un contexte plus large du *Songe* : faire une enquête sur les origines et les prémisses communes.

Avant d'attirer l'attention sur la vieille de Chypre, il faut dire que ces deux rencontres partagent certains traits distinctifs qui soulignent leur authenticité : elles sont des rencontres à trois participants (si l'on compte Reine Vérité, ces dames, et Ardent Désir, qui se distingue pour prendre la parole et les introduire) où la Reine

---

<sup>515</sup>Pour ces problématiques, nous entendons les trahisons de génois dans leurs manœuvres politiques et l'assassinat de Pierre de Lusignan, à Chypre. L'expression « au temps du Vieil Pelerin » sert à créer un lien entre le temps historique et le temps sacré. Sur l'organisation des deux plans temporels et leur conjonction dans le récit du voyage (qui peut devenir utile pour le *Songe* en question) voir A. Leclercq, « Deux chroniques de la première croisade face à la prise de Jérusalem, temps historique et temps sacré », dans *Dire et penser le temps au Moyen Age : frontières de l'histoire et du roman*, E. Baumgartner et L. Harf-Lancner (éd.), Paris, Presse Sorbonne Nouvelle, 2005, pp. 77-100.

dévoile les côtés les plus obscurs de ces plaintes, pourtant sincères. Ardent Désir est en quelque sorte mis devant son passé, sous la surveillance de Vérité. Les emblèmes de cette dernière, auxquels nous avons déjà fait référence rapidement<sup>516</sup>, révèlent la profondeur d'une souffrance véritablement ressentie : les vêtements abimés<sup>517</sup>, « abit lacrimable », le « role » de la main, les cheveux « desschevelés »<sup>518</sup> lesquels, s'ils désignent la folie, représentent également la rupture d'un schéma, d'où le chagrin symbolisé par le désordre, et encore le fait de crier « a haulte voix »<sup>519</sup>, correspondant à une sorte de gémissement typique de la plainte *ex abrupto*.

À Venise la rencontre aboutit pour autant à un final négatif. Cette ville a été toujours louée par notre auteur, car il avait donné, selon ses épîtres, un morceau de la Croix au couvent des Verbérés de saint Jean l'Évangéliste de Venise, auprès duquel il s'était retiré en ayant appris la nouvelle du meurtre de Pierre de Lusignan<sup>520</sup>. De ce fait, la Reine chasse Dévotion Désespérée après lui avoir exposé les erreurs passées des îles qu'elle représente. À Gênes, en revanche, endroit où se déroule une polémique envers les cardinaux et le pape Urbain VI, l'apparition de la vieille de Chypre présente l'occasion d'observer de plus près un morceau de l'histoire de cette île, comme une sorte de prolongement exceptionnel du trajet voulu par Providence.

Il est intéressant de remarquer que dans la cadre de l'itinéraire suivi par le cortège, Venise et Gênes constituent les bras d'une croix hypothétique dessinée par leur déplacement : Avignon, Gênes, Venise et Rome. Ces quatre villes symbolisent alors la séparation de la tunique de Christ et la souffrance qui en dérive<sup>521</sup>.

<sup>516</sup>Nous renvoyons au chapitre sur Douce Amour. Pour le rapport entre l'auteur et les républiques maritimes il est utile de consulter M. Balard, « Philippe de Mézières et les républiques maritimes italiennes », dans *Philippe de Mézières and his Age*, cit., pp. 271-281.

<sup>517</sup>Nous rappelons à cet égard l'image de Saint François qui se lacer de ses vêtements, cf. Jean Lacroix, « L'aventure vestimentaire dans les écrits de saint François d'Assise et de ses disciples et épigones (XIII<sup>e</sup> siècle) », dans *Le Nu et le vêtu au Moyen Âge (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, *Senefiance*, 47, 2001, pp. 217-230.

<sup>518</sup>Le trait figuratif des cheveux épars sur les épaules peut être retrouvé dans les représentations des magiciennes du chant XX de l'*Enfer* de Dante, v. 53.

<sup>519</sup>Lorsqu'elle commence sa plainte, Reine Vérité « cri a haute voix », cf. chap. 180, III<sup>e</sup> livre : il s'agit de la modalité verbale de la douleur manifestée en public.

<sup>520</sup>Cf. M. Balard, « Philippe de Mézières et les républiques maritimes », cit., p. 276. C'était un morceau qui lui avait donné à son tour Pierre Thomas, en 1370.

<sup>521</sup>A ce propos, à Gênes, une damoiselle appelée Compassion fait une intervention pour expliquer la division de l'Église avec une métaphore vestimentaire prolongée : le « talayre » de Joseph, qui fu prince d'Égypte, le « beau vestement que je feiz de la laine de la toison de Gedeon », le « riche vestement de Aaron », « du saint vestement qui avoit nom ephot, lequel David vestoit quant il prophetisoit ». Tous ces images se refont à la « vieille escripture » : « Tous ces vestements cy dessus recitez assez briefment en figure representoient proprement la belle cote incousutile que la mere de vostre Père de sa propre

D'autre part, Devotion Desespérée<sup>522</sup> représente toutes les îles citées<sup>523</sup>. Elle est définie par opposition à Ardent Désir, dont la sœur est Bonne Esperance. Le désespoir, en effet, constitue un péché, en tant que perte d'une des vertus cardinales<sup>524</sup>. Les événements passés cités par cette dame appartiennent à une double temporalité de l'histoire : d'une part l'histoire ancienne (romaine ou biblique), d'autre part, l'histoire plus récente, qui commence par la conquête de Constantinople par les Vénitiens, le comte de Flandre et le marquis de Montferrat<sup>525</sup>. Cependant, la réponse solennelle de Reine Vérité confirme la douleur sincère de cette dame qui insiste sur l'alanguissement de ses gens aussi bien que sur la cause véritable et ses origines. La plainte devient alors un module discursif privilégié, caractérisé par la conscience des erreurs commises et par une douleur qui s'ensuit.

Reine Vérité illustre le problème du Schisme d'Orient et en dévoile sa nature vilaine, presque blasphématoire : derrière l'empereur de Bysance qui n'a pas donné son accord pour résoudre cette plaie, il est possible de cerner le problème de la fausseté du serment, de la trahison du sacrement et des Écritures<sup>526</sup>. La référence au « maistre de theologie » Pierre Thomas, de l'ordre des Carmes, et au pape Urbain V dont l'aide ne fut pas pourtant utile, est un clin d'œil donné à la vie active de Philippe et à son engagement dans la lutte pour l'unité de la Chrétienté, à partir de l'Orient. Une fois de plus, Reine Vérité devient la voix filtrée de cet auteur qui se cache apparemment dans le silence prolongé d'Ardent Désir.

---

laine secrete et des belles mains sans couture a l'aguille, Amour appelle, composa, dont elle est vestu son tres doulx Filz, Père de humilte, et gracieusement l'aourna ».

<sup>522</sup>Dans le *Pèlerinage de la vie humaine*, Desperation est la corde avec laquelle Jude se tua, cf. G. de Deguilleville, *Pèlerinage de la vie humaine*, v. 7230.

<sup>523</sup>« C'est assavoir du royaume d'Acheldemach, qui vault autant a dire comme champ ensaglante, c'est le maldit royaume de Chippre, de Roddes, de Langres | Lango, de Sin, de Methelm, de Jaime | Siaume, et de par toutes les autres ysles de l'Archepegue, qui sont mc ysles », *Songe*, chap. 23, I<sup>e</sup> livre.

<sup>524</sup>Nous remarquons l'insistance sur le verbe « languir » pour cette dame. Ce dernier mot, héritier du latin classique *languere*, indique la souffrance par le désespoir, l'épuisement, le manque de zèle. Dans son signifié il est l'opposé exact à l'ardeur du pèlerin.

<sup>525</sup>Il s'agit de la prise de Constantinople en 1204 aux Grecs schismatiques et rebelles à l'autorité de l'Église de Rome.

<sup>526</sup>Nous rappelons que le Schisme d'Orient remonte au XI<sup>e</sup> siècle : il s'agissait d'un événement qui revient parfois dans la pensée de notre auteur, en particulier lors des mentions du Schisme d'Occident, afin d'illustrer l'origine de la décadence de l'histoire de l'Église. La plainte caractérise tous les personnages qui se présentent devant Reine Vérité. On y retrouve à la fois la confession et la lamentation. Cela vaut pour l'ermite, l'avocat du tiers état, ces vieilles d'Orient. Dans le chap. 139 du II<sup>e</sup> livre, Droicture s'attarde sur les « serments vilains » faits devant le souverain ou sur l'intégrité de l'Église.



Lorsque la vieille de Chypre se manifeste, son intervention est anticipée par une rubrique en tant que « piteuse tragedie », ainsi que le contenu de son « roole » :

« Comment une vieille desconfortee messagiere du Champ d'Acheldemach, c'est du royaume de Chypre, par manière d'une piteuse tragedie ou lamentacion se plaint a la royne du duc de Gennes et de son commun, qui ont destruit le royaume de Chypre de la crestiente d'orient » « Elle portoit en sa main un grant roole partout raemply d'une piteuse tragedie, pour laquelle elle hayoit sa vie » (*Songe*, chap. 39, I<sup>e</sup> livre)

Ce syntagme est utilisé à plusieurs reprises dans le *Songe* et désigne souvent un discours plein de pathos, qui essaye de convaincre son auditoire. Reine Vérité, Ardent Désir (lorsqu'il prend la parole) ou Amoureuse écoutent souvent des « piteuses tragedies »<sup>527</sup>. Il s'agit d'une dénonciation pathétique qui prétend d'être sincère. Dans le *Livre de mariage*, Philippe donne la définition suivante de la tragédie :

« Toute histoire piteuse et doloieuse en la science de poetrie est appellee tragedie, comme il appert par les tragedies de Seneque, de Tullius et des aultrespoetes et philozophes, et en la sainte escripture telle histoire est appellée lamentation »<sup>528</sup>.

Nous remarquons que ce lexème est réservé à tout conte ou discours vraisemblable ou vrai caractérisé par un malheur particulier, où la douleur se mêle à l'élan polémique<sup>529</sup>.

Ce syntagme constitue alors une marque lexicale désignant la posture persuasive de la vieille de Chypre et les fondements de sa vérité. Les paroles qu'elle

---

<sup>527</sup>Entre autres, l'intervention de la vieille de Chypre, Ph. De Mézières, *Songe*, cit., chap. 39, I<sup>e</sup> livre, chap. 111, livre III<sup>e</sup>, chap. 315, voir aussi P.-Y. Badel, *Étude sur la réception du Roman de la Rose*, p. 397. Le *Roman de la Rose*, cité au sujet de frères mendiant, est défini à ce propos « estrange tragedie », *Songe*, cit. chap. 166, II<sup>e</sup> livre; Badel démontre comment ce lexème, en liaison avec les « tragedies » de certains personnages du *Roman*, veuille indiquer tout long discours d'accusation tenu devant un public, qui nécessite d'une interprétation, cf. P.-Y. Badel, *Le Roman de la Rose et sa réception*, cit., p. 397 et suiv.

<sup>528</sup>Ph. de Mézières, *Livre de mariage*, cit., 377.

<sup>529</sup>La définition qui nous offre Philippe de Mézières se rapproche de la définition de Sénèque cf. G. Di Stefano, « Alain Chartier, ambassadeur à Venise » dans *Culture et politique en France à l'époque de l'Humanisme et de la Renaissance*, études réunies et présentées par Franco Simone, Torino : Accademia delle scienze, 1974, pp. 155-166, en particulier p. 166 ; définition reprise par Simon Hesdin « et est tragedie charme ou ditié qui fait mencion et recite en stile autentique les fais crueulx et iniques des roys et des grans seigneurs et aussi leurs lamentables doleurs et infortunes, si comme il appert es tragedies Seneque », Simon Hesdin, *Valère Maxime*, 1375-1383, III.4.Ext.2, glose, f<sup>o</sup> 166a, que nous retrouvons à l'entrée *tragedie* dans le *Dictionnaire du Moyen Français* consultable en ligne à l'adresse: <http://www.atilf.fr/dmf> : il désigne surtout un changement imprévu, le mouvement de décadence. Ce lexème peut alors avoir une valeur sur le plan stylistique (un discours de persuasion qui se fonde sur le sentiment) et sur le plan des contenus (le changement de la sorte, qui révèle enfin un plan providentiel). Dans le *Policraticus*, la vie humaine était comparée à une sorte de comédie où chacun joue un rôle d'emprunt, mais lorsqu'il y a douleur et injustice il s'agirait d'une tragédie cette fois véritablement ressentie (*Policraticus* III 489 cd t. 1, p. 191-92) cité dans M. Senellart, *Les arts de gouverner*, p. 200.

prononce répondent aux contenus du « rôle » qu'elle tient dans sa main. Reine Vérité enseigne au jeune souverain, dans le troisième livre, que toute parole proférée en public devrait avoir le même statut qu'un serment ou en tout cas reporter fidèlement un écrit (que ce soit dans une « lectre » ou, dans la métaphore, dans le cœur)<sup>530</sup>.

Le nom choisi pour cette dame a un signifié encore plus riche : au lieu d'une personnification allégorique, l'auteur préfère le nom « vieille de Chypre ». L'attribut substantivé peut la rattacher dans ce cas à différents personnages du texte ou en dehors du texte : le Vieil Pelerin en premier, ou le vieil ermite, mais aussi les « trois vieilles horribles ». Le nom propre de ce personnage se caractérise par un double renvoi moral et narratif : les figures de l'auteur, d'une part (d'autant plus que la vieille est introduite par Ardent Désir) ; d'autre part, les souvenirs des péchés exposés à Avignon, dont le royaume de Chypre n'est pas dispensé. Dans les deux acceptions, le modèle actanciel qui en ressort est celui d'un personnage ancien et vénérable, dont la mémoire ne fait pas défaut<sup>531</sup>. Ainsi, dans son intervention, la vieille de Chypre peut conjuguer les inquiétudes les plus profondes de l'auteur aux faiblesses humaines dont elle sera reprochée par Reine.

La plainte de cette vieille est une véritable lamentation qui trouve sa source dans la tradition biblique<sup>532</sup>. L'insertion de l'*historia* en est la composante principale, par le moyen de la figure de l'*evidentia*. Elle s'engage dans un excursus chronologique qui fait l'objet de sa *laudatio temporis acti* : l'anaphore de l'imparfait « estoit » (voir italiques), temps de la durée et de la fréquence d'un passé glorieux, conduit à la condamnation féroce des Génois en tant que traîtres d'un passé plus récent, dont les répercussions sont encore visibles dans l'île. Cette condamnation demande l'utilisation d'un autre référent littéraire, la *Comédie* de Dante et son autorité en la matière, aussi bien que le témoignage d'un personnage, le Vieil Pèlerin, qui peut garantir le véritable

---

<sup>530</sup>A ce propos voir le *Songe*, chap. 196 du III<sup>e</sup> livre, pour la question du péché commun, jurer le faux, ce qui doit être exclu pour un souverain, ou encore chap. 205, III<sup>e</sup> livre, pour l'insistance sur l'écrit et son importance, et sur la parole obligeant, chap. 216, pour la « lectre royale » : la parole prononcée par le roi équivaut à la parole écrite.

<sup>531</sup>Vd. *Songe*, chap. 199, III<sup>e</sup> livre : la vieille de Chypre témoigne de l'infraction du quatrième commandement : respecter les parents et plus généralement les autorités anciennes.

<sup>532</sup>Elle est souvent suivie par une louange et il s'agit d'un chant funèbre : l'idée est que Dieu a abandonné l'homme. La lamentation, chez Philippe, prend souvent la forme d'une épître : que l'on songe à l'*Epître lamentable*, où les plaintes occupent des chapitres entiers, et au personnage même de Lamentation, cf. Ph. De Mézières, *Epître lamentable*, cit., p. 155. Le même ton de lamentation se retrouve dans les épîtres de Pétrarque, ainsi que dans l'épître adressée à Philippe de Mézières, dans le respect des règles de l'*ars dictaminis*.

déroulement de leur trahison<sup>533</sup>. Ainsi faisant, elle approfondit l'aspect témoignage :

« pour lesquelles victoires nostre yslle *estoit* lors toute florie et de tous fruiz et d'aromaz remplye, et par espécial des nobles vigens d'Engardi, qui le precieux vin portoient, lequel vin moralisant les vertuz confortoit. Madame', dist la vieille, 'ceste nostre yslle *estoit* la noble chambre orientale et gracieux retrait des chevaliers de Dieu et des pelerins qui aloient oultre mer. Cette yslle mal fortunee *estoit* lors le vray mur defensable de la Crestiente d'orient. C'*estoit* comme un gracieux hospital des Crestiens d'occident. Et briefment, c'*estoit* la frontiere puissante et necessaire de la Crestiente catholique. Madame, c'*estoit* la banniere de la croix encontre les ennemis de la foy, plus redoubtee que nulle autre en son temps qui peut estre trouvee (...) Riche Precieuse, Verite la royne, pour noz vieulx pechiez il ne souffit pas, a nostre grant ruine, le noble sang respandu de nostre roy tres vaillant, dont nous sommes a tousjours mais demourez plorans et lamentans, quant ceste generation genevois, de tous ses voisins appellee perverse, laquelle selon le livre de Dant devroit estre du monde destruite et entierement dispersee, l'espee ou poing, en quarante galees bien appareillees et fierement armees, affublee et croisee du manteau de l'Aigenelt Occis (...) entra dedans nostre pais, voir en forme d'aignel et d'ange de lumiere et de vraye justice, pour vengier la mort du roy Pierre (...) Ceste trahison contre la foy fu si notoyre que apres la dessusdicte victoire, les devandiz Genevois, par grant orgueil, outrecuidence et villaine vantance, tout ce que dessus est dit publiquement ilz recorderent au noble roy Lyon en presence de sa grant baronnie, et en presence corporelle de cestui Vieil Pelerin escrivain de cestui voyage » (*Songe*, chap. 39, I<sup>e</sup> livre).

Le manuscrit BnF fr. 22542, au lieu de « le livre de Dant » présente une autre version : « le livre de docteurs », tandis que le manuscrit de Vienne 2551 donne « le livre de David »<sup>534</sup>. Les tensions entre les officiers royaux et les autorités génoises établies dans l'île attiraient l'attention de Philippe, jusqu'à l'expédition punitive de la république génoise vers Chypre et la conquête de Famagouste, en 1383. Nous rappelons ici le texte de la *Comédie* :

*Ahi Genovesi, uomini diversi*

<sup>533</sup>Les tensions entre les officiers royaux et les autorités génoises établies dans l'île attiraient l'attention de Philippe, jusqu'à l'expédition punitive de la république genevoise vers Chypre et la conquête de Famagouste, en 1383.

<sup>534</sup>D'après la *collatio* des manuscrits sur cette leçon il en résulte : « livre de Dant » (Arsenal 2682, BnF fr. 9200, BnF Nouv. Acq. Fr. 25164), « Livre de docteurs » (BnF fr. 22542) et « livre de David » (W091.94 Public Library de Cleveland, et Genève, bibliothèque publique et universitaire 183, Bibliothèque de Vienne 2551). Dans le manuscrit de Chantilly Condé 292 le chapitre en question manque. Le « livre de David » constitue également une référence inexacte : dans la Bible, les livres concernant ce personnage sont le Premier livre de Samuel (16-31), le Second livre de Samuel (1-24) et le Premier Livre des Rois (1-2), mais dans ce cas aussi il n'est pas possible de rattacher la perversité des genevois avec la narration biblique. Cela témoigne du fait que les copistes de ces manuscrits ignoraient le nom de l'auteur italien et celui de son œuvre. Ils ont été assimilés à une date plus tardive (voir la note suivante). Le retard de l'acceptation de Dante dans la littérature française peut être justifié moins pour des raisons politiques ou polémiques, que linguistiques, cf. G. Mombello, « Per la fortuna francese di Dante e Petrarca. La testimonianza del Ms BnF fr. 25558 » dans D. Cecchetti, L. Sozzi, *L'Aube de la Renaissance*, pour le dixième anniversaire de la disparition de Franco Simone, Genève, Slaktine, 1991, pp. 27-45.

*d'ogne costume e pien d'ogne magagna,  
perché non siete voi del mondo spersi?  
Ché col peggiore spirto di Romagna  
Trovai di voi un tal, che per sua opra  
In anima in Cocito già si bagna,  
e in corpo par vivo ancor di sopra (vv. 151-157)*

Il est nécessaire, à ce propos, de s'attarder sur le choix, de la part de Philippe, de cet intertexte particulier. À ce que l'on connaît, cette référence est la première, parmi les auteurs français du Moyen Âge tardif, à l'auteur italien<sup>535</sup>. Philippe de Mézières devait certainement connaître l'œuvre de Dante, introduite probablement en France, à Avignon, par Pétrarque : il n'est pas exclu qu'il ait lu la *Comédie*, ou certains fragments, dans cette ville et qu'il l'ait comprise, en vertu de son statut de polyglotte<sup>536</sup>. L'invective aux Génois se situe dans la dernière partie de l'*Enfer*, où sont mentionnés les traîtres noyés dans le lac gelé Cocito, le centre et le point le plus bas de l'univers.

Au long de tout le chant, l'auteur italien insiste sur la « douleur » et le « cuer » (« parlare e lagrimare », « doloroso carcere »), autant que dans le *Songe* ce nouveau personnage met en lumière la « douloureuse vie » en tant que prison, et l'action continuelle des Chypriotes « plourans et lamentans ». Le but de la tirade de la vieille

---

<sup>535</sup> Il faut lire à ce propos la discussion concernant G. Di Stefano, « Nicolas de Gonesse et la culture italienne », *Cahiers de l'Association Internationale d'Études Françaises*, 1971, 23, pp. 27-44. Le séjour en Italie de Philippe, pendant sa jeunesse, auraient pu être l'occasion pour connaître l'œuvre de l'auteur italien, voir P.-Y. Badel, *La Roman de la Rose et sa réception*, cit., p. 334 ; cf. aussi G. di Stefano, « Alain Chartier ambassadeur à Venise », dans *Culture et politique en France à l'époque de l'Humanisme et de la Renaissance*, études réunies et présentées par Franco Simone, Torino, Accademia delle Scienze, 1974, p. 155-168. Dans cet article, l'auteur fait allusion à la présence de Dante dans la bibliothèque pontificale d'Avignon, qui figure comme un « Dante in vulgari italico » : en réalité il n'y a pas de certitude sur cette effective acquisition, car ces textes, parmi lesquels Dante, figurent sous la rubrique « Libri emendi pro Domino nostro Papa » ; il s'agirait alors d'une demande d'achat, p. 162. La diffusion de Dante est favorisée plus certainement par Boccace, dont l'œuvre *De casibus*, contenant un paragraphe dédié à Dante, est traduite par Laurent de Premierfait en 1400. Ce dernier ne manque pas d'ailleurs d'y ajouter de détails biographiques. Lorsqu'il fait allusion à la référence rapide de Philippe, Giuseppe di Stefano confond les manuscrits : le ms suivi par Coopland est bien le BnF fr. 22542 (A) qui porte la leçon « livre des docteurs », tandis que c'est le ms Arsenal 2682 à porter « livre de Dant ». La connaissance de ces vers de Dante pourrait alors être justifiée par son amitié avec Pétrarque et sa permanence à Avignon, ou encore par sa fréquentation de Gênes, où il aurait pu tenir ces vers contre les Genevois. Pour le premier article cité de G. di Stefano, il est intéressant remarquer que Nicolas de Gonesse fait figurer dans son commentaire sur Valère Maxime soit le nom de Pétrarque que Boccace, surtout en faisant référence au *De remediis* et à l'*Africa*, mais ignore tout à fait l'auteur Dante (« Nicolas de Gonesse et la culture italienne », p. 32). Dans la discussion, P.-Y. Badel avance l'hypothèse que l'ami de Pétrarque, Luca da Penna, juriste italien qui travailla à Avignon, érudit, avait très probablement fait connaître en France les idées politiques de Dante, et donc à Philippe également, (« Nicolas de Gonesse et la culture italienne ») p. 34.

<sup>536</sup>Cf. A. Farinelli, *Dante e la Francia*, cit., p. 130 et suivants.

de Chypre, ainsi que celle de Dante est d'élever et universaliser une matière apparemment basse puisque tirée de l'expérience politique et humaine, en la reliant à l'histoire occidentale<sup>537</sup>. Le ton sévère de dignité de Dante caractérise l'explication du dédoublement de ces âmes traîtresses : si elles se trouvent déjà dans leur place convenable, au Cocito, les corps continuent à vivre sur terre à travers des démons sous fausse semblance. La référence à la *Comédie* ne se limite pas à cette expression de l'invective contre ce peuple maudit<sup>538</sup> mais elle est en réalité plus diffuse : la substance sémantique du chant de l'*Enfer* semble constituer le substrat narratif et moral de cette parenthèse sur la vieille de Chypre. Nous pouvons remarquer, pour les deux écrivains, l'utilisation des mêmes champs lexicaux qui dénotent des inquiétudes communes : les démons génois de la *Comédie* et l'opposition entre corps /esprit deviennent dans le *Songe* une « generacion » caractérisée par l'« inhumanité », la « malediction » et par le fait d'être « contre Dieu et le diable ». De plus, la « trahison, villaine vantance et misere insaciabile » de ce peuple démoniaque correspond, dans le chant infernal, à leur « *vituperio delle genti* » (v.79) ou *gente diversa* (v. 151), tandis que l'attention de la Reine vers les « viellz pechiez » renvoie indirectement aux punitions prévues par le *contrappasso* appliqué dans le giron, dans les larmes qui gèlent et qui ne permettent pas au pécheur une repentance véritable.

Ces « gens pervers », qui savent au fond ce qui est le bien mais font le mal de manière volontaire, tels que les *insipientes*<sup>539</sup>, ressemblent aux cardinaux dont les vêtements changent de couleurs et au pape Urbain VI, lequel, occupant le siège

<sup>537</sup>Il pourrait y avoir une autre référence indirecte à Dante et à sa *Comédie*, lorsque dans le chap. 228 du III<sup>e</sup> livre, Philippe de Mézières nomme les luttes entre Guelfes et Gibelins, au temps « du commencement du Vieil Pelerin », toujours en accord avec le témoignage de l'auteur. Sa dénonciation est alors renforcée grâce au renvoi souterrain aux invectives que nous retrouvons dans la *Comédie*.

<sup>538</sup>Nous remarquons que Dante utilise « *spersi nel mondo* » (v. 153) et Philippe de Mézières « entièrement dispersée », p. 296. Dante fait aussi remarquer le « *vesti e misere carni* » (v. 63) ce qui renvoie en quelque sorte à l'habit des ces vieilles.

<sup>539</sup>Dans le psaume, l'*insipiens* est celui qui se dit dans son cœur que Dieu n'existe pas ou qui est indifférent à son existence ; l'*insipiens* sépare le plan des croyances et des pensées du plan linguistique (plan conceptuel et énonciatif) et cette division le fait demeurer dans l'erreur. La figure de l'*insipiens* se refait à Bonaventure et à Anselme, auteurs certainement présents dans la bibliothèque de l'auteur, ou par lesquels il a été influencé, psaume 13-14 (*Dixit stultus in corde suo non est Deus*), l'*insipiens* est celui qui *non sapit*, autrement dit qui ne peut pas goûter par les saveurs, car il ne sent pas le goût de la connaissance. Particulièrement éclairante à cet égard est la définition qui en donne Augustin dans les *Confessions* (Livre V, par. 3.5 : c'est celui qui dit beaucoup de choses vraies sur le monde crée mais il n'a pas assez de pitié pour connaître la vérité [...] ils sont tellement aveugles qui attribuaient à eux-mêmes des prérogatives du Seigneur ou le contraire, Rom 1. 21, 23-25). Nous rappelons que « pervers et obstinez » est le syntagme utilisé d'habitude dans le *Songe* pour désigner le lecteur malveillant.

spirituel, trahit son rôle initial. L'intertexte dantesque utilisé en tant qu'instrument de dénonciation politique est ensuite combiné avec une référence extratextuelle. Le témoignage oculaire du Vieil Pèlerin à la cour de Pierre de Lusignan ne fait que confirmer la condamnation désespérée de la vieille de Chypre. Par ailleurs, l'apposition « escripvain » qui le caractérise et qui est attaché pour la première fois au nom du Vieil Pèlerin, atteste la double activité et la double source de savoir de Philippe : l'activité politique et littéraire, le savoir pratique et dérivé de ses études<sup>540</sup>. Il se constitue lui-même en tant qu'autorité, se reliant au poète italien, à sa narration et à sa réflexion sur la morale politique. Nous verrons que cette instance extratextuelle revient surtout lors des digressions historiques, des gloses, de l'introduction d'*exempla*, dans la bouche du narrateur ou de la Reine. Le fait qu'elle soit utilisée dans ce cas par un personnage qui constitue un *unicum* (il apparaît une seule fois) dans le récit et en concomitance avec Dante est très significatif. Sur le plan le plus intérieur du récit, la référence à la *Comédie* et au témoignage de l'« escripvain » peut légitimer l'intervention de la vieille devant Vérité. Par ailleurs, sur le plan le plus extérieur extradiégétique, « le livre de Dant » et l'invective légitime à leur tour les contenus exposés dans le « livre du Songe ». Lorsque l'on inventorie les sources et le réservoir intertextuel que le *Songe* puise, la *Comédie* est la seule œuvre étrangère du XIV<sup>e</sup> siècle qui est citée, bien que seulement une fois. La connaissance même indirecte de ce texte et sa place stratégique dans le « sermon »<sup>541</sup> de la vieille de Chypre montre la capacité critique de l'auteur de doser et calibrer le matériel littéraire qu'il a à sa disposition ainsi que l'intention de situer son œuvre dans la lignée des voyages didactiques-allégoriques à forte visée polémique.

Enfin, par le moyen de la réponse de la Reine, Philippe dévoile le projet providentiel derrière la figure des Génois : leur trahison ne serait en effet que la punition du meurtre du roi Pierre Lusignan<sup>542</sup>. Le mensonge de ce peuple, preuve d'une

---

<sup>540</sup>Pour une réflexion sur cette instance extratextuelle en rapport à l'histoire de Chypre nous renvoyons à l'article de K. Brownlee, « The Figure of Peter I and the Status of Cyprus in *Le songe du vieil pelerin* : Crusade Ideology, Salvation History, and Authorial Self-representation » dans *Philippe de Mézières and his Age*, pp. 165-187.

<sup>541</sup>Le mot « sermon » est d'habitude utilisé pour désigner les prises de parole de Reine Vérité : ici c'est la seule exception.

<sup>542</sup>« Si veuil que vous saichez que le sang de Abel, vostre frere en nature mais vostre pere ne protection, a tant crie a Dieu que tous les maulx dessusdiz vous en sont advenu, vos vielz pechies et dudit sang l'effusion », chap. 40, livre I. Il aurait été assassiné dans une conspiration où son frère aussi avait participé.

politique de changement continu de parti, n'est pas dû aux coups de Fortune, mais trouve son origine dans ce méfait préalable des conseillers chypriotes du souverain qui justifie à son tour la tromperie que ces italiens feront par la suite. La perversité des Génois cache en réalité une vérité plus générale, d'après laquelle, si Fortune est le ministre de Dieu qui accorde le libre arbitre, chacun est à l'origine de son propre mal. Dante affirme d'ailleurs la même chose : que Fortune est le ministre de Dieu<sup>543</sup>. Et la plainte de la vielle de Chypre est à la fois une dénonciation politique et une confession spirituelle de la douleur causée par la vengeance divine. Elle se déroule dans une ville presque infernale où les Génois sont en réalité des démons déjà condamnés à la damnation éternelle<sup>544</sup>. Autant que ce peuple, ce sont les astrologiens à être définie par Droiture « pervers et obstinez »<sup>545</sup>. En prévoyant le futur par l'observation du ciel, ils sous-estiment la valeur de la liberté personnelle et de la responsabilité qui en dérive pour légitimer tous les méfaits ; les Génois se lancent également en toute action qui leur est convenable, en songeant que leur destinée est le fruit des coups de Fortune.

Curieusement, les astrologues sont punis dans l'*Enfer* de Dante par le moyen d'une terrible déformation physique qui répond à un *contrappasso e contrario*<sup>546</sup> : les yeux sur la nuque qui ne permettent qu'un regard rétrospectif rappellent la représentation monstrueuse de Mémoire dans le *Pèlerinage de la vie humaine*<sup>547</sup>. Créature providentielle, cette dernière Mémoire est la gardienne de toute science et, en tant que partie de la prudence, elle révèle les liens souterrains entre les événements passés et les développements futurs. Dans cette parenthèse, les Génois et les Chypriotes jouent le rôle d'acteurs aveugles et impuissants face à Reine Vérité : les

<sup>543</sup> Cf. Dante, *Enfer*, chant VII, vv. 67-69.

<sup>544</sup> Chant. 33 de l'*Enfer*, la fin, pour l'explication de démons qui prennent la place de l'âme.

<sup>545</sup> *Songe*, cit., Chap. 140, II<sup>e</sup> livre.

<sup>546</sup> « e vidi gente per lo vallon tondo | venir, tacendo e lagrimando, al passo | che fanno le letane in questo mondo. | Come 'l viso mi scese in lor più basso, | mirabilmente apparve esser travolto | ciascun tra 'l mento e 'l principio del casso, ché da le reni era tornato 'l volto | e in dietro venir li convenia, | perché 'l veder dinnanzi era lor tolto » (vv. 7-15); « com'io potea tener lo viso asciutto, | quando la nostra imagine di presso | vidi sì torta, che 'l pianto de li occhi | le natiche bagnava per lo fesso » Dante, *Enfer*, chant. XX, vv. 21-24. La Mémoire *ancilla providentiae* de Guillaume est ici renversée dans l'horrible punition où l'homme prétentieux devient la mémoire même et ne saisit que ses limites par rapport au futur.

<sup>547</sup> « Ceste meschine est nommee | par son droit nom et appellé | Mémoire qui rien n'aparçoit | du temps a venir ne ne voit/ mes du temps ancien parler | set elle bien et deviser | Au temps passe et par derriere | sont mis ses yex et sa lumiere | n'est pas chose mostreuse | si comcuides ne hideuse | ains est chose necessaire | a tous ceus qui veuillent faire | Leur murgoe et providence/ d'aucun sens ou de science » Guillaume de Deguilleville, *Pèlerinage de la vie humaine*, cit., vv. 4487-4495.

premiers sont caractérisés par leur « superbe » et ne tournent leur regard qu'en arrière ou vers soi-même, comme les damnés dans l'*Enfer* de Dante. Les Chypriotes demeurent dans l'obscurité de leur ignorance et sont les porteurs d'une vérité partielle, privés de la compagnie de cette Mémoire qui, au contraire, accompagne le pèlerin des *Pèlerinages* et Ardent Désir.

Par conséquent, la structure de la plainte mise en scène par la vieille de Chypre est complétée en quelque sorte par la réponse de la Reine qui s'ouvre sur la perspective de la vie éternelle. La lamentation sous forme d'épître<sup>548</sup> se clôt sur le dévoilement providentiel de cette dame, qui la transforme donc en épître de consolation.

### 11.3. La « douce consolacion » de la quête

Dans le dernier livre du *Songe* Philippe de Mézières illustre enfin la réalisation de son rêve : la source de Vérité sur la terre, autrement dit « la bonne forge pour le saint besant ». Après avoir privilégié tout au long de son voyage la *pars destruens* du cortège – car pour trouver la bonne médecine il faut avant tout connaître la cause du mal qui afflige – la rencontre des dames avec le souverain constitue la *pars costruens* en tant que bonne conclusion de la quête accomplie. Sur un plan pratique, l'apothéose du souverain devant Reine Vérité signifie la proposition, de la part de l'auteur, d'un modèle politique solide capable de bien gérer la sphère du pouvoir séculier et celle du pouvoir spirituel<sup>549</sup>. Elle se déroule dans un espace isolé et resserré. La transfiguration du roi Charles VI favorise la construction d'un paradigme moral valable non seulement pour le lecteur royal mais aussi pour son entourage en entier<sup>550</sup>.

Ce paradigme s'appuie sur certains instruments représentatifs qu'il faut sonder : la mémoire, l'écriture et le rituel liturgique, lesquels contribuent, ensemble, à mettre en scène un drame sacré.

<sup>548</sup>Voir à ce propos dans le *De legibus* de Cicéron le caractère authentique de la plainte funèbre, E. Chayes, dans *Philippe de Mézières and his Age*, p. 117.

<sup>549</sup>Pour cette dernière rencontre il faut consulter d'abord les versets du Deutéronome dont elle s'inspire (17, 14-20) où la loi donnée par Dieu au peuple d'Israël devient le symbole de l'union primordiale entre les deux typologies de pouvoir.

<sup>550</sup>Pour la définition de la personne divine du roi voir chap. 180, II<sup>e</sup> livre, « Et pour ce, dist la royne, que cestui maistre de la nef, cestui Blanc Faucon figure, par la dispensacion divine est vostre roy et souverain et naturel seigneur en terre ; et qu'il a en sa noble personne une divine excellence, se dire se puet, pour la sainte unction ».



11.3.a. Mémoire et écriture

Dans le *Songe*, la faculté de mémoire joue un rôle très important et précis, il suffit de penser au prologue et au travail de remémoration de l’auteur clerc, ou encore aux parenthèses de digressions qui jalonnent le voyage et font fonction de mise en mémoire par rapport aux pays visités. Dans la rencontre des dames et du jeune roi Charles VI, élevé sur le mont Sinai et donc séparé du reste du royaume français (schéma 3), cette faculté intellectuelle et morale<sup>551</sup> devient à la fois objet du récit et instrument concret d’échange, verbale mais pas seulement, entre le souverain et Reine Vérité.

La fin de la quête coïncide avec une vision sacrale : le roi transfiguré en patriarche Moïse présente à la Reine ses deux tables du cœur dans lesquelles elle peut greffer tous ses enseignements. L’ensemble de ces derniers constitue une sorte d’échiquier, illustré par la dame pendant qu’elle les écrit. Il parcourt à nouveau, parfois à rebours, les étapes les plus riches en signifiés du voyage du cortège. La scène révèle une inquiétude taxinomique par rapport à l’argumentation du chemin parcouru dans une série ordonnée de *loci*. Ces tables d’ascendance pauline<sup>552</sup> sont « entendement » et « mémoire » :

Lors la Riche Preciuese, Verite la royne dist au jeune Cerf Volant: “Dy moy, Beau Filz, jeune Moyse, ou sont les tables que tu as esuelles je doy escripre?” “Ma dame” dist le jeune Moyse “mes tables sont en mon cuer, dures comme une pierre, et m’ont este transmises d’une grant montaigne, dont la pierre fu taillie, selon le dit de Daniel le prophete, sans mains, sans fer, et sans martel. L’une de mes tables est appellee

<sup>551</sup> Elle est faculté intellectuelle même dans le sens qu’elle est une des parties de la rhétorique et morale car elle fait partie de prudence: d’après la tradition scolastique, la prudence est entendue en tant que capacité de mémoire, intelligence et prévision: d’ici le lien indirect mais solide entre capacité mémorielle, et donc *admonitio*, et dessin providentiel. Dans le *Livre de mariage*, cette acception de mémoire, de dérivation cicéronienne, peut être trouvée dans la «memoire continuele et recordation de la Passion de Jesus Christ», Ph. de Mézières, *Livre de mariage*, cit. pp. 206-207.

<sup>552</sup> Nous retrouvons les tables du cœur dans les Proverbes (3.3, 7.3) et dans 2 Corinthiens 3-1 b6: Paolo est le scribe qui écrit sur ces tables inspiré par l’Esprit Saint. Il s’agit d’une métaphore du Nouveau Testament, voir N. Bériou, *La prédication à Paris*, cit., p. 201. Mais il faut aussi citer Jérémie (31, 33) qui reporte les paroles de Dieu *Sed hoc erit pactum, quod feriam cum domo Israel post dies illos, dicit Dominus: Dabo legem meam in visceribus eorum et in corde eorum scribam eam; et ero eis in Deum, et ipsi erunt mihi in populum.* Origène, en commentant le passage de Pr 22, 20, conseille d’écrire les préceptes divins dans la volonté et l’intelligence. Dans le *Livre de mariage*, Philippe utilise une image similaire : « inscrire la mémoire de la passion dans le cœur des époux ». Voir A. Loba *Contempler le miroir de la passion: Philippe de Mézières et les mystiques in Philippe de Mézières and his Age*, cit., pp. 255-270. Nous rappelons aussi la prière en latin où Jésus écrit dans le cœur au tout début de l’*Epistre au roi Richart*, cfr. Ph. de Mézières, *Epistre au roi Richart*, cit., p. 75. Dans le *Livre de Chevalerie*, l’« oroison briefve » qu’il a insérée récite : « *O bone Jhesu, scribe in corde meo vulnera tua preciosissimo sanguine tuo, ut semper cognoscam qui desit mihi legam, senciam, intelligam, dolorem et amorem tuum, bone Jhesu* », cit. A. Hamdy, *Le livre de la chevalerie*, cit., p. 103.

entendement et l'autre memoyre. Ma dame" dist le jeune Moysse "ces ii tables humblement je vous presente et a mes troys dames aussi. Si vous supply qu'il vous plaise escrire de vostre doy les haulx commandemens et doulz enseignements de vostre reginale mageste (P. De Mézières, *Songe*, cit., chap. 188 III<sup>e</sup> livre)

L'acte d'écrire sur ces dernières a une valeur iconique et correspond à l'obtention de vérité<sup>553</sup>. Dans le *Policraticus* nous retrouvons la même image du Deutéronome marquée dans le cœur, « table seconde »<sup>554</sup>. La mise en ordre de la dialectique expérimentée dans chaque pays et au sein de chaque catégorie sociale, par rapport à des reines descendues du paradis, ne se fonde pas seulement sur le plan du macrocosme – auquel renvoie la symbolique de l'échiquier carré et des tables dans le cercle des chambrières – mais également sur le plan du microcosme. « Entendement » et « mémoire » avec volonté, correspondant au pèlerin Ardent Désir temporairement disparu, forment en effet la tripartition des puissances de l'âme ou, encore, la conformation du cerveau<sup>555</sup>. Par ailleurs, ces tables et leur écriture témoignent d'une nouvelle relation d'amour entre Dieu et l'humanité, dont le roi est le garant, une relation fondée sur le cœur, qui désigne dans le langage biblique la conscience et l'intériorité.

En effet, cette vision de concorde universelle, où la mémoire vise à cristalliser et à rendre infaillible chaque précepte greffé, suggère au fond une scène introspective qui se prête à une lecture polysémique. L'apothéose du roi qui reçoit des tables constitue, d'une part, l'emblème de la palingenèse sociale ; de l'autre, l'écriture dans

---

<sup>553</sup> L'importance de l'écrit en tant que vérité attestée, et aussi de la signature qui le valide, est un motif récurrent dans le troisième livre du *Songe*. Non seulement le souverain devrait conférer la juste valeur à l'écriture et à l'apposition de son nom dans les documents officiels, mais ses fonctionnaires devraient toujours rendre compte de leur travail à travers un « petit rolet » « par escript et de bouche », chap. 267, III<sup>e</sup> livre. La Reine tient à souligner les points de concordance entre la scène biblique et la scène du *Songe*, à partir de la fumée et de la lumière qui resplendissait (chap. 187, III<sup>e</sup> livre). Dans le chap. 192, elle dit aussi : « orrez belle vision » avec une synesthésie qui est présente également dans le texte sacré

<sup>554</sup> Jean de Salisbury, *Policratique IV et VIII*, traduction de Denis Foulechat, par C. Brucker, *Le Moyen Français*, 21, 1987, livre IV, chap. VIII. Non plus des tables externes à respecter pour la peur dans le cas de leur violation, une imposition extrinsèque, mais une adhésion personnelle et libre du cœur, dans la volonté.

<sup>555</sup> Pour la tripartition traditionnelle des facultés de l'âme, voir B. Latin, *Tresor*, cit., livre 6, par. 4. Il s'agit des puissances végétative, sensitive et rationnelle (d'après l'*Étique nicomachée*, I, 7) tandis que dans le *Tesoretto* al v. 750 l'auteur fait référence aux trois celles de la tête; en revanche, dans *Purg.* XXV 82-84 il s'agit de la mémoire, la volonté et l'intelligence (d'après S. Agostino, *De Trinitate*, X, 2); voir aussi le *Pèlerinage de la vie humaine* : « fantaisie, raison et mémoire » v. 7135. En particulier, pour le rapport entre « entendement » e « mémoire », il est utile de lire F. Guichard-Tesson, « Le pion Souvenir et les miroirs déformants dans l'allégorie d'amour », dans *Jeux de mémoire : aspects de la mnémotechnie médiévale*, B. Roy e P. Zumthor, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, Paris, Vrin, 1985, pp. 99-108. La collocation de la mémoire dans la partie postérieure du cerveau expliquerait probablement le trait physique des yeux sur la nuque que nous avons vu dans les *Pèlerinages*.

le cœur composé par le couple « mémoire et entendement » métaphorise un mouvement réflexif adressé à soi-même. Dans le chant XXVIII du *Paradis* de Dante (vv. 4-12)<sup>556</sup> le geste du pèlerin de se tourner pour voir d'où provient la *fiamma del doppiero* qui l'aveugle, demeure également imprimé dans sa mémoire. Il s'agit ici de la tentative opérée par l'intellect de se connaître par le moyen de la Grâce divine et avec l'aide de l'amour spirituel, élan de thésaurisation final qui s'imprime dans le cœur.

Ainsi, en ce qui concerne cette dernière étape du *Songe*, nous remarquons la mise en valeur de l'organe de la pensée et du sentiment : le cœur. Il est le siège de l'âme puisque dans le Deutéronome (13, 3) *cor* et *anima* sont mis en parallèle. L'idée apparaît également au début, dans le prologue, pour la récapitulation de l'œuvre précédente, ici support de la loi divine et donc création d'un nouveau code, mais aussi mise en abyme du *Songe* en entier (en tant que tables écrites). La récapitulation se déroule, dans ce cas, d'après des modalités représentatives bien différentes : non pas au seuil du récit mais à l'intérieur. Elle parcourt de nouveau les enseignements qui prennent la forme du traité édifiant en tant qu'échiquier, et qui peuvent être tirés à la fin du pèlerinage accompli grâce à toutes les digressions qu'il contient. Le cœur est l'endroit même où l'on médite sur la Parole, à l'instar de la Vierge. Dans ces tables du cœur, en revanche, l'auteur invite les lecteurs à méditer sur les paroles de la Reine. Le drame sacré se caractérise par les degrés variables de réflexion qu'il introduit, par rapport à laquelle le rôle de la mémoire est précisément souligné<sup>557</sup>.

En effet, le don de ces tables au roi inexpert, encore ingénu<sup>558</sup> et donc dépourvu de souvenirs (tel un bachelier qui doit être examiné et pour cela présenté en premier en tant que *tabula rasa*)<sup>559</sup>, coïncide avec une sorte de passage de la mémoire de

<sup>556</sup> “*come in lo specchio fiamma del doppiero / vede colui che se n'alluma retro / prima che l'abbia in vista o in pensiero / e sé rivolge per veder se 'l vetro / li dice il vero, e vede ch'el s'accorda / con esso come nota con suo metro; / così la mia memoria si ricorda / ch'io feci riguardando ne' belli occhi / onde a pigliarmi fece Amor la corda*”.

<sup>557</sup> Avec l'expression « parole du cœur » se désignait, dans le cadre monastique, la pratique de la remémoration orale (*in ore cordis*) de la *lectio divina*. La métaphorisation de l'écriture est rendue aussi par le geste de l'Amoureuse qui « empraint sa clef dorée sur le cuer du jeune Moïse » Chap. 297, III<sup>e</sup> livre.

<sup>558</sup> Puisque sincère, innocent, et pur: dans le *Songe* Charles VI est souvent connoté par le fait d'être sans tache.

<sup>559</sup> « blanches et nectes attendans nostre sainte escripte », chap. 188, III livre. Reine doit « proceder, examiner et endoctriner » chap. 182, III livre. La vision cosmogonique de l'haut est un thème ancien qui coïncide souvent avec la fin d'un voyage. Dante, à ce propos, est l'*anima semplicetta che sa nulla* (*Purgatoire*, chant XVI, v. 88).

l'auteur, vieux et fatigué par son engagement politique et littéraire, au jeune roi qui n'a pas encore acquis toute la pratique nécessaire.

### 11.3.b. Le roi mythisé et l'ombre de l'écrivain.

Dans la première partie de cette étude, nous avons déjà fait allusion à la disparition du pèlerin Ardent Désir lors de la consécration du souverain Moïse devant la Reine. Ce fait peut être expliqué par une triple sublimation qui le concerne : en tant qu'incarnation de la composante volitive du voyage (« désir »)<sup>560</sup>, il fait partie à juste titre, avec « entendement et mémoire » de la tripartition de l'âme. Il constitue l'anneau qui manque d'unité finale idéale ; en d'autres termes, il devient l'objet-livre qui est offert en tant que don<sup>561</sup>.

En deuxième lieu, c'est Reine Vérité qui écrit et qui peut être prise, avec les précautions requises à cet égard, en tant que *figura auctoris*. Si les auteurs médiévaux ne peuvent s'engager dans une œuvre de création, cela étant réservé seulement à Dieu, ils peuvent pour autant « trouver » (dans le sens de l'opération d'*inventio*<sup>562</sup>): Il est alors possible d'affirmer que Philippe tire les composantes de sa doctrine de ses œuvres précédentes ou de son expérience, et que leur mise en forme dans le *Songe* est souvent conçue en tant que message évangélique renouvelé. De plus, Reine déclare écrire « par le doy de mon Père, c'est par le Saint Esperit ». Nous renvoyons à la représentation du pèlerin Ardent Désir en tant que flamme du Saint Esprit qui veut

<sup>560</sup> Dans le chap. 179 du III<sup>e</sup> livre la Reine met en lumière le désir du pèlerin par rapport au roi, en le rapprochant du prophète Daniel « Ardent Desir, mon bon amy, et vous, Bonne Esperance, ma belle amye, vous estes de la nature du prophete Daniel, duquel la sainte escripture testmoigne qu'il estoit homme de grans desirs. De vostre bon desir que vous avez au jeune Blanc Faucon, a toute la Crestiente, et par espicial a la nef francoise (...) nous sommes trop bien informez ».

<sup>561</sup> Parfois l'entendement, appliqué à la Trinité divine, était associé au Fils, tandis que la mémoire au Saint Esprit, dont Ardent Desir suggère à plusieurs reprises l'incarnation. Voir M. Zink, « Révélation de la mémoire et usage du sens dans la poétique médiévale », in *Les voix de la conscience*, Caen, Paradigme, 1992, pp. 309-318. Pour la Trinité en tant que figure spirituelle derrière cette rencontre ; la Trinité représente aussi le royaume entier partagé par catégories sociales, où le Saint Esprit correspond à la noblesse. Nous rappelons également que Dieu parle à Moïse à travers le buisson ardent, voir à ce propos le *Livre de mariage*, cit. p. 158. Pour l'image du livre qui se fait et sa complétude qui coïncide avec la fin du livre, voir aussi *Livre de l'échelle Mahomet* ; voir aussi l'article de J. Cerquiglini-Toulet, « L'imaginaire du livre à la fin du Moyen Âge : Pratiques de Lecture, théorie de l'écriture », *Modern Language Notes*, 4, 1993, pp. 680-695.

<sup>562</sup> Dans le *Trésor*, l'auteur utilise l'expression « trouvé de nouvel » en relation à la mémoire et à la composition d'une nouvelle œuvre, cf. B. Latin, *Trésor*, cit., I, 16.

visiter tous les chrétiens et se faire *digita Dei*, en tant qu'inspiré par Dieu (déjà dans le prologue), dans une vision qui se présente comme un voyage<sup>563</sup>.

Par ailleurs, lorsque la Reine illustre l'un des points du « moral eschiquier », elle fait référence à un « chancelier ou assisten conseilier », « hardiz en Dieu et appareilliez en tous cas de dire verite », avec l'aide du Saint Esprit et de la douce Vierge Marie. Le rappel indirect à Philippe de Mézières est clair. C'est lui qui peut saisir la « sainte inspiracion » de toute assemblée, lorsqu'il faut traiter des cas obscurs et périlleux, et qui met en lumière la correspondance entre « consaulx » royale et le modèle eschatologique auquel il devrait tendre<sup>564</sup>. En outre, la réapparition finale d'Ardent Désir est en ligne avec le devoir accompli par la Reine : il doit se souvenir, « mettre en son esprit » aussi bien qu'« en escript » toute la doctrine de vérité et la « refreschir » au souverain chaque fois qu'il sera nécessaire<sup>565</sup>.

En troisième lieu, c'est le destinataire des tables, le jeune Moïse, qui reçoit la sublimation du pèlerin. Il se retrouve d'abord dans la position intellectuelle de l'écrivain du prologue. Il se charge d'une nouvelle mission spirituelle et donc, dans un sens plus littéraire, de la construction du texte, en vertu de la Grâce divine qui lui est offerte. Il se trouve à son tour « aucunement esbahy et reconforte » (chap. 182, III<sup>^</sup> livre), engagé dans un effort d'imagination autant que le pèlerin du début du songe, qui se concentrait sur les images qui lui venaient à l'esprit pour le nouveau voyage<sup>566</sup>.

---

<sup>563</sup> La sainte onction du roi est aussi appelée « onction du Saint Esprit, escripte par l'evngile saint Jehan et par saint Paul », chap. 236, III<sup>^</sup> livre. Nous remarquons ici la triade des représentations du pèlerin même. Voir aussi, pour le Saint Esprit en tant que moyen de l'écriture, l'incipit du discours de la Reine aux dames : « mes tresamees suers, par vostre bon conseil, de la sainte arquemie de noz precieuses forges et de la divine et morale monnoye, qui en l'evngile est appelée besans, par le doy de mon Père, c'est assavoir par le Saint Esperit en composant et forgeant a cler feue, sans fume, la monnoye aux esleuz describe es deux tables du jeune Moïse couronne » chap. 286, III<sup>^</sup> livre. Le verbe « écrire » qui se trouve dans les mots de la Reine est toujours utilisé en tant qu'absolu ou avec ses enseignements et commandements en tant que complément objet : « escrire en esperit », « si escriperay es dictes tables ma divine doctrine, mes exortacions et mes enseignemens », chap. 198, III<sup>^</sup> livre. Dans le *De trinitate* de Saint Augustin, la tripartition est ainsi gérée : la mémoire est le Père, l'entendement le Fils et le vouloir le Saint Esprit, où se reflètent Reine Vérité, le roi, et le pèlerin. Voir G. de Deguilleville, *Pèlerinage de l'ame*, cit., v. 6950. Ardent Désir est alors le scribe, dans une tradition qui remonte à l'Apocalypse (1, 9-11) et qui inclut Dante : chargé par Béatrice de transmettre ses paroles (*Purgatoire* XXXIII), le poète se déclare le scribe des vérités qui lui sont révélées (*Paradis* X, 27). Cela vaut également par Christine dans l'*Advision Christine*, cit., cf. Livre V, 11.

<sup>564</sup> Chap. 258, III<sup>^</sup> livre.

<sup>565</sup> Ici chap. 299, III<sup>^</sup> livre, voir aussi le chapitre sur le prologue (pour « cuer », « escript »). Ainsi, le fait du savoir implique également le pouvoir, car il s'agit de prendre conscience, par le moyen de l'accumulation des connaissances, du pouvoir acquis, voir chap. 7, I<sup>^</sup> livre.

<sup>566</sup> « Tu doys ymaginer un pou parfondement en esperit en ta contemplacio, Beau tres doulx Filz, dist la royne au jeune Moïse, nostre grant et long voyage figure, en cestui livre largement recite », chap. 192, III<sup>^</sup> livre. Le pèlerin et le roi doivent alors imaginer les mêmes contenus : le premier à l'avance, le

Le personnage de l'apôtre Paul est évoqué de nouveau. Dans le prologue, il était censé représenter l'amour de l'auteur pour son destinataire. Ici, en revanche, c'est le roi qui se pose des questions sur ce qu'il vient de voir :

« Ma treshonoureee dame, dist le jeune Moyses, Amoureuse tresprecieuse, je puis bien dire que oncques mays en ma vie je ne vy escripture ne entedy a sermon qui tant me touchast au cuer. Et se puis je bien dire, avecques saint Paul l'appostre, que ceste grant vision et revelacion je ne scay se je l'ay veu en corps ou en esperit ou en ymaginacion » (chap. 287, III<sup>e</sup> livre)

L'apothéose du roi est décrite avec les mêmes lexèmes (« vision », « ymaginacion », « esprit ») qui étaient utilisés pour décrire le début du songe. Cela renforce une fois de plus le caractère d'inspiration divine du rêve et notamment la place privilégiée de l'auteur, pour lequel « voir l'escripture » et « ecouter la parole » (les prières dans l'Église, le sermon de la Reine) deviennent presque le même acte, dans la mesure où la parole liturgique et de récapitulation implique naturellement son écriture dans la pensée, dans le cœur, enfin dans un support physique. Le monologue didactique de la Reine devient ainsi la parole véritable du roi, représentant son cœur net<sup>567</sup>.

La figure mythique du patriarche vétérotestamentaire, utilisée à plusieurs reprises pour cacher l'auteur même, Philippe de Mézières<sup>568</sup>, a une fonction

---

deuxième *a posteriori*, comme s'il avait vécu la même aventure. Le passage de la mission du pèlerin au roi est souligné même dans la Reine à p. 297 : « j'ay ouvert le propoz et la bonne volente d'Ardent Désir... ». De plus, la même citation du conseil de l'apôtre Saint Paul est utilisée soit dans le prologue soit dans le chapitre 284 ; et encore chap. 292: « il ot fu aussi comme ravi, et lui sembla qu'il fust en Paradis ». En outre, le roi reçoit la « colee » pour l'adoubement du chevalier. Encore, dans le chap. 183, le roi est appelé « noble Faucon pelerin » et dans le chap. 185 il partage le même trait distinctif de l'humilité qui appartient aussi à Philippe. Dans l'*Epistre lamentable*, l'auteur parle des chevaliers qui participent également au rite de l'Eucharistie devant les dames divines, p. 162. Enfin, rappelons qu'il s'agit dans ce cas du chevalier qui a accès à une certaine sagesse, et devient presque clerc, ainsi que, dans le *Songe du Vergier*, l'interlocuteur chevalier « en plusieurs et diverses sciences, estoit merueilleusement doué et adonné », prologue, par. 34, p. 10.

<sup>567</sup> La parole de la Reine qui est vérité par excellence doit être assimilée et intériorisée par le souverain : « verite, qui doit estre tousjours en ta bouche, Beau Filz, et comme une vive fontaine doit sourdre en ta gorge come il appartient a la royale majeste. Nul homme mortel ne pourroit describe a plain les biens, et temporelx et espirituelx, qui viennent de la parolle veritable, et par espicial quant a la verite est prononcree de la bouche royalle ou imperiale ; ne les maulx aussi qui viennent du contrayre. Il est escript par le prophete que le commaincement des parolles de Dieu, et tous ses commandemens, sont verite » (chap. 215, III<sup>e</sup> livre). Et encore : « Et tout ainsi de la bouche du roy les paroles se doyvent moustrer veritables et profitables » (chap. 269, III<sup>e</sup> livre).

<sup>568</sup> Nous avons déjà fait référence au bégayement qui connote Ardent Désir et dans cette rencontre le roi lorsqu'il prend la parole, les deux comparés à Moïse ou au don des tables de la part du Seigneur. Voir A. Hamdy, *Philippe de Mézières and the New Order of Passion*, cit., pp. 1-41. Pour la figure de Moïse co-auteur de l'échiquier chap. 221, III<sup>e</sup> livre, et Moïse enfant « car je suis enfant et n'ay de quoy retribuer sauve de ma petite bonne volente que Dieu m'a inspire. De l'autre part, ma treschiere dame, la gloire de vostre douce venue et de vostre sainte visitacion de grant joye en mon ame a fait une alteracion, telle que je ne scay pas bien exprimer a vostre imperiale dignite » chap. 293, III<sup>e</sup> livre.

mémorielle évidente. Dieu lui rappelle les lois effacées par l'ire de Moïse suite à l'idolâtrie de son peuple. Cependant, c'est toujours lui qui a le devoir de recorder les préceptes reçus et de se poser, ainsi, en tant que figure sapientielle.

Le jeu d'influences et de traits caractéristiques qui composent le visage de ce patriarche suggère alors la conjonction entre la figure du lecteur royal et de l'auteur qui écrit et étudie : entente affective et intellectuelle qui se nourrit du passage de la mémoire, ensemble précieux des contenus et de la capacité de les organiser prudemment, tous ces traits unissent le conseiller Philippe et le souverain même.

En outre, il est aussi évident que le passage du savoir cache l'image du roi-sage Charles V qui « ouvre son cuer » (chap. 247, III<sup>e</sup> livre) à Philippe, tel dans le prologue : la narration ponctuelle d'un épisode de confiance confère à cette rencontre sacrée un ton plus humain et intime.

Enfin, le lexique utilisé et les images religieuses employées pour renforcer la relation roi-conseiller, la concordance de leurs positions, entre franc arbitre et obédience aux projets de Providence divine, semblent signifier parfois le domaine spirituel du sacrement du mariage. C'est par ce lien consacré et par la liberté qui le connote que l'on peut commencer une reformation de la Chrétienté et du royaume français en premier. Par sa valeur dévotionnelle, par le partage des désirs et par le sentiment d'amour en tant que fondement moral, le rapport entre Charles VI et Philippe présente certains traits distinctifs de ce sacrement « sans fiction »<sup>569</sup>.

### 11.3.c. Le rituel liturgique de l'Éucharistie : pouvoir spirituel et temporel

La conjonction de la figure royale avec la valeur de vérité incarnée par la Reine trouve son expression la plus intense dans la mise en scène de Moïse qui doit boire le sang de l'Agnelet et manger le livre imitant le prophète Jérémie. Le sacrement de l'Eucharistie est le cœur du rituel liturgique. Ses gestes et la composante du silence, également importants, remplacent l'acte de l'écriture et soulignent ultérieurement la valeur

---

<sup>569</sup> « Beau Filz, il te doit souvenir que le sacrement de mariage est de telle condicion qu'il y fault le consent et franc arbitre des deux parties, c'est assavoir de l'omme et de la femme (...) Sicomme il fu dit plus plainement par le Vieil Solitaire en son livre du Sacrement de Mariage et Re confort des Dames Mariees »chap. 262 III voir aussi A. Loba, « Contempler le miroir de la Passion », cit. et aussi *Livre de mariage*, p. 226, et p. 126 : le mariage en tant qu'union de l'Eglise (Reine Vérité) et Jésus (roi).

performative<sup>570</sup>. Le temps présent, temps du rituel qui se répète régulièrement, est renfermé dans le passé du voyage et dans le futur de la mission confiée au roi. Le cadre devient donc celui de la communion entre le corps royal (et tout ce qu'il représente) Eglise<sup>571</sup>. Nous reportons ici les deux passages :

« Apres la royne au jeune Moyses entre ses bras bailla le doulx Aignelet et lui dist ainsi : (...) Et pour ce, Beau Filz, que tu es fort travaillie et encores ou temps avenir plus travailleras, embrasse des bras de ton ame ce gracieux Aignelet et metz ta bouche a son couste percie, pour estre ressasie et esleaysse du vin divin, qui, selon David le prophete, rejouist le cuer de l'omme (...) Et si t'aferme que se tu retiendras bien le present que je t'ay fait de la petite croix et que une toute seule goute du sang de ce doulx Aignelet – lequel aura forme de vin – purement tu pourra recevoir, soies certaines que par la bonte de ton maistre tu auras plaine cognoissance de mectre a œuvre le mistere des tables et de ton chariot et de ton royal eschiquier » (chap. 293, III<sup>e</sup> livre)

« Et quant tu aras bien estudie, entendu, et de fait cogneu l'escripture par dehors, lors par grant delit tu ouvreras tes tables et ton livre et trouveras dedans par tout escript les riches besans (...) Lors tu ne doubteras en riens les assaulx de troys Vieilles, ou consistoire d'Avignon proposees. Quel merveille' dist la royne 'car cestui livre que je t'ay presente puet estre figure au livre qui fut presente a Hieremie le prophete, qui estoit escript dedans et dehors, et lui fu commande qu'il le mangeast. Et quant il l'ot mangie, il senty grant amaritude a son ventre et grant douceur en sa bouche. Beau Filz, se tu mangeras *espirituellement*, parlant moralement, cestui livre je que t'ay presente, certainement tu sentiras plusieurs fois amaritude et dedans et dehors (...) mais soies certains que lesdictes *amaritudes*, se en toy ne tiendra seront converties en ta boche en grant douceur comme *miel*, par telle manière que de ta bouche ystra a Dieu loenge et gloire » (chap. 213, III<sup>e</sup> livre)<sup>572</sup>

L'unification du pouvoir séculier au pouvoir spirituel dans une sorte de *rex imago Dei*<sup>573</sup> constitue la substance et la doctrine renfermées dans la « forme » de cette « parabole ou similitude »<sup>574</sup> : le souvenir de l'empereur byzantin qui occupe la

<sup>570</sup> La parole qui se fait écriture de Reine Vérité est le signe qui se fait action, voir I. Rosier, *La parole efficace*, cit., p. 200.

<sup>571</sup> Dans le dernier diner, Jésus Christ rappelle : « *Et accepto pane, gratias egit et fregit et dedit eis dicens: " Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur. Hoc facite in meam commemorationem "* » (Lc, 22, 19). La composante de la mémoire revient aussi dans ce cas. Les sacrements causent les grâces, ils produisent ce qu'ils affirment (*efficiunt quod figurant*).

<sup>572</sup> S. Paul eut une vision *in spiritum*, ainsi que les évangélistes ; à ce propos, l'auteur rappelle ici que la scène se déroule « *espirituellement* ».

<sup>573</sup> Pour une mystique de l'état dans les différentes œuvres voir M. Senellart, *Les arts de gouverner*, p. 146, l'idée juridique de vicariat, pp. 148-9.

<sup>574</sup> « Vous ne doyez entendre autrement ou charnellement que la figure prinse par vertus spirituelles ou morales pour la reformacion de la nef francois, ne l'entend. Et a cestui propoz vous doit souvenir de ce que l'apostre saint Paul escript, c'est assavoir la lectre occist et l'esperit vivifie (...) mon père parloit au peuple par similitudes et par paraboles, affin qu'ilz entendissent leur substance et reteinsent mieux sa doctrine. Le philosophe aussi Aristote dit : Nous mectons les exemples non pas qu'ilz soient tous veritables quant a leur forme, mais pour sentir et cognoistre tout ce qu'ilz signifient » Chap. 180 III<sup>e</sup> livre la Reine reprend les paroles de S. Paul, de la lettre et l'esprit et les rattache au philosophe Aristote ; pour la combinaison d'autorités bibliques et anciennes voir C. Silvi, *Dire la vérité*, cit., p. 34 et suiv.



position de diacre et qui a un rôle religieux, d'après un modèle césaropapiste<sup>575</sup>, est ici latent. Nous remarquons également une sorte de soumission de l'autorité royale à l'autorité ecclésiastique, représentée dans ce cas par l'Église et l'ensemble de ses chambrières. Suivre l'exemple de Jésus Christ et de son amour, signifie dans le cas précis du souverain avoir toujours un œil de regard pour le magistère spirituel et ses règles et remplir par ailleurs une fonction médiatrice<sup>576</sup>. Derrière ce rite nous pourrions alors lire l'avènement transhistorique du règne céleste, fondé sur la conception augustinienne du pouvoir comme *remedium peccati*<sup>577</sup>. Par ailleurs, le tabernacle de la Communion peut constituer une métonymie des tables précédentes sur lesquelles la Reine écrivait, comme une sorte de *gradatio* qui voit la succession : inscription (renouvellement et récréation du monde à partir de la loi) ; communion dans l'acception d'alliance entre les différents pouvoirs ; et donc salvation, dans ce cas, du peuple élu français.

Le cadre liturgique oblige le souverain à recevoir le don du gouvernement, de l'assistance, de la guérison ainsi que la faculté de parler d'autres langues (Corinthiens, 1 : 31)<sup>578</sup>.

La règle droite de Sapience, rappelée à plusieurs reprises, symbolise le pouvoir séculier et son ordonnance ; en revanche, la pomme d'or de la Reine est un miroir qui

---

<sup>575</sup> Dans ce cas, Reine Vérité serait le correspondant du Pape. Cf. *Songe du Vergier* : « l'auctorité de promoter l'Empereur a l'Empire et de examiner sa persone appartient au Saint Père de Ronme. Quel merveille ? Quar a luy appartient l'Empereur consecrer, oindre et couroner, et est chose qui est communement gardee que celluy doit la persone examiner et approver qui la doit oindre et consecrer », chap. LXXI, livre I, par. 3.

<sup>576</sup> Pour symboliser l'union entre le pouvoir politique et le pouvoir spirituel, la Reine fait également référence à la danse de David devant le Seigneur (chap. 237, III<sup>e</sup> livre). Il s'agit d'un rituel de joie à l'occasion du transfert de l'Arche de l'Alliance à Jérusalem, (2Sam 6,12; 6,14-15). Dans l'Arche, les tables de la Loi de Moïse sont conservées, la danse symbolise la joie de l'accueil. Pour la question du rapport entre le pouvoir séculier et le pouvoir spirituel, ou pour la sacralisation du roi, son image providentielle et les influences aristotéliennes, reprises par Oresme, combinées avec l'influence augustinienne, voir J. Quillet, *D'une cité à l'autre*, cit., en particulier p. 19. Nous n'entrons pas dans le sujet de la suprématie pontificale ou royale, qui est développé dans le traité du *Songe du Vergier* dont Philippe de Mézières était censé être l'auteur. Pour la question de l'*omnis potestas a Deo* (saint Paul, Épîtres aux Romains 13, 1) et pour le modèle proposé par Gilles de Rome : *roi legibus solutus* (puisqu'elles sont imparfaites), mais qui doit rendre compte le droit spirituel, voir M. Senellart, *Les arts de gouverner*, cit., p. 151.

<sup>577</sup> Sur l'ordre politique en tant que frein et remède à l'infirmité de la nature humaine, voir le chant XVI du *Purgatoire* de Dante, à partir du vers 94.

<sup>578</sup> C'est le Saint Esprit qui confère ce don de parler des langues étrangères pour louer : rapport privilégié avec Dieu, qui se relie, si l'on veut, à la même faculté de parler plusieurs langues de l'auteur et de savoir bien utiliser, à l'occasion, le français et le latin. Le souverain est appelé parfois, par Reine Vérité « bon grammarien » : en dépit de sa faculté langagière qu'il déplore, il démontre bien connaître les règles et les principes de ce nouveau langage qui lui a appris la Reine, chap. 247, III<sup>e</sup> livre.

reflète tout et qui devient l'emblème du pouvoir spirituel<sup>579</sup>. Nous avons vu que la ligne droite du carré et le cercle, dans ce cas une sphère, constituent aussi les formes de la trajectoire que prend la quête. Il s'agit, au fond, de son programme moral (chap. 290-294, III<sup>e</sup> livre). Dans l'*Epistre lamentable*, le prince Moïse doit construire une « cite portative » à l'instar de la cité de refuge d'Israël<sup>580</sup>, cité ronde avec quatre portes de pierres précieuses. Or il arrive que dans l'illustration de l'échiquier, la rencontre trinitaire dont nous avons illustré la perfection contient une scène qui aide mieux à comprendre cette idée. La Reine fait prendre la parole à deux procureurs : le procureur de l'Église et le procureur royal, confessant leurs fautes, qui visent à établir un lien solide entre le souverain et la « mere sainte eglise gallicane »<sup>581</sup>.

De plus, le souverain qui se nourrit du livre illustrant le chariot royal et qui boit le sang constitue une mise en abyme du mécanisme de la bonne réception du *Songe* par rapport au programme moral et politique illustré par la Reine. Le livre « écrit dedans et dehors » fait référence au passage biblique d'Ezéchiel en harmonie avec le passage de l'Apocalypse de Jean, lequel devient ici Jérémie<sup>582</sup>. Par conséquent, le code de la nourriture et de son assimilation sert à rappeler dans ce rituel final, au-delà de la valeur symbolique du sacrement, la bonne intériorisation de l'œuvre, de la substance doctrinale qu'il contient et des procédés formels adoptés.

---

<sup>579</sup> Le cercle c'est l'amour de Dieu, les mouvements de la création, le déroulement de l'espace et du temps.

<sup>580</sup> Ph. de Mézières, *Epistre lamentable*, cit., p. 157.

<sup>581</sup> Chap. 248-49, III livre. La confession du procureur de l'Église vise également à résoudre les contrastes entre les deux différents pouvoirs qui se confrontaient ouvertement dans le *Songe du Vergier*. L'insistance de ce procureur sur l'opération de « dilatation » de leurs prérogatives, de l'action de gloire et exposition vicieuse et excessive des « anciens decz » (chap. 248) de là la nécessité de construire une « haye » appelée Concorde représente aux yeux du souverain la bonne séparation des pouvoirs et limite en quelque sorte les prérogatives de son image divine.

<sup>582</sup> Philippe de Mézières évoquait probablement ces images de mémoire, sans vérifier, et se confondait dans les livres : Ezéchiel 1, 24-3,9, Il ne s'agit pas de Jérémie qui avale le livre mais d'Ezéchiel (3, 1-3) : *1 Et dixit ad me: " Fili hominis, quodcumque inveneris, comede; comede volumen istud et vadens loquere ad filios Israel ". 2 Et aperui os meum, et cibavit me volumine illo. 3 et dixit ad me: " Fili hominis, venter tuus comedet, et viscera tua complebuntur volumine isto, quod ego do tibi ". Et comedi illud, et factum est in ore meo sicut mel dulce.* La même image du livre mangé revient dans l'Apocalypse de Jean (10, 9) : *Et abii ad angelum dicens ei, ut daret mihi libellum. Et dicit mihi: " Accipe et devora illum; et faciet amaricare ventrem tuum, sed in ore tuo erit dulcis tamquam mel ;* et encore pour le livre écrit dedans et dehors (Ap. 5:1) *Et vidi in dextera sedentis super thronum librum scriptum intus et foris, signatum sigillis septem.* Philippe combine les références de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Le « blanc pain » du prologue<sup>583</sup>, ou la viande salée et « delicative » (chap. 301, III<sup>e</sup> livre)<sup>584</sup> proposée par Reine Vérité sont autant des codes expressifs pour illustrer la doctrine apprise et l'appréciation de sa conformation formelle :

« car cy dessus, avec Saint Paul l'apostre, pour ton jeune aage je t'ay nourry de layt, mais a present nous laisserons le lait aux enfans et te offrirons viande royalle, comme celui qui a *discretion* et plaine et seule puissance par mon Père du gouvernement de la nef francoise » (chap. 209, III<sup>e</sup> livre)

La nature différente des ingrédients peut expliquer la difficulté de la réception : la nourriture liquide ou simple comme le lait peut indiquer la compréhension immédiate et la clarté des contenus présentés, tandis que la viande, nourriture qui requiert un procès de digestion plus long, désigne indirectement un procès d'assimilation plus lent et réfléchi, avec « *discretion* »<sup>585</sup>, mais aussi plus agréable, car la viande peut être savourée accompagnée par différentes épices (à savoir les procédés rhétoriques, certains exemples ou paraboles). Notons également que l'opposition lait / viande signifie aussi la profondeur des contenus ainsi que la complexité des concepts traités.

Le lait de l'Agneau, comme le pain, est à son tour la nourriture parfaite de la divine contemplation, la simple doctrine de vérité<sup>586</sup>. La saveur et la consistance des

<sup>583</sup> En outre, les chevaliers véritables se nourrissent du blanc pain, qui est le pain de vie, cf. Ph. De Mézières, *Epistre lamentable*, cit., p. 160.

<sup>584</sup> Sapience, en revanche, présente un discours plus complexe et articulé, consacré à des sujets plus délicats, comme les « mauvaitiez et les vices des puissans seigneurs de ce monde ». Elle déclare devant le jeune roi : « mais pour ton jeune aage et que tu ne pues pas a present digerer les haultes et delicatives viandes, avec l'apostre saint Paul je te presenteray lait, qui est doulz a gouster » (chap. 301, III<sup>e</sup> livre). Ensuite son discours se caractérise par une allégorisation très dense et par la référence constante au « sermon du livre des Cantiques » de saint Bernard ainsi que directement aux Écritures. La mention continue de Saint Paul rappelle le binôme lettre / esprit qui est à son tour métaphorisé par l'acte de se nourrir et d'obtenir, par la nourriture, en plus que le plaisir (« lettre »), source de subsistance pour le corps (« esprit »).

<sup>585</sup> La « *discretio* » est la caractéristique qui doit avoir le confesseur devant les péchés exposés, autant que le pénitent conscient cf. R. Rusconi, « I Francescani e la confessione nel XIII secolo » dans *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel 1200*, Atti dell VIII convegno internazionale, Assisi, Università di Perugia, 1981, pp. 253-309 et pour le binôme lait/viande dans la réception cfr *Somme le roi*, cit., chap. 38, par. 133, chap. 51, par. 214 et suiv., où le lait souvent désigne l'essence de la doctrine.

<sup>586</sup> Nous renvoyons à ce propos au commentaire de l'Évangile fait de Érigène : « En effet l'agneau fournit trois choses à ceux qui le possèdent : le lait, la laine et aussi la nourriture de sa chair. Notre seigneur procure à ceux qui croient en lui les vêtements des vertus ; il les nourrit de lait, car de la simple doctrine de vérité ; et il les conduit jusqu'à la parfait nourriture de la divine contemplation. Le Christ est dit agneau de Dieu parce qu'il a été immolé pour le monde entier » Jean Scot Érigène, *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, PL, t. 122, 310 D, cité dans *Théologiens et mystiques au Moyen Âge*, cit., p. 75. Dans le *Livre de mariage*, le sang de l'Agneau est également représenté en tant que signe de la rémission, *Livre de mariage*, cit. p. 383. Dans le *Pèlerinage de la vie humaine*, Miséricorde donne son lait. G. de Deguilleville, *Pèlerinage de la vie humaine*, cit., v. 13315. Nous trouvons la même idée concernant la nourriture de l'esprit et l'assimilation de la doctrine dans l'*Epistre lamentable*. L'auteur y décrit le rituel pour consacrer les appartenant à l'Ordre de la chevalerie : « se presenteront devant les

ingrédients témoignent de la difficulté et du sentiment du procès de lecture : le fait de savourer désigne un type particulier de réception, de même que le processus d'approfondissement du sens<sup>587</sup>. L'« amaritude » et la « douceur » ressenties retiennent notre attention en particulier (cf. *supra* italiques chap. 209). Le « miel » qui connote la parole peut avoir dans le *Songe* une double valeur sémantique. Il désigne le discours « enmiellé » des « mahommet »<sup>588</sup>, construit par le moyen d'une rhétorique trompeuse et soignée qui témoigne d'un faux amour ; mais également les contenus précieux d'un livre comme l'Évangile qui devient une sorte de médecine, amère dans un premier temps, douce dans un deuxième, lorsqu'on arrive au sens allégorique. Le goût agréable dépend alors de la bonne réception de la parole écrite dans le livre : l'amertume extérieure (l'amertume du littéral, la difficulté de la compréhension) est contrebalancée par la douceur intérieure (paix et miséricorde, en accord avec vérité et justice, autrement dit le bon sens tiré de l'œuvre)<sup>589</sup>. L'ingrédient doux comme le miel peut se revêtir d'une acception opposée, d'après le réseau métaphorique où il est représenté : il s'agit d'une tentative de déguiser le véritable propos du discours prononcé devant le roi, parole proférée qui se perd dans sa vacuité, ou, en revanche, il

---

iiii roynes assises de lez Bariona l'evesque (autre nom de Saint Pierre : Simon Bar Iona, Matth. 16, 17, selon la Vulgate), c'est assavoir Misericorde et Verité, Paix et Justice, qui doucement les recevront et après l'examen les abuvreront du riche piment de leurs galices et leur bailleront en escript sans penne et sans parchemin, c'est es tables de leurs cuers, les regles de la doctrine », *Epistre lamentable*, cit., p. 162.

<sup>587</sup> Sur la lecture comme expérience gustative et les acceptions d'amertume et de douceur, voir E. Doudet, « La chair du texte : l'imaginaire de la parole, les métaphores de l'éloge et du blâme chez George Chastelain », *Le moyen français, Le langage figuré*, 60-61, pp. 191-203, en particulier p. 200.

<sup>588</sup> « Vous autres roys et grans princes, dist la royne, avez une coustume, c'est assavoir que assez legierement vous vous laissez prendre au miel (...) et soit bien hardi et eloquant en presentant hardiement au roy du dit office propositions enmiellees, equivoques et d'un grant proffit » chap. 256, III<sup>e</sup> livre ; également, la parole « entremielle » peut indiquer le plaisir de la narration derrière laquelle se cache la sentence (*Livre de mariage*, cit., p. 205), ou encore nous rappelons le sel à travers lequel les Écritures sont plus savoureuses, *Ibid.*, p. 206. Dans le *Trésor* de Brunet Latin : « Salemons dit que paroles bien ordenees sont bresches de miel, douçours de l'ame, et santé des os », III livre, 245 ; voir aussi Boèce, *Consolatio*, livre II<sup>e</sup>, chap. 3 pour le miel de la rhétorique ; pour la fortune du terme « miel » et « mellifluus » voir J.Cl. Mühlethaler, *Poétiques du XV<sup>e</sup> siècles*, p. 16 et suiv. ; et encore la Bible : Proverbes 16, 1-17.

<sup>589</sup> Cf. « Et lors, Beau Filz, se tu seras saiges et diligens, tu auras et par grace la vraye cognoissance des fins besans de mes tres amees suers et la doctrine de ma precieuse forge, qui te sera lors plusdouce que n'est miel a la gorge », chap. 304, III livre. L'amertume peut aussi être intérieure, la vérité découverte en dépit de la forme agréable, nous citons à ce propos le *Policratique* : « Verité est dure et aspre et souventesfoiz enfante moleste et desplaisir quant elle ne daigne ame flater. Mais vraiment son amertume est plus profitable et plus gracieuse a personnes de vif sens et entier entendement que n'est le doulz miel distillant de la langue de douce daMoïse ne de quelconque garce, tant puisse estre belle », *Policratique*, cit., livre III, chap. 6.

constitue l'effort de l'exégèse correcte, l'interprétation qui dévoile et clarifie se vérifiant sur un texte écrit doué d'autorité.

Encore une fois, c'est le nom révélateur du souverain qui dévoile la profondeur sémantique de la rencontre ; Reine Vérité explique, dans la concordance du personnage biblique de Moïse, que son nom signifie « montagne de sens » (chap. 191, III<sup>e</sup> livre)<sup>590</sup>. Il prévoit en quelque sorte sa destinée face à Dieu et désigne sa faculté de montrer le sens caché de tout événement, de l'illustrer aux autres.

---

<sup>590</sup> Chap. 191 et également voir chap. 208, III<sup>e</sup> livre, « Beau Filz, tu doys savoir que Moyse moralisant vaut autant a dire comme montaigne remplie de sens. Puis doncques que tu es monte amon en ceste haulte montaigne de vertuz de Sinay et de vision, par raison selon l'interpretacion de ton nom figure, tu doys estre entre et sur le peuple Francoys comme une montaigne de sapience et de prudence ; de laquelle montaigne Dieu disoit par le prophete « Ceste montaigne est grasse et fructifiant, en laquelle j'ay prins mon bon plaisir de habiter en lui » : l'étymologie est alors expliquée à travers les épisodes bibliques et leur sens, plutôt que se lier à l'étymologie traditionnelle « extrait des eaux ».



## LA POLÉMIQUE ET LA PÉNITENCE : MISE EN SCÈNE DE L'AMBIGUÏTÉ

**12. La polémique : le problème de vérité dans le public**

Tout au long du *Songe*, il est aisé de cerner, de la part du lecteur, un certain goût pour la mise en discussion, pour le débat, pour l'*altercatio* non pas aboutie mais toujours potentielle qui pourrait se dérouler dans un cadre juridique. L'attention de Philippe de Mézières pour la sphère d'action de la juridiction séculière et spirituelle, pour la définition d'un corpus de lois et leurs modalités d'application est saisissable dans plusieurs parties de son œuvre. Pour en citer quelques exemples, nous pouvons faire référence à certains enseignements de l'échiquier qui illustrent, de la part de la Reine, la réalité juridique de certains cas, ou encore le projet de loi proposé par Hardiesse, dans le deuxième livre, pour abrégé tout procès, ou encore l'insistance sur le poids moral et intellectuel de la figure de l'avocat, lors de toute dispute devant un juge<sup>1</sup>. Ce qui intéresse en premier lieu notre auteur est la réglementation de tout discours polémique et son déroulement devant un public. L'autorité royale (dérivée par Dieu) sur le pouvoir des juges et des procureurs, sur l'exercice de leur fonction judiciaire et l'ordonnance juridique était fonctionnelle à définir le rôle et les limites du parlement, où la mise en scène de la *disputatio* était légitimée et bien réglée.

Dans les autres voyages allégoriques-didactiques l'intention polémique est soit gommée ou encadrée dans un contexte courtois, soit métaphorisée en scène par des véritables batailles entre personnages allégoriques. Nous renvoyons, par exemple, au

---

<sup>1</sup> Dans les chap. 97-98, II<sup>e</sup> livre Hardiesse propose une nouvelle loi pour abrégé les procès judiciaires et également réduire le nombre de procureurs et d'avocats. Pour avoir une idée de la culture juridique de l'époque et de la polémique dans le cadre des parlements, voir F. Autrand, « Culture et mentalité : les librairies des gens du Parlement au temps de Charles », VI, *Annales Histoire et Sciences Sociales*, 1973, 28, pp. 1219-1244 : elle insiste sur l'importance des Psaumes pour la formation des idées politiques de ces hommes et sur l'image du juriste savant mais en même temps pieux, d'après ses lectures. Il est utile de consulter également O. Bertrand, « Le vocabulaire politique aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles : constitution d'un lexique ou émergence d'une science? », *Langages et sociétés*, 113, 2005, pp. 11-32. En particulier le souverain revêt le rôle de juge en tant que « cuer » du corpus social dans le *Songe du Vergier*, mais seulement de ce qui est de « nature temporele », tandis que la « teste » est le Pape : « et, ainssi comme en corps humain le cuer et la teste ont divers offices, semblablement, ou gouvernement mundain a deux juridicacions toutes divisees, c'est assavoir l'espirituele, qui est representee ou chief, et la temporele, qui est representee ou cuer », Denis Foulechat, *Le Policratique de Jean de Salisbury (1372)*, cit., chap. XXXVII, livre I, par. 4. Moise, à ce propos, est une figure emblématique à l'égard de l'argumentation du clerc et du chevalier, car il fut « juge du peuple en la temporalité » mais en même temps il fut « prestre » cf. chap. LXV, I livre.

débat final du *Chemin de longue étude*<sup>2</sup> sur l'importance majeure de certaines valeurs : noblesse, richesse, sagesse, ou, dans le *Songe de Pestilence*, la guerre figurée entre vices et vertus ou encore la dispute entre Satan et la reine Ratio devant Dieu. La parole agonale est alors sublimée dans un débat bien ordonné ou dans une sorte de psychomachie qui devient la clé de lecture de toute controverse réelle.

Nous voudrions analyser, dans ce chapitre, l'utilisation accusatoire de la parole par rapport à la problématique de vérité, qui est une et indivisible, face à un panorama d'opinions changeantes qui constituent en effet le cadre de la polémique. En particulier, nous retiendrons deux parenthèses narratives du *Songe* qui se caractérisent par une forte volonté de dénonciation de la part de la Reine, portevoix de l'auteur. Il s'agit du schisme d'occident (qui débute en 1378) et de la dispute sur les propriétés distinctives de la discipline d'astrologie, et de la présomption intellectuelle qui en dérive. En réalité, la question épineuse du Schisme<sup>3</sup> peut également se réduire à un problème de gestion du pouvoir et des limites de l'autorité ecclésiastique : la présomption devient un acte de « superbe » et orgueil qui mine les fondements de l'unité spirituelle, laquelle devait être garantie a priori par la foi des fidèles et, en premier, de la catégorie ecclésiastique.

Philippe de Mézières choisit deux modèles formels particuliers pour canaliser son *intentio* polémique : d'abord la satire, ou la satire parodique, qui vise à ridiculiser l'adversaire envisagé, ou tout de même à renverser son propos, et ensuite la *disputatio* scolastique, pour ce qui concerne la discipline d'astrologie<sup>4</sup>. L'intérêt, de la part de l'auteur, est d'illustrer la problématisation d'une parole proférée en public et de son rapport avec la vérité morale, dans deux endroits emblématiques qui deviennent « parlements judiciaires » : la cour pontificale et l'université. Deux lieux de l'autorité,

<sup>2</sup> Dans le *Chemin de longue étude* l'auteur met en scène une « plaidoirie qui fu devant raison pour la terre mectre en ordonnance » : chacune de quatre dames (Noblesse, Chevalerie, Richesse et enfin Sagesse) expose devant Raison ses propres valeurs qui devraient être privilégiées dans le monde. Le débat se conclut à travers l'affirmation de la supériorité de Sagesse, à travers les arguments des différents auteurs, cf. Ch. de Pizan, *Le chemin de longue étude*, cit., p. 378 et suiv.

<sup>3</sup> Pour avoir un panorama littéraire et historique du Schisme d'occident, nous renvoyons à R. Blumenfeld-Kosinsky, *Poets, Saints and Visionaires of the Great Schism 1378-1417*, Pennsylvania University Press, 2006. L'argument anti-romain était très fréquent à l'époque, réélaboré à partir des *Lamentation* de Jérémie et du *Songe du Vergier*.

<sup>4</sup> Il ne s'agit pas d'une véritable dispute scolastique, mais plutôt d'une intervention polémique de Superstitieuse à laquelle répond la portevoix de l'Université de Paris: il s'ensuit une confrontation des arguments *pro et contra* astrologie, se fondant sur l'œuvre *Livre des divinations* d'Oresme. Pour la *disputatio* universitaire proprement dite voir O. Weijers, *La disputatio à la Faculté des arts à Paris (1200-1339 environ)*. *Esquisse d'une typologie*, Turnhout, Brepols, 1995.



cléricale et laïque, qui sont censés être aussi les correcteurs du *Songe*<sup>5</sup> en question, constituent le scénario des polémiques qui affectent la pensée politique et spirituelle de l'époque. Le souverain, troisième autorité correctrice, se situant au milieu du pouvoir spirituel et culturel, est encore exonéré de toute *disputatio* et reste dans l'ombre, bien que ces deux parenthèses polémiques puissent fonctionner en tant qu'exhortation, à distance, à sa prise de conscience par rapport à la gravité de tels problèmes. Autant que dans le *Songe du Vergier*, le roi jouerait alors le rôle du juge par excellence, censé assister à l'*altercatio* entre clerc et chevalier, pour se construire une bonne opinion à cet égard, et sans forcément donner sa sentence à la fin<sup>6</sup>.

La polémique est une rencontre qui se déroule devant un public, qui est d'habitude censé être représenté par celui qui prend la parole : deux groupes ou deux locuteurs se disputant la vérité. Le cadre parlementaire, sur terre, devient le royaume du mensonge. Différemment de la rencontre à trois membres, plus recueillie et intime, où le jeu de vérité se fait plus subtil<sup>7</sup>, la rencontre polémique se caractérise par le fait d'utiliser une rhétorique aguerrie, dont le but est la persuasion aveugle de celui qui assiste.

L'épaisseur polémique de cette confrontation constante de voix<sup>8</sup>, parmi lesquelles réside et se renforce celle de l'auteur, consiste en une volonté de réforme qui envahit le « *corpus social* » dans son entièreté, et pénètre au cœur de l'apparat ecclésiastique<sup>9</sup>. Par ailleurs, cette expérience onirique prend fortement conscience d'une conjoncture historique déchirée entre une monarchie qui tente de jeter les bases

---

<sup>5</sup> Nous renvoyons à l'étude sur le prologue. Pour la formation du prince et l'imaginaire sur son pouvoir politique il est utile de lire K. Krynen, *Idéal du prince et pouvoir royal en France à la fin du Moyen Âge (1380-1440) : étude de la littérature politique du temps*, Paris, Picard, 1981.

<sup>6</sup> Sur le roi en tant que garant de la justice et la loi en tant qu'invention et « *trouvement* » de Dieu cf. le chapitre II du IV livre du *Policraticus*, C. Brucker, *Le Policratique de Denis Foulechat, Le Moyen Français*, cit.

<sup>7</sup> Nous verrons cela dans le chapitre suivant sur la pénitence, avec sa propre rhétorique. Ces rencontres singulières, si d'une part sont synonymes de véridicité (voir les rencontres étudiées précédemment) dans le *Songe*, renvoient tout de même, dans la réalité, aux cadres de la parole secrète ou intime, qui peut contempler aussi des cas des mensonges légitimées, comme c'est le cas d'espion du roi. La parole prononcée en cachette, de la confession ou de la confiance faite au roi, doit être analysée à part, car elle implique un déplacement du problème de vérité, de manifestation visible à tous à fait intérieur, et clairement un traitement différent de la rhétorique.

<sup>8</sup> Par exemple celle de Reine Vérité et ses sœurs, Astrologie, Bonne Foi, les trois vieilles horribles Orgueil, Avarice, Luxure.

<sup>9</sup> Voir N. JORGA, *Philippe de Mézières et la croisade au XIV<sup>e</sup> siècle*, cit., p. 92 et suivants, l'apparat ecclésiastique constitue tout au long du *Songe* une de quatre hiérarchies des trois ordres comprenant les prélats, les chanoines, les chapelains, les curés et les moines.

de l'État moderne, et un schisme qui affecte la structure centralisée de l'Église. De plus, elle nous dévoile, par le moyen de chaque prise de parole, le poids d'un problème de signes qui affecte plusieurs domaines du savoir ainsi que la contingence du réel.

### 12.1. *Le militantisme de la parole rêvée*

#### 12.1.a. L'habillage subtil des contenus

En premier lieu, le cadre du rêve politique légitime en quelque sorte la discussion sur certains contenus risqués, sans pour autant assumer pleinement la responsabilité de ce qui est dit<sup>10</sup>. Le *Songe* devient ici un instrument herméneutique puissant et flexible. Il constitue la conséquence naturelle d'un acte de volonté : des prières qui ne restent pas à l'état de monologue vide et stérile, mais qui entraînent une communication transitive<sup>11</sup> sous la forme d'un voyage merveilleux<sup>12</sup>.

Plongé dans une actualité qu'il ose critiquer, bien que en forme de « grant songe » l'auteur-rêveur, au début de sa vision, est élevé au rang de « nouveau messenger du monde » par Providence Divine, sorte de prophète autorisé à stigmatiser les problèmes du royaume de Gaule. D'ailleurs, quant au statut de sa parole, il ne craint aucune accusation, puisqu'il s'agit pour lui d'une analyse légitime (« considération ou ymaginacion ») sans précédent, (« autresfoys non leues »), qui souhaite avoir une prise directe sur la réalité, mais qui prend finalement conscience de son échec final, lors du réveil dans la chapelle des Célestins<sup>13</sup>. La seule consolation qui reste au pauvre pèlerin est d'avoir « son rêve longuement raconté », écriture censée susciter des réactions de longue durée au sein de ses lecteurs.

---

<sup>10</sup> Le songe peut devenir l'espace privilégié où le sujet déclare ce qu'il ne peut pas dire lorsqu'il est éveillé et donc relater une vérité cachée ; en plus il permet d'affirmer une expérience subjective, la réalité du vécu, sans en revendiquer le contenu. Voir M. ZINK, *La subjectivité littéraire, autour du siècle de Saint Louis*, cit., p 127-170.

<sup>11</sup> Dans le *Songe*, en fait, la parole des locuteurs ne se configure jamais comme acte fermé sur soi-même mais comme étincelle qui décèle tout un univers linguistique habilement géré sur plusieurs plans : l'apparition et l'annonce de Providence Divine, les discours des trois reines, les porte-voix rencontrés à chaque fois dans des pays différents.

<sup>12</sup> « Apres certaines petites et pauvres oroisons, acompaignees de laermes et de soupirs [...] pour la reforme de la crestiente et multiplicacion du besant commun », *Songe*, cit., prologue, p. 88.

<sup>13</sup> « Et lors le Viel Pelerin se treuva tout seul devant l'autier de la Vierge Marie, voire console en esperit et tout reconforte de la grant doleur susdicte et du travail qu'il avoit eu ou grant voyage de son songe prolixement recite », *Songe*, cit., 134, III<sup>e</sup> livre.

12.1.b. L'effort doctrinal du châtement

En deuxième lieu, l'auteur annonce dès le prologue que pour rejoindre une « douce consolacion »<sup>14</sup>, autrement dit pour traiter des vertus, il est nécessaire de connaître et de combattre préalablement les vices. Or, c'est dans cette pratique correctrice que se situe la condamnation de certains « faux besant » répandus en France et la naissance de querelles ferventes<sup>15</sup>. Les polémiques présentées dans notre texte prennent place au sein d'une structure didactique qui prévoit la confrontation de plusieurs personnages : l'effort doctrinal du *Songe*, en d'autres termes, réside dans son statut de « traité en action »<sup>16</sup>. Si le pèlerin est chargé d' « une rude tache du grand bien de l'humanité »<sup>17</sup>, à savoir la diffusion des bons besants disparus depuis longtemps, c'est à partir de la réfutation de plusieurs discours et de leur ruses qu'il pourra tirer des préceptes précieux destinés en premier lieu au souverain, ici en figure de nouveau Moïse, ainsi qu'à son entourage. Pour ce faire, la posture oratoire polémique de l'auteur, au sein de laquelle surgissent d'autres opinions savamment orchestrées, implique des enjeux précis, premièrement l'utilisation de stratégies discursives visant à délimiter l'espace du combat et à dénigrer l'adversaire (dispositifs ironiques, satire, insertion d'analogies). Deuxièmement, l'introduction de la croyance commune, incarnée à chaque fois dans des interlocuteurs grotesques, croyance à partir de laquelle l'objet de la polémique se dévoile sous différentes perspectives (grâce aux citations des *auctoritates*, accentuées par un fort dialogisme), et l'emploi d'un appareil rhétorique qui met en relief la force et la performativité de la parole agonale.

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, prologue, p. 89.

<sup>15</sup> « N'est autre chose, parlant moralement et en figure, que une nouvelle manière de parler et tracter des vices et des vertuz, en blasmant les pechiez et les mauvais gouvernemens de ce monde par le nom de la faulce arquemie », *Ibid.* p. 96.

<sup>16</sup> Jacqueline Cerquiglini définit avec cette expression le genre du « dit » : voir J. Cerquiglini, « Le dit », dans *Grundriss des Romanischen Literaturen des Mittelalters*, t. VIII/1 : La littérature française aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, Heidelberg, H. U. Gumbrecht (ed.), 1988, p. 86-94. Le verbe « traiter » est utilisé à plusieurs reprises dans le *Songe* : il désigne l'œuvre magistrale et scientifique, il est le verbe réservé aux exégètes et aux commentateurs, cf. P. Bourgain, « Les verbes en rapport avec le concept d'auteur » dans *Auctor et auctoritas*, cit., pp. 361-374.

<sup>17</sup> Ph. De Mézières, *Songe*, cit., prologue, p. 94.

12.2. *Le cortège des princes de Rome*

12.2.a. Mise en évidence en tant qu'action polémique : la description satirique

La première portion de texte examinée se situe lors de la visite à Rome de Reine Vérité et de ses dames, accompagnées d'Ardent Désir et de Bonne Esperance, où ils rencontrent un cortège de « princes » à l'aspect carnavalesque. Une satire acerbe se déploie contre la corruption de l'Église et, tout spécialement, contre le schisme qui prévoit l'existence de deux papes, l'un à Rome, Urbain VI, l'autre à Avignon, Clément VII<sup>18</sup>. Le narrateur dessine sous nos yeux ce groupe de princes : la ville italienne, sorte de chronotope s'apparentant à l'au-delà infernal, devient le scénario privilégié de la parole agonale par rapport à la question épineuse de la division de l'Église. Par ailleurs, la « route » des princes présente certains éléments figuratifs appartenant à la culture carnavalesque et aux jeux théâtraux de la fin du Moyen Âge : les « houseaulx », le peau de belin comme bannière (qui anticipe la venue d'Ysengrin), les énumérations des animaux terrestres et volatiles, expédient typique des jongleurs, le mélange visible extérieurement entre nature humaine et nature animale (« chièvres sur les deux piez derrière, les mastins sur des chevaux »), le son des cornets et d'autres outils infernaux :

Quant la royne et les dames orent accompli le pelerinage des quatre eglises susdictes, a petite compaignie des gens de Romme, elles se retrayent ou grant palays apostolique delez l'eglise de saint Pierre. *Et un pou apres, veez cy une grosse route de gent mal vestue, decreee et mal habituee, chaussie de vieux houseaulx qui venoient parmy la cite de Romme sans ordre et sans mesure. Lesquelx avoient une banniere vermeille decryee, en laquelle en une peau de belin avoit quatre lettres de forme, c'est assavoir S.P.Q.R. Et peussiez dire proprement, « Veez cy la banniere et la gent de ceulx qui crucifierent nostre Seigneur Jesuscris ». Et que pis est, toute ceste gent cy avoient les cors humains, mais toutes les testes avoyent d'oyseaux et de bestes sauvaiges, c'est assavoir de lyons, de serpens, de tygres, d'ours, de lepoars et de [fo. 62 vI] chiens, de loups, de sangliers, de marmouz, de renars, et de toutes bestes envenimees. Les autres avoient testes d'osyeaulx ; c'est assavoir de corbins, de chat huans, de chauff souriz, de vaultouers, de chuetes, de cerf volans, de huppes qui puent et ne sont pas nectes, et de tous autres oyseaux laiz et ors et puans. Bien fust l'omme asseure de pou de sens et de petit regart qui veist ceste gent et ne s'en merveillast. Devant la banniere aloient chievres noyres sus les deux piez derriere, loubbes affames, et grans lisses de mastins, qui avoient eu petiz chevaux, lesquelles cornoient chacune d'un cornet en lieue de trompes et de doulz instrumens, dont la voix parmy les rues et sur le Tybre retentissoit, par telle manière que tout preudomme*

<sup>18</sup> Cette bipartition du pouvoir spirituel implique deux coalitions : le pape romain est soutenu par la majeure partie par la chrétienté, tandis que le pape avignonnais est reconnu par les souverains de France et de Naples, mais aussi par les souverains espagnols. Derrière ces factions, d'ailleurs, il est possible de saisir un choix politique par rapport aux enjeux de la guerre de Cent ans.

s'en esbaissoit. Quel merveille ! *Vous deissiez que c'estoit droicement la maisgnie Hennequin, qui estoit nourrie de fort venin.*

Ainsi trompans et saillans, portans en leurs mains divers houtis, qui n'estoient pas trop gentis, entrèrent ou palais apostolique, et trouverent la Riche Precieuse a toute se noble compaignie assize en consistoire, la ou elle trayctoit de la reconciliacion des baptisiez. Et est assavoir que combien que ceste gent grisanique en forme et en habit semblassent bien sauvaige et mal endoctrinee, toutesfoiz ilz avoient chevetaines qui [fo. 62 v2] les gouvernoit tellement quellement, dont l'ung avoit teste de cog, et tenoit en sa main une verge vermeille. Il estoit appelle senateur. Et avoit ung mantel dont il estoit moitie couvert, fourre d'une vieille penne d'orgueil et de pauvreté. Les autres chiefz de ceste gent estrange avoient testes de diverses bestes, selon la complexion et inclinacion de ceulx qu'ilz conduisoient. Et pour faire entendant noir pour blanc et vessye pour lanterne, ilz s'appelloient les princes de Romme la souveraine. (*Songe*, chap.25, I<sup>e</sup> livre)

De plus, ce cortège grotesque est aussi défini « grisanique », terme dont le signifié peut être double : dans le sens de « gris » en tant que couleur emblématique de l'indéfini, de l'ambigu, mais aussi dans le sens de « grec », et pour cela « suspect, rusé », si l'on pense à la connotation négative (ou tout de même ambivalente) souvent rattachée à la langue grecque.

Ces « princes de Romme » représentent les seigneurs locaux, des familles riches et nobles liées à la hiérarchie ecclésiastique romaine, de laquelle elles tirent de nombreux privilèges et avantages économiques. L'élection du pape Urbain V, provenant des Pouilles, non pas reconnu par notre auteur et par le roi français Charles VI (qui sont partisans du pape Clément), a été apparemment favorisée par ces seigneuries. Leur arrivée désordonnée prépare la prise de parole d'Ysengrin.

Cette description satirique constitue, au préalable, une mise en évidence en tant qu'action polémique : elle se sert de fréquentes énumérations, sorte de *congerie*<sup>19</sup>, et s'appuie sur la répétition de la conjonction de coordination « et » en début de phrase, épanaphore<sup>20</sup> témoignant de l'extension de l'effort imaginatif qui préside à cette vision facétieuse de l'enfer<sup>21</sup>. L'auteur apporte de nombreux détails visuels à ce portrait de l'adversaire : le fait de le rendre clair et vivant aux yeux du public permet également de lui conférer un statut blâmable. La description est d'ailleurs l'un des dispositifs qui participent de ce qu'on appelle l'*exposicion*, autrement dit de la glose qui souvent

<sup>19</sup> Il s'agit de l'accumulation de termes énumératifs, voire d'un des procédés faisant partie de l'*amplificatio*, avec l'*incrementum*, la *comparatio* et la *ratiocinatio*, voir à ce sujet H. Lausberg, *Elementi di retorica*, trad. L. Ritter Santini, Bologna, Il Mulino, 1969 (1<sup>ère</sup> édition 1960), § 80, p. 57.

<sup>20</sup> Voir G. Molinié, *Dictionnaire de rhétorique*, Paris, Le Livre de Poche, 1992, p. 136.

<sup>21</sup> Pour un excursus des visions de l'Enfer, cf. J. Baschet, « Les conceptions de l'Enfer en France au XIV<sup>ème</sup> siècle : imaginaire et pouvoir », *Annales ESC Droit, Histoire et Sciences sociales*, 40, 1985, pp. 185-207.

précède ou suit certaines allégories. Il s'agit, de fait, d'un instrument herméneutique qui peut bien se charger d'un but laudatif, ou, comme dans ce cas, polémique. Par le moyen de l'*evidentia*, accumulation concrétisante ayant une fonction de spécification<sup>22</sup>, le narrateur greffe une prémisse *perspicuam et dilucidam*<sup>23</sup> concernant cette foule carnavalesque, et contribue à forger l'*èthos* prédiscursif<sup>24</sup> du prochain locuteur faisant partie du cortège des princes. En d'autres termes, il concourt puissamment à mettre en discussion sa propre crédibilité et son autorité discursive, puisque le rire suscité, qui se transforme en dérision, fait référence à une nature physique décrite qui vise à dévoiler les défauts de la nature spirituelle<sup>25</sup>.

Les images *agentes* ici évoquées, sortes d'images mémo-cognitives<sup>26</sup>, peignent vivement le scénario de l'action ridicule, et orientent le lecteur vers une disposition critique empruntant les traits du comique. Le destinataire<sup>27</sup> ne peut que mettre en doute la compétence d'un monstre qui inspire une méfiance immédiate. Ensuite, le narrateur insère dans la description deux apostrophes aux lecteurs qui font référence à cette compagnie grotesque : « Et peussiez dire proprement : Veez cy la banniere et la gent de ceulx qui crucifierent Seigneur Jesuscrist », puis « Vous deissiez que c'estoit droictement la maisnie Hennequin, qui estoit nourrie de fort venin ». Ces deux apostrophes instituent une analogie orientée, d'une part vers le domaine biblique, puisqu'elles se réfèrent aux Juifs, et d'autre part à la littérature profane, aux influences folkloriques, pour la « maisne Hennequin »<sup>28</sup>. Cette analogie à structure binaire, adressée au clerc ainsi qu'au laïc, est l'un des moyens privilégiés de l'intention

<sup>22</sup> Voir H. Lausberg, *op. cit.*, §369 ; l'oraison suivante à Ysengrin ne serait qu'une confirmation verbale de cette première impression visuelle, voir Ch. Perelman, L. Olbrecht-Tyteca, *Traité de l'argumentation – La Nouvelle rhétorique*, cit., p. 6.

<sup>23</sup> *Rhétorique à Herennius*, cit., p. 195 [51]. Pour le concept de *perspicuitas* voir aussi H. Lausberg, *op. cit.*, §130.

<sup>24</sup> Aristote, *Rhétorique*, trad. M. Dufour et A. Wartelle, Paris, Les Belles Lettres, Coll. des Universités de France, 1967-1991, 3 vol., vol. 2, 1378a ; R. Amossy, *L'argumentation dans le discours, discours politique, littérature d'idées, fictions*, Paris, Nathan, 2000 : « l'expression *èthos* prédiscursif désigne la dimension extraverbale de l'orateur, l'image préalable que la communauté possède de lui, son statut, le modèle social auquel il fait référence », p. 154.

<sup>25</sup> V. Propp, *Comicità e riso. Letteratura e vita quotidiana*, trad. it. G. Gandolfo, Torino, Einaudi, p. 34.

<sup>26</sup> M. Carruthers, *Machina memorialis. Méditation, rhétorique et fabrication des images*, trad. F. Durand-Bogaert, Paris, NFR Gallimard, 2002 [1998], p. 354. Puisées dans la mémoire du narrateur, néanmoins partagées par les lecteurs, elles gardent une fonction cognitive par rapport à la suite du récit, puisque leur concaténation suppose une allure dramatique indispensable à l'oraison qui sera ensuite annoncée.

<sup>27</sup> Pour ce qui concerne le *Songe*, le destinataire est constitué des lecteurs de la cour ainsi que de la classe moyenne. Il s'agit donc d'un public assez composite, voir Ch. Perelman, *op. cit.*, p. 23-25.

<sup>28</sup> Ph. De Mézières, *Songe*, chap. 25, I<sup>e</sup> livre.

polémique pour les locuteurs du *Songe*. Elle fait partie d'un procès iconique de la langue<sup>29</sup> qui ralentit le rythme du récit, et se charge d'une valeur probatoire par rapport au discours prononcé. Par le biais de l'analogie, associée à d'autres dispositifs, tels la description, l'exemple ou même l'apostrophe<sup>30</sup>, l'écrivain a fréquemment recours, de manière inductive, à une relation concrète avec la structure visuelle de la réalité, à tout un imaginaire social à travers lequel il peut capter l'attention du lecteur. En outre, dans ce passage, à travers la périphrase « ceulx qui crucifierent Seigneur Jesuscrist », l'auteur rabaisse l'adversaire de cette dispute au statut de juif, ce qui constitue une technique de dénigrement fréquente dans le *Songe*. Il fait référence, ici tout particulièrement, au-delà du sens littéral, aux familles aristocratiques romanes qui ont restauré leur prérogatives néo-féodales, et qui ont influencé l'élection frauduleuse d'Urbain VI. Celles-ci, d'une certaine manière, peuvent correspondre et être assimilées à celui qui, dans le prologue, est désigné globalement comme le lecteur qui percevra cette œuvre telle qu'un « songe »<sup>31</sup>, avec une acception fortement négative. En effet, ce dernier, en se sentant fortement impliqué par certaines critiques et afin de se défendre, la rejettera telle qu'un mensonge, une fiction vouée au divertissement mais qui manque d'une quelconque efficacité de persuasion.

#### 12.2.b. La digression maladroite d'Ysengrin : abus de la parole et prétention d'autorité

Ce cortège grotesque entretient des ressemblances avec les personnages du *Roman de Renart*: il y a un coq sénateur, un Dam Renart clerc, et le loup Ysengrin, élu à cette occasion en tant qu'orateur. Lorsqu'il prend la parole, en tant que portevoix de cette « maisnie », puisque Reine Vérité lui demande de rendre compte de ses fautes, son discours se caractérise presque entièrement par une prétention d'autorité très maladroite. Son *habitus* préannonce déjà sa volonté de déguisement mal réussie :

Il fu accorde de tous que un des princes, chevetaine a teste d'ysengrin, prenoit la parolle et feroit le sermon. Mais en lieu de theume et du salut que on fait a la doulce vierge, ledit

<sup>29</sup> *Rhétorique à Herennius*, p. 207 [59] pour ce qui concerne l'analogie et ses termes, voir aussi Ch. Perelman, *op. cit.*, p. 395 et suiv.

<sup>30</sup> Pour l'apostrophe qui relève de l'évidence voir H. Lausberg, *op. cit.*, §816.

<sup>31</sup> Par opposition au lecteur qui la gardera en tant que « nouvelle doctrine », Ph. De Mézières, *Songe*, prologue, p. 95.

prince appelle Ysengrin, vestu d'un manteau d'un peau de belin nouvellement escorchee, dist ainsi (*Songe*, chap. 26, I<sup>e</sup> livre).

*Monstrum* avec le corps d'homme et la tête de loup, il est incapable de respecter le procédé formel suivi pour le sermon (le « theusme » est le verset biblique duquel l'on développe l'enseignement) et couvert d'une peau de belin écorché. Ce dernier détail figuratif renvoie très clairement à l'intertexte le plus proche, à savoir un passage du discours de Faux Semblant dans le *Roman de la Rose* :

*Qui de la toison dant belin  
En lieu de mantiausebelin  
Sire ysangrin affubleroit,  
Le leu, qui mouton sambleroit,  
Pour c'o les brebizdemorast,  
Cuidiez vous qu'il nesdevorast?*<sup>32</sup>

Qui vise à illustrer le travestissement de l'hypocrite, sa ruse, d'après la sentence que « l'habit ne fait pas le moine ».

Cependant, le sermon d'Ysengrin non seulement révèle, malgré les intentions plus profondes du locuteur, tous les méfaits des romains, mais le loup lui-même se met à nu dans sa faiblesse morale et dans sa ruse inefficace typique du « *luditur illusor* » lors de son discours. On pourrait affirmer, de manière métaphorique, que Ysengrin s'écorche lui-même dans son sermon, car la rhétorique utilisée dévoile et ridiculise les propos véritables de cette foule infernale. La parole du loup est alors sensiblement dialogique : elle rappelle les procédés linguistiques utilisés dans l'*Ysengrimus* (œuvre en hexamètres latins composé vers la moitié du XII<sup>e</sup> siècle)<sup>33</sup>, voire elle les réutilise pour les plier à une autre finalité expressive. Plus précisément, en exposant les fautes et les mérites des nobles romains, Ysengrin se pose en tant qu'avocat, et donc défenseur, de cette foule carnavalesque. Cependant, le résultat de sa prise de parole est la parodie de l'oraison judiciaire typique de l'*advocatus*. Cette parodie amène non seulement au renversement et à la négation de la parole rusée prononcée au sein du parlement mais réveille, en plus, une sorte de confession maladroite qui pose d'ailleurs

<sup>32</sup>Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Roman de la Rose*, éd. A. Strubel, Paris, Lettres gothiques, 1992, vv. 11127-11132.

<sup>33</sup> Avant texte du Roman de Renart, l'auteur est Nivard de Gand. Pour l'édition de cette œuvre cf. Nivardus of Ghent, *Ysengrimus*, ed. and transl. Jill Mann, Leiden, New York, Copenhagen, Brill, 1987. Ce texte circulait singulièrement ou en tant qu'extraits faisant partie d'un *Florilegium Gallicum*. La tradition manuscrite est composée de 13 exemplaires, dont trois à Paris, auprès de la Bibliothèque Nationale (lat. 8494, lat. 6765 ff. 64-71, lat. 16708 ff. 26v-27r), cf. *Ysengrimus*, pp. 88-89.



un problème concernant la fiabilité et l'intériorisation de la parole prononcée par le pécheur.

La figure de l'avocat est emblématique au sein du *Songe* : il intervient pour défendre sa catégorie sociale à Paris, à Avignon pour discuter sur le Schisme et en d'autres occasions. Il est connoté avant tout par son habileté persuasive. Sa langue à deux « cotelle » caractérise un discours plein de précautions, de gloses infinies, de réticences, d'« allegations et palliacion », une posture apparemment humble. Il est couvert d'un manteau rouge écarlate recouvert d'hermine et doit jurer sur les Évangiles. Pour Philippe, l'*advocatus* est le métier par excellence de la ruse langagière, qui témoigne, encore une fois, du pouvoir sournois de l'argent ; Guillaume de Deguilleville en fait un long portrait très intéressant et expressif qui se concentre sur le « traire la langue »<sup>34</sup>, autrement dit sur leur rhétorique surveillée.

Le choix de la part des « princes de Rome » d'Ysengrin en tant qu'avocat est à cet égard très éloquent, puisqu'un problème sur le *modus loquendi* se pose : ces princes refusent la rhétorique trop sophistiquée d'un renard, grand clerc, pour se confier à un « preudomme simple et groz » qui ne « fatrouille » pas leur cause « par argumens et sophismes », mais capable de s'exprimer « plainement sans flacterie en brefves parolles et simples »<sup>35</sup>. Ils décident alors de suivre le précepte énoncé dans la *Rhétorique* d'Aristote<sup>36</sup>, selon lequel un homme inculte peut parfois frapper et persuader son auditoire plus qu'un orateur habile et cultivé. L'insistance sur la fiabilité des mots employés, sur le dire « plainement », relève d'une inquiétude et d'une attention constante au langage perceptible dans d'autres prises de parole. Ysengrin est bien d'accord d'assumer ce rôle bien qu'« il ne soit pas son mestier ».

<sup>34</sup> Guillaume de Deguilleville, *Pèlerinage de la vie humaine*, cit., vv. 10041-10048 et vv. 10069-10070. (forse già citato nel par. di verità). Voir aussi à ce propos J. Krynen, « Un exemple de critique médiévale des juristes professionnels, Philippe de Mézières et les gens du parlement de Paris », dans *Mélanges en hommage à Jean Imbert*, Paris, 1989, pp. 169-190, et aussi C. Gauvard, « Rituels et voix vive des avocats au Parlement de Paris dans les causes criminelles à la fin du Moyen Âge » dans *Symbolische Kommunikation vor Gericht in der Frühen Neuzeit*, Münster, 15-18 Jh 2005, R. Schulze éd., Berlin, Duncker & Humblot, 2006, p. 73-93.

<sup>35</sup> Ph. De Mézières, *Songe*, chap. 25, I<sup>e</sup> livre. Ceste gent fu reconfortee et y ot assez murmure pour conclure qui parleroit devant, car ung des princes, qui avoit teste de renart, vouloit parler premier, mais ilz le firent traire arriere, pour ce qu'i(l) estoit trop grant clerc. « Nous voulons » distrent ilz « que nostre cause soit exposee devant la royne par ung preudomme simple et groz, qui ne voise pas en fatrouillant nostre cause, et le bien commun de l'ancienne noblesse, par argumens et sophismes, mais dire plainement sans flacterie en brefves parolles et simples ».

<sup>36</sup> Aristote, *Rhétorique*, I, 1356a [5].

Ce loup maladroit se caractérise d’abord en tant que locuteur histrion : dans son exorde il se livre à une énumération de terres conquises par l’empire romain avec une vanterie concernant les « nobles citoyens de Romme » qui le rapproche de la figure du jongleur. De surcroît, il surestime sa parole (« je diray une parolle de grant auctorite »<sup>37</sup>), s’appuyant *a priori* sur une prétention d’autorité, sorte de pétition de principe<sup>38</sup>, qui ne saurait être partagée par le lecteur, au sens où il postule ce qu’il voudrait ensuite démontrer par son discours argumenté, à savoir les vertus, et donc l’innocence des romains. Ces prémisses posées, il commence par un compte rendu de l’histoire de l’Église, se servant du *topos* de la *laudatio temporis acti*, complètement « bestourné »<sup>39</sup> pour l’occasion. En ce faisant, il se sert de paradoxes, de chiasmes, de parallélismes, de proverbes renversés, d’expressions populaires se référant à la nourriture et au corps,<sup>40</sup> ou encore de jeux sur la litote, donc sur des négations multiples, qui deviennent enfin des affirmations, en contredisant ce qu’il venait de dire (« Nous, les Rommains ne pourrions nyer que nous ne soions ydolatres »).

Vers la fin de son oraison, le loup admet leur adhésion superficielle au pénitencier et, après avoir soutenu le pape élu Urbain V, il prononce un jugement dépréciatif à son égard :

Si avons oublie et Crucifiz et marioles, et avons este peuz de parollescriptes en une vieille bulle d’un penancier, qui peu de bien nous a fait. Il se scet bien engraissier. (*Songe*, chap. 27, I<sup>e</sup> livre)

Le verbe « engraissier » indique surtout le fait de donner de l’argent à quelqu’un pour gagner ses bons offices et il est souvent rattaché à l’avocat.

Ce discours ne semble pas suivre un raisonnement logique précis, mais se caractérise plutôt par la volonté d’apporter des arguments favorables à ses propos associés, l’un et l’autre, selon un principe de convenance. Il oscille entre l’aveu contraint (car devant Reine Vérité il n’est pas possible de mentir) et la tentative de

<sup>37</sup> Ph. De Mézières, *Songe*, chap. 25, I<sup>e</sup> livre.

<sup>38</sup> Sur la pétition de principe en tant qu’erreur d’argumentation, voir Ch. Perelman, *L’Empire rhétorique – Rhétorique et argumentation*, Paris, J. Vrin, 2002 (1<sup>ère</sup> éd. 1977), p. 41-53.

<sup>39</sup> L’alchimiste Saint Pierre et l’enchanteur Saint Paul deviennent des contre-modèles, ridiculisés et représentés en tant que porteurs de pauvreté, abstinence et humilité. Il s’agit des mêmes ressources rhétoriques utilisées par le loup Ysengrin dans l’*Ysengrimus*.

<sup>40</sup> Pour le paradoxe : « Quant ces deux arquemiste specheurs et vrays prescheurs nous ont bien enseigne, nous trenchasmes a l’un la teste, et l’autre fu crucifie », chap. 26 ; pour le proverbe renversé : « Il se dit en proverbe, dist Ysangrin, aprestempeste beau temps, mais le contraire nous est advenu, car apres le beau temps, la tempeste est venue en place », *Songe*, chap. 26, I<sup>e</sup> livre.

dissimulation, pour progressivement se faire plaidoirie lorsqu'Ysengrin rejoint le point crucial de son argumentation, à savoir le Schisme. En ce qui le concerne, le récit du loup est un résumé assez détaillé des événements qui se sont produits en 1378. D'une part il avoue que l'élection du pape souhaité par les romains, Urbain VI, advint grâce au conseil de Dam Renart et à leurs violences, en tant que réponse légitime aux abus du pouvoir qu'auparavant les français avaient exercé sur le sol italien ; d'autre part, il attaque fortement les cardinaux, accusés d'être fourbes et hypocrites, car à travers la ruse ils élurent un autre pape en cachette, Clément VII<sup>41</sup>. Enfin l'orateur reconnaît les erreurs des princes de Rome, bien qu'ils les atténue en mettant en relief les fautes graves des cardinaux, mais il admet aussi « de bouche et non de cuer nous recognoissons nostre deffaulte »<sup>42</sup>. D'après son point de vue apparemment contradictoire, la parole semble perdre toute fiabilité : sa plaidoirie s'appuie sur une bonne renommée<sup>43</sup> des romains complètement démystifiée par l'allure de son discours. Aux yeux du lecteur, les vérités annoncées par Ysengrin s'avèrent donc déformées, c'est-à-dire à réinterpréter.

La rhétorique maladroite d'Ysengrin représente et démasque les pièges d'une « parole de bouche » (expression utilisée à plusieurs reprises dans le *Songe*, en opposition à la « parole de cœur »), qui prétend duper le juge, dans ce cas Reine Vérité. Elle met à nu les artifices du langage. Le loup admet les fautes des nobles romains (par exemple le fait d'être dévots dans leur cœur aux dieux païens), se sert d'arguments d'autorité qui les condamnent mais en même temps il loue les anciennes vertus de ce peuple sacré. Son discours est un triomphe du sens littéral, car il déclare tout *apertis verbis* sans jamais approfondir ses affirmations : tel que les Juifs il s'arrête à la « lettre qui tue » et, à ce propos, plusieurs fois il est défini « *iudeus* » dans l'*Ysengrimus*, tandis que Renart est le « commentateur »<sup>44</sup>.

Le décalage entre les paroles volages et joyeuses, sans « cautelle » qui sortent de la bouche d'Ysengrin, leurs référents précis, et les véritables intentions qui les connotent est évident. L'ambiguïté et les techniques rhétoriques subtiles propres des

<sup>41</sup> Ils sont définis « faulx et ypocrites, pires assez que nulz heretiques », *Songe*, cap. 27, I<sup>e</sup> livre.

<sup>42</sup> Ph. De Mézières, *Songe*, chap. 27, I<sup>e</sup> livre.

<sup>43</sup> « Mais quant les chapeaulx rouges furent ens ou conclave entrez, qui n'estoient pas trop bien asseurez, lors, saignement et vaillamment nous moustrames les vertuz de noz anciens peres, car nous qui cy somes la fleur et la noblesse de Romme », *Songe*, chap. 27, I<sup>e</sup> livre.

<sup>44</sup> *Ysengrimus*, cit., livre I, v. 560 et v. 576.

avocats sont ici renversées dans un dévouement langagier qui ne craint pas de tomber dans le paradoxe et qui montre une vérité *a contrario* (à savoir la culpabilité des romains dans l'élection du pape Urbain en tant qu'acte de présomption, accord bafoué). De plus, certains procédés argumentatifs et linguistiques (le fait de passer d'un argument à l'autre sans une logique apparente, les antithèses, l'excès d'ironie, les exclamations)<sup>45</sup> rapprochent le sermon d'Ysengrin de la fatrasie : l'accumulation d'images, de propos, d'*exempla* ou *contraexempla* avec un clair accent comique, les jeux continuels de rimes témoignent de son « fatrouiller » que ses compagnons voulaient éviter en le choisissant comme orateur, d'une opinion qui pourtant révèle sa limite et son oscillation d'après les coups de Fortune.

Ainsi, son discours amplifié devient enfin une *reductio ad absurdum*<sup>46</sup> : Ysengrin parvient à une conclusion inacceptable et fautive, en reconnaissant les péchés des romains et en accusant, à la fois, les cardinaux français pour la deuxième élection du pape. Il incarne l'archétype verbal du « *stultus, incautus et rudis* », qui se sert de la contre-ruse destinée ponctuellement à l'échec<sup>47</sup>.

Grâce à la parodie verbale qu'il met en scène, la cible envisagée est moins la corruption des ecclésiastiques ou l'avidité des nobles romains, que, plus en profondeur, l'utilisation et l'abus de la parole en public, surtout d'une parole perlocutoire, qui subit une dévaluation, une dévalorisation, ainsi que la monnaie en circulation.<sup>48</sup>

Par ailleurs, toute intervention des avocats mise en scène dans le *Songe* est ici ridiculisée. La « subtile cautelle » de cette catégorie trouve son envers dans la parole généreuse d'auto condamnation d'Ysengrin : à ce propos, à la fin de son sermon, la réponse chorale et ironique des « princes de Rome » donne en quelque sorte le coup final à l'écorchement rhétorique d'Ysengrin :

<sup>45</sup> Voir le chapitre « Fatrasie, fatrassiers » dans P. Zumthor, *Langue, texte, énigme*, cit., pp. 68-90.

<sup>46</sup> Le but d'une *reductio ad absurdum* est de parvenir à une conclusion qui est inacceptable et fautive – dans ce cas la culpabilité des cardinaux – et qui entraîne, par conséquent, une réfutation des prémisses ainsi que de l'autorité sur laquelle elles ont fondement, à savoir la vertu des romains et leur dignité en tant qu'orateurs, voir Ch. Perelman, *L'Empire rhétorique*, op. cit., p. 43.

<sup>47</sup> *Ysengrimus*, cit., III, 105 et 204. Pour la mort d'Ysengrin en tant qu'inversion de l'Éucharistie voir H.J. Westra, « The Speech of Animals in the *Ysengrimus* and the Subversion of a Christian Hierarchy of Discours », *Reinardus*, 11, 1989, pp. 195-206, en particulier p. 205.

<sup>48</sup> Pour l'écriture qui se nourrit des discours qu'elle parodie en même temps, voir J.R. Scheidegger, « Le conflit des langues : écriture et fiction dans l'*Ysengrimus* », *Revue canadienne d'études néerlandaises*, 4, 1983, p. 9-17.

Est-ce pour vous, seigneurs rommains, dist Ysangrin, que j'ay sermonne ? Ilz respondirent tous « Vous avez bien parle et bien nous avez condempnez, disant la plaine verite. Il ne fault point a clochier devant boiteux, ne sermonner de troys en deux comme Dam Renart le vouldroyt, qui un argument apparant tost fait auroit et feroit d'une lanterne vessyre par sa logique et grant philosophie. (*Songe*, chap. 27, I<sup>e</sup> livre)

L'expression comique proverbiale de « clochier devant boiteux » (autrement dit « il ne faut pas se plier aux caractères des gens pour gagner leur affection ») ou « sermonner de trois en deux » (« à tort et à travers »), désignent alors la rhétorique du clerc Renart mais aussi, *in nuce*, les stratégies discursives des avocats. Si l'étymologie du loup, d'après les bestiaires, renvoie à sa morsure sur ses proies,<sup>49</sup> et l'avocat est connoté souvent par sa rhétorique « mordant », Ysengrin déplace alors l'action de mordre sur soi-même et sur le groupe qu'il représente et qui a la coutume de le dépouiller. Son sermon, à cet égard, fait coexister à son intérieur la parole parodiant et en même temps, bien que souterrainement, la parole parodiée de l'avocat. Le lecteur qui est capable de percevoir dans la profondeur le code langagier qui est renversé dans la surface d'exposition est amené à s'interroger sur la bonne utilisation des stratégies discursives, sur la correspondance de la parole de bouche à la parole du cœur.

Par conséquent, l'intertexte de l'*Ysengrimus*, par le biais du *Roman de la Rose*, dispose d'une double visée d'après Philippe de Mézières : en premier lieu la dénonciation des nobles romains et de leur avarice dans le cadre d'un problème si grave et délicat tel que le schisme. En deuxième lieu, c'est la bouche d'Ysengrin, dévorant tout, et coïncidant avec une langue sans freins et sans distinctions, qui devient l'instrument le plus efficace pour renverser le modèle de l'avocat tout en le posant au centre de la réflexion du lecteur. L'*advocatus* inexpert et maladroit incarné par ce loup s'oppose au portrait typique de l'hypocrite que faisait Faux Semblant. La tête de loup (telle qu'une masque), le corps humain, le manteau de belin écorché mettent en garde par rapport au sermon qui va suivre : ils évoquent le dévoilement au contraire de la tirade d'Ysengrin, l'horreur joyeuse de ces romains. On peut bien affirmer alors que dans le *Songe* l'habit fait souvent le moine.

---

<sup>49</sup>« *Lupos enim dicunt illi licos, licos autem grece, a morsibus apellantur, quod rabie rapacitatis, queque invenerint trucidant* » dès le manuscrit 24 de la bibliothèque universitaire d'Aberdeen, cité dans J. Morton, « Des loups en peau humaine : Faux Semblant et les appétits animaux dans le *Roman de la Rose* de Jean de Meun », *Questes*, L'Habit fait-il le moine ?, 25, 2013, pp. 99-119, p. 105.

Nous avons fait référence au texte de l'*Ysengrimus* et non plutôt au *Roman de Renart* pour des raisons différentes : tout d'abord pour l'importance donnée à la figure du loup et aux expédients rhétoriques qui la connotent, pour le goût savant et érudit, bien qu'affiché avec ostentation et donc parodique, d'Ysengrin, pour l'élan carnavalesque qui se situe, tout de même, dans le cadre sombre d'une satire féroce. En raison de tout cela cette digression du *Songe* semble se rapprocher de l'*Ysengrimus* plutôt que du *Roman de Renart*, mais pas seulement : dans le III<sup>e</sup> livre, l'auteur dresse un canon et un anti-canon d'œuvres que le souverain devrait lire ou éviter<sup>50</sup>. Dans son anti-canon littéraire il insère tous les romans de fiction, des bourdes comme *Lancelot*, les poèmes des tavernes comme les œuvres d'Adam de la Halle ; seul le poète Eustache Deschamps est sauvé. En revanche, les Écritures sacrées, l'historiographie et plus en général toute œuvre en latin constitue, pour Philippe, une garantie de savoir nécessaire au lecteur. La langue latine, au-delà des contenus véhiculés, est source de moralisation et de signifiés originaux qu'il faudrait assimiler<sup>51</sup>. C'est pourquoi l'*Ysengrimus* est beaucoup en accord avec la poétique du *Songe*, avec son récit entremêlé de gloses et de parenthèses didactiques, plutôt que le *Roman de Renart*.

L'auteur, par la voix d'Ysengrin, vise à peindre une *doxa* condamnable, pourvue de paramètres de perception et de jugement décalés. Dans la fiction, elle admet ses fautes, mais elle reste pourtant figée sur ses positions, sans se repentir nullement. Il s'agit alors d'une croyance infondée, une conjecture incarnée par les partisans des romains, du pape Urbain V ; une *doxa* qui se fait à la fois interface de l'interlocution, et cible dans le contexte polémique propre au texte. D'ailleurs, ceux qui incarnent cette opinion commune, et ceux qui contribuent à la former sont les détenteurs de la parole publique et surtout du pouvoir de la parole écrite<sup>52</sup>. Cette pensée, qui soutient l'innocence de l'Église de Rome, semble être vouée à mystifier les consciences et à s'établir en tant qu'instrument de pouvoir et de manipulation<sup>53</sup>. Par le moyen de cette prise de parole, l'auteur fait en sorte qu'une partie du public, notamment celle qui est identifiée et rapprochée de cette *doxa*, soit amenée à rallier

<sup>50</sup> Ph. De Mézières, *Songe*, chap. 229. III livre,

<sup>51</sup> Pour l'importance de la langue latine à l'égard du message véhiculé cf. Le paragraphe suivant sur la polémique concernant la discipline d'astrologie.

<sup>52</sup> Des nombreuses voix mises en scène dans le *Songe* semblent y adhérer, comme on le verra dans la suite.

<sup>53</sup> Voir R. Amossy, *L'argumentation dans le discours*, op. cit., p. 211.

ses vues, pour ensuite les disqualifier, les dédaigner. En particulier, le sourire amer suscité au début par cette éloquence maladroite laisse peu à peu la place à une indignation qui pousse même ce destinataire à se distancier de ce tracé argumentatif. Dans cette indignation, on peut ressentir le premier pas vers une réelle prise de conscience, un mouvement de l'âme qui se dresse pour corriger les vices, l'aboutissement d'une colère qui est profondément raisonnable. En d'autres termes, à l'égard de la polémique mise en place, l'*indignatio* souhaitée du lectorat (partagée par l'auteur) devient le moteur et l'un des instruments de justice. De surcroît, puisqu'Ysengrin a projeté dans son discours une image de lui-même qui n'assure pas sa crédibilité – des arguments décalés et agencés de façon incohérente, une instabilité dans ses objectifs, des présupposés qui ne peuvent pas être partageables – son autorité morale et intellectuelle a failli à son objectif, tandis qu'il confirme son *ethos* prédiscursif.

Cette plaidoirie comique ne reste néanmoins pas sans réponse, au contraire, elle déclenche des échos qui enrichissent progressivement le terrain polémique. Par exemple, les rubriques intercalées dans les paragraphes suggèrent souvent un effet de distanciation par rapport aux discours qu'elles introduisent<sup>54</sup>. Le paratexte devient alors un moyen d'insérer des jugements, de faire un clin d'œil au lecteur, de le diriger vers un décodage de l'intention évaluative-pragmatique, et donc ironique, de l'écrivain<sup>55</sup>. Il s'agit d'une autre voix qui, en découpant le *continuum* de ce petit cadre comique, surgit au sein de la *doxa* déguisée en Ysengrin. La polémique mise en scène se sert alors d'une polyphonie habilement orchestrée : l'auteur, qui, de spectateur *super partes* devient locuteur *inter partes*, emploie une pluralité de voix pour donner son propre avis et inviter le lecteur à s'identifier avec certains personnages, tout en suspectant d'autres. Sa stratégie prévoit en conséquence la reprise du sujet, dans un deuxième moment, l'adoption d'une autre posture éthique, chargée alors d'un but correctif.

---

<sup>54</sup> Celle du §27, par exemple, déclare comment Ysengrin « loe fort et recommande le benoist pape Urbain », tandis que celui-ci commence par le louer dans son aveu incohérent, pour ensuite le mépriser.

<sup>55</sup> L. Hutcheon, « Ironie, satire et parodie », *Poétique*, n. 46, Paris, Ed. du Seuil, 1981 (pp. 140-155), p. 142 ; il est utile de lire aussi P. Hamon, *L'ironie littéraire : les formes de l'écriture oblique*, Paris, Hachette Littérature, 1996.

12.3. *La modeste opinion d'Ardent Désir sur le schisme*

12.3.a. Un exorde adressé à un public bienveillant et voué à l'*èthos* de l'orateur

En ce sens, le discours des princes de Rome se donne comme une étincelle censée provoquer une surenchère verbale dans la querelle, une escalade rhétorique. Il reçoit alors une réponse *infirmante* et différée avec la modeste opinion d'Ardent Désir, située au chap. 63. Cette opinion est précédée par toute une stratigraphie d'énoncés<sup>56</sup>, par rapport auxquels elle joue le rôle de réaction langagière circonscrite et localisée.

Son « prologue » se construit alors sur une longue *captatio benevolentiae*, sorte de syllogisme dans lequel Ardent Désir hésite à prendre la parole, puisqu'il affirme ne pas avoir « parfonde clergie » par rapport à cette haute matière traitée sur des « volumes sans nombre des decretalles »<sup>57</sup>. Ensuite, bien que polyglotte, il se déclare bégayant<sup>58</sup>, et, par conséquence, incapable d'exposer clairement son opinion. La figure du bégayant se charge alors d'une dimension toute particulière car « le ralentissement de la diction, sa brisure, donne au sens l'occasion de se manifester, de jaillir »<sup>59</sup> – qu'on pense à Moïse (ici mentionné) ou à Hector.

<sup>56</sup> Ceux-ci peuvent bien être représentés par les rubriques suivantes qui, parmi d'autres, introduisent autant de discours concernant le schisme (*Songe*, chap. 37) : « Comment Verite la royne adroisse ses parolles au bergier cornu, jadis Barrois appelle, et rigoreusement le repret et chastie de sa rigoureuse entree en l'eglise de Saint Pierre de Romme, recitant au contrayre la sainte entree et devote election en l'eglise de Dieu du grant Gregoire et de saint Ambroise » ; (*Songe*, chap. 38) : « Comment le duc de Gennes supplie a verite la royne qu'elle veuille par manière de sentence jugier ou declairier se le pasteur cornu, Urbain appelle, est de Dieu souverain vicaire ou le contraire. Et a qui appartiennent les deux clefz de l'eglise ».

<sup>57</sup> Ph. De Mézières, *Songe*, chap. 63, I<sup>e</sup> livre. Avec « decretalles », le chevalier, dans le *Songe du Vergier*, désigne l'œuvre de glose continue aux Ecritures de la part de clercs : « Saint Jeroyne, donques, entandi que ce qui estoit ou corps de la Bible devoit estre appellé lez Sains Canons ou la Sainte Escripiture, non mie lez Decrés ne lez Decretales dez Papes de Ronme, ja soit ce que il s'eforcent de lez appeller Canons afin qu'i soient en plus grant reverence », *Songe du Vergier*, cit., chap. LXVIII, par. 5, livre I, p. 114. La compétence dans les décrétales est alors typique du clerc et ainsi disant Ardent Désir se situe presque du côté argumentatif du chevalier.

<sup>58</sup> « car je puis dire avecques Moyse parlant à Dieu que je suis begue et ne scay bien parler, espicialement d'une si haulte matière », *Songe*, chap. 63. Le bégayement est dans la Comédié de Dante la comparaison pour la parole insuffisante par rapport aux contenus vus : « omai sarà più corta mia favella, | pur a quel ch'io ricordo, che d'un fante, | che bagni ancor la lingua a la mammella » *Paradis*, chant XXXIII, vv. 106-108.

<sup>59</sup> J. Cerquiglini-Toulet, « L'étrangeté de la langue au Moyen Âge », dans C. GUILLOT, S. HEIDEN & S. PRÉVOST (dir.), *A la quête du sens, Mélanges Christiane Marchello-Nizia*, Paris, Éditions de l'École Normale Supérieure, 2006, p. 261-271, p. 266 ; et pour la figure d'Hector bégayant voir C. CROIZY-NAQUET, « Le portrait d'Hector dans le *Roman de Troie* de Benoît de Saint-Maure », *Bien dire et bien apprendre*, 14, 1996, p. 63-78.



L'emphase de ce début oratoire est soulignée par les questions pressantes que le locuteur se pose, sorte de *ratiocinatio*<sup>60</sup> introductive :

« Qui sui je doncques et quelle est ma mansion, ma substance et ma faculte pour parler des droiz divins et positiz, touchans a la matiere reduiz et descripts non pas trop clerement a simple gens es volumes dans nombre des decretalles, dont les plusgrans docteurs a ladicte science la sentence touchant la question n'est pas une mais diverse, comment il appert »

avec l'itération de l'adjectif possessif, qui marque en vérité la conscience de ses propres prérogatives, ou encore

« En cestui quayrefour doncques, Ardent Desir quel chemin prendra il ? En ceste grant perplexite que fera ? Se taira il ou il parlera ? Le prophete Jheremie dit a Dieu 'Aa ! je suis enfant et ne scay parler » (*Songe*, chap. 63, I<sup>e</sup> livre)<sup>61</sup>.

Par ailleurs il hésite lui-même sur les propriétés de ses moyens expressifs à propos d'un sujet si délicat : il décide de parler « sobrement et brièvement, humblement et grossièrement ». La parole brève et sobre devient un indice de vérité et de clarté. Elle prévoit une décomposition du problème, une analyse linéaire et sommaire qui évite toute ambiguïté. Sa modeste opinion se construit en tant que contre-discours par rapport à celui d'Ysengrin, sorte de double antithétique par rapport à lui.

### 12.3.b. L'appel aux auctoritates et la définition de l'adversaire

Aussi, sa posture idéologique et oratoire se caractérise-t-elle, dès le début, par une remarquable rigueur et une grande lucidité. Il définit avant tout l'état du problème et ses dimensions au-delà de toute prise de position : la prémisse sur laquelle tous s'accordent est que, *de jure*, le pouvoir spirituel doit être assigné à un seul pape, mais que *de facto*, il y a eu deux élections. Cette remarque préliminaire dispose favorablement tout le public sans distinction, en dépit des princes romains, accrochés

---

<sup>60</sup> Voir H. Lausberg, *cit.*, p. 57, §79.

<sup>61</sup> Ph. De Mézières, *Songe*, chap. 63. La référence biblique est Jérémie, 1-6. Ardent Désir concentre dans le début de sa prise de parole toute une série de références bibliques concernant les facultés verbales des patriarches ou prophètes : cf. Moïse dans l'Exode (4, 10) « , Ait Moyses: « *Obsecro, Domine, non sum eloquens ab heri et nudiustertius et ex quo locutus es ad servum tuum, nam impeditioris et tardioris linguae sum* ». Ici Jérémie, dont le passage biblique est consacré à la vocation de ce prophète et à la protection divine qui le connote (Jérémie 1-6 « *Et dixi: " Heu, Domine Deus! Ecce nescio loqui, quia puer ego sum* », ou encore l'épisode de l'ânesse de Balaam, à laquelle enfin le Seigneur donne la prérogative de la parole pour raconter sa vision (Nombres 22 :22).

à leurs intérêts et à un certain esprit de chapelle. En premier lieu, le pèlerin relève quatre types possibles de réactions face au schisme, ce qui laisse envisager, en tout état de cause, quatre types d'adversaires. Les premiers sont ceux qui soutiennent un pape, bien qu'ayant des doutes : le locuteur n'a pas l'intention de s'arrêter sur ces hypocrites. La réticence constitue déjà une condamnation *in absentia*. Dans ce cas, Ardent Désir pousse la polémique vers ses limites pragmatiques : le fait de nommer l'adversaire et de mentionner brièvement sa faute sans la développer constitue une forte accusation, que l'orateur ne considère pas digne d'être traitée. Par conséquent, l'adversaire envisagé semble ne pas avoir droit à la réplique, au sens où toute réponse lui demeure interdite. Les seconds affichent leur neutralité, autrement dit ils savent que l'un est le vrai pape, mais ignorent ou ne veulent pas savoir lequel, bien que, malgré tout, ils savent bien percevoir les revenus de patrimoine de l'Église. Les troisièmes ne prennent partie ni pour l'un ni pour l'autre et ils ont la présomption de penser qu'il n'est pas donné aux hommes de savoir si entre les deux papes il y a le vrai successeur de saint Pierre ; ils demeurent donc dans une sorte de mauvaise foi<sup>62</sup>. Enfin, les quatrièmes sont ceux qui soutiennent pleinement l'un des deux papes. Aussi, les trois premiers types peuvent-ils incarner un public *a priori* hostile, en fonction duquel certaines techniques argumentatives sont adoptées, au détriment d'autres.

Face à ces « quatre manières de personnes »<sup>63</sup>, qui sont censées être ici sensibilisées, la stratégie oratoire d'Ardent Désir opte pour le recours constant aux arguments d'autorité : il soutient sa position en faveur de Clément VII et, pour la justifier, étale toute une série de références savantes qui viennent renforcer son point de vue<sup>64</sup>. L'argument d'autorité est constitué par les sources écrites douées d'un certain prestige puisque largement glosées et interprétées, et par conséquent bien

---

<sup>62</sup> Les accusations adressées à ces deux types de réactions face au schisme sont connotées par une certaine ironie et causticité : les neutres (deuxième catégorie) sont cupides et accrochés à leurs richesses à tel point qu'ils les rendront quand l'auteur filera la laine, c'est-à-dire jamais : « lesquelles rentes, parlant moralement, ilz rendront quant je fileray » *Songe*, chap. 64. Les troisièmes, à leur tour, qui semblent attendre qu'un ange descende du ciel pour les aviser de la pure vérité, sont associés aux juifs qui attendent le Messie. Le manque d'une prise de position nette représente, aux yeux du narrateur, une épreuve de couardise et de veulerie sur laquelle, cette fois, il ne peut pas laisser tomber le voile de la réticence.

<sup>63</sup> *Songe*, chap. 64.

<sup>64</sup> M. Gosman, « La réception de la matière "classique" chez Philippe de Mézières : la référence persuasive dans le *Songe du Vieil Pèlerin* », dans les *Actes du V<sup>e</sup> colloque international sur le Moyen français*, Milan, 6-8 mai 1985, Milano, Vita e pensiero, 1985-1986, 3 vol., vol. 3, pp. 27-38.

connues. Un proverbe (« il ne faut pas laisser les vieilles voies pour les nouvelles »<sup>65</sup>) peut être développé en métaphore<sup>66</sup>, à partir des *Écritures*, glosé par les *Épîtres* de saint Paul, selon un principe associatif qui prend plaisir à cette érudition. Cette pratique référentielle renforce visiblement l'efficacité persuasive du locuteur, qui sans cesse puise aux sources de sa culture et de ses références intellectuelles<sup>67</sup>, tandis qu'elle favorise, par rapport aux positions de convenance adoptées par le public citées ci-dessus, des éclaircissements ainsi qu'une lecture plurielle de cet événement qui est le schisme.

De son côté, la *doxa* illustrée précédemment par la voix d'Ysengrin, vidée d'autorité, s'attachait, elle-aussi, à convoquer des *auctoritates*<sup>68</sup>, mais de manière abusive, péremptoire, faussée, dans le but de camoufler l'irrationalité de certaines affirmations. Elle instituait alors un certain relativisme parmi ces sources prestigieuses faisant ainsi vaciller leur statut d'autorités incritiquables. Dans la bouche d'Ardent Désir elles représentent encore une fixation de la norme morale par la tradition littéraire et leur stratification limite la possibilité de réplique de l'adversaire ; à cette conception s'oppose la labilité qui les caractérise dans le discours des princes de Rome. En d'autres termes, elles jouent un rôle certain dans la polyphonie polémique ici mise en scène, car elles se posent en tant que voix qui accompagnent, fondent et multiplient les résonances des discours échangés entre les différents personnages : une autorité peut être alors utilisée en tant qu'instrument de critique efficace contre ses propres ennemis – allégories des vices, avocats, clergé corrompu – et, par ailleurs, pour critiquer de manière différée d'autres autorités. Dans cette direction, les œuvres des auteurs anciens abordent la problématique concernant l'assignation de plusieurs interprétations à la parole écrite, elles soulignent son incertitude par rapport à une référence extra verbale, sa dévaluation, ce qui enrichit la polémique d'une autre épaisseur sémantique et la redéfinit en tant que telle.

---

<sup>65</sup> *Songe*, chap. 64.

<sup>66</sup> Le proverbe peut être défini en tant que source de sagesse orale incontestable, J.-L. Picherit, « Formes et fonctions de la matière proverbiale dans le *Songe du Vieil Pèlerin* », *Le Moyen Français*, 14-15, 1984, pp. 384-399. La référence biblique est à Roboam, fils de Salomon, 1 Rois XI,43-XII,24, en 1 Rois XIV,21-31 et en 2 Chroniques IX,31-XII,16. La « vieille voie » est alors la « ancienne voye royalle qui est escripte en la decretale » par rapport au droit des cardinaux qu'il appelle « droit divin et positif, duquel droit les allegacions et probations je laisse aux docteurs et maistre en theologie ».

<sup>67</sup> Au long de sa *Rhétorique*, Aristote annonce la structure morale à trois termes de l'orateur : jugement, vertus et bienveillance, modestie.

<sup>68</sup> Il cite, par exemple, la *Cité de Dieu* de saint Augustin ou les *Epistres* de saint Paul.

Ensuite, pour corroborer son point de vue et maintenir l'attention d'un lecteur confronté à l'aridité de la matière, ce pèlerin insère un exemple tiré du Nouveau Testament. Dans ce petit récit, le *comparandum*, c'est-à-dire les cardinaux et les princes de Rome, sont associés au *comparatum*, respectivement aux Apôtres et aux juifs. Encore une fois, une partie des adversaires (notamment ceux qui ont provoqué l'élection d'Urbain VI ainsi que ceux qui le soutiennent) se trouve subsumée par la catégorie dévalorisante des juifs, lesquels, dans l'imaginaire médiéval, sont souvent associés à l'usage d'un langage fallacieux, voués à la dissimulation et caractérisés par la mauvaise foi ; ils parlent contre la vérité en toute connaissance de celle-ci, pour le simple désir/plaisir de l'obscurcir à des fins pernicieuses, et se servent de subtils sophismes<sup>69</sup>.

Au contraire, la réaction langagière d'Ardent Désir se caractérise par sa transparence et son équilibre. Symétriquement aux périodes longues, articulées selon une structure hypotaxique, où les *iuncturae* révèlent la trace d'une pensée élaborée sur une stratification discursive sous-jacente, se développent des phrases brèves et lapidaires, fortement expressives, où le locuteur laisse au lecteur le loisir d'une réflexion contemplative. Les marques glosant disséminées dans son discours (« je n'entendes autre chose que »<sup>70</sup>) répondent à un programme énonciatif de dévoilement qui ambitionne d'éloigner le doute initial. Cette concaténation argumentative et son caractère serré visent à créer une tension cognitive chez le lecteur, ce qui constitue le premier pas vers l'adhésion. La posture oratoire d'Ardent Désir se propose alors de discréditer l'altérité discursive qui s'oppose à lui. Son *èthos* prédiscursif, consolidé en discours, constitue une garantie d'authenticité de la parole qui, dès le début, met le lecteur dans une bonne disposition; d'autre part le raisonnement qu'il conduit analyse le problème de manière aussi claire que cohérente, et les prérogatives langagières

---

<sup>69</sup> *Songe*, chap. 64, p. 368 et aussi plus longuement p. 371. Les apôtres sont ceux qui changent d'idée et reconnaissent le véritable Jésus, en revanche les Juifs demeurent dans leur erreur. Le terme « sophisme » au Moyen Âge désigne même la fourberie intellectuelle et la distance entre langage et réalité, voir R. Copeland, « Sophistique, hérésie et discours médiéval du savoir », dans F. Cornilliat & R. Lockwood (dir.), *Ethos et Pathos – Le statut du sujet rhétorique*, Actes du Colloque International de Saint Denis, Paris, Honoré Champion, « Colloques, congrès et conférences sur la Renaissance », 2000, pp. 93-105. Il est l'*argumentum ex apparentia*, qui se distingue par ailleurs du bon syllogisme, très utilisé dans la dispute sur l'astrologie. Dans le *Songe du Vergier* c'est le chevalier qui accuse le clerc « et, certes, celle allegacion laquel vous avez amenee si est moult sophistique, et cauteleusement a ce propos l'avés enduite, par plusieurs raysons », chap. CII, livre I, par. 3.

<sup>70</sup> « Encores tous les cardinaulx vieulz et nouveaux » ; « Encores, dist Ardent Désir, ma treshonnooree dame Verité » ; « Encore dit ma suer Bonne Esperance », *Songe*, chap. 64, p. 372-373.

mises en scène trahissent une compétence juridique rassurante et fiable. En dernier lieu, il se charge d'une utilisation pondérée et réfléchie des arguments d'autorité.

Par ailleurs, en ce qui concerne les moyens expressifs employés par le pèlerin, sa parole modérée, brève et connotée par une certaine tempérance<sup>71</sup>, s'oppose visiblement au langage suspect caractérisant l'adversaire, que ce soit Ysengrin ou d'autres personnages allégoriques, ce qui nous permet de développer la notion de limite de la polémique mise en scène tout au long du *Songe*. De fait, les locuteurs qui participent à ces disputes disposent des mêmes armes langagières, mais c'est par l'usage de celles-ci qu'ils se distinguent et se définissent. D'une certaine façon l'auteur envisage précisément une agrégation de voix qui professent le recours à une parole mesurée prononcée avec le cœur, contre une parole arrogante, de « bouche », prononcée de façon mécanique. Parmi ces voix on peut distinguer également celle du bon « sens commun », qui risque de se perdre dans une *doxa* contaminée : laquelle, d'ailleurs, n'est plus vraiment *doxale*, car elle n'est plus constituée de références partagées sur lesquelles ceux qui participent à la polémique s'entendent. D'autre part, le langage de l'adversaire semble constamment marqué par la ruse, par une tentative intentionnelle de duper le destinataire, de l'hypnotiser grâce à l'agencement argumentatif.

#### 12.4. La polémique sur l'astrologie

Le noyau polémique suivant, dans le II<sup>ème</sup> livre, concerne le statut de la discipline de l'astrologie, qui est le motif d'une controverse entre une vieille horrible appelée Supersticieuse, et Bonne Foi, jeune damoiselle censée rejeter ses positions, sous le nom de l'Université de Paris<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> L'adjectif « sobre » (*se+ ebrius*) fréquemment utilisé renvoie clairement à un paradigme langagier fondé sur la mesure (en termes d'espace et de temps), le raffinement, le dépouillement de ce qui est accessoire ou superficiel, voir, A.Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Robert, 1993, 2 voll., vol. 1, p. 1957.

<sup>72</sup> Pour la question concernant un intérêt astrologique qui caractérise certains textes encyclopédiques voir D. Ruhe, « La *Roe d'Astronomie. Le livre de Sidrac* et les encyclopédies du Moyen Âge », dans *L'enciclopedia medievale*, M. Picone (Éds), Longo Ed., Ravenna, 1994, pp. 293-310. Pour les écrits astrologiques dans la bibliothèque du roi, nous rappelons par exemple Pèlerin de Prusse et ses œuvres, voir L. Delisle, *Recherches sur la librairie du roi*, cit., pp. 266 e 269.

Cette parenthèse, composée à partir du *Livre de Divinacions* du philosophe Nicole Oresme<sup>73</sup>, dont Philippe de Mézières emprunte le matériel conceptuel en lui conférant premièrement la forme d'une *disputatio* et ensuite celle d'une exposition d'arguments *pro et contra*, mérite d'être traitée à part. Nous verrons, dans ce paragraphe, l'utilisation particulière de ce type d'intertexte, sa reformulation polémique, les aspects idéologiques et rhétoriques qui en sont développés et ceux qui, au contraire, sont laissés de côté. Ce qui intéresse encore, en premier lieu, l'auteur est la dialectique entre libre arbitre et providence divine, où s'insère la composante d'un destin qu'on peut prévoir et l'utilisation des ressources rhétoriques de la part de cette catégorie de savant qui a souvent fonction de conseiller du roi, les astrologues.

La provocation part de Droicture, chambrière de Reine Vérité qui, en exposant les vices des grands seigneurs, met en garde contre les astrologues définis comme « pervers et obstinez philosophes, [qui] ont plus le cuer et la creance à l'effect des estoiles et des creatures qu'ilz n'ont au createur » (chap. 140, II<sup>e</sup> livre), avec une allitération et un polyptote qui rappellent les jeux de dupes dont ils se servent. Dans son discours, Droicture se sert des mêmes sources de sagesse qui seront partagées ensuite par Bonne Foi ; dans ce cas il s'agit d'un proverbe d'Isaïe<sup>74</sup> et d'une des exégèses de saint Augustin. Droicture reprend aussi très brièvement deux arguments exposés dans le *Livre de divinacions*, en particulier dès les chapitres IX et X, où

---

<sup>73</sup> Docteur en théologie, conseiller du roi Charles V, doyen de la cathédrale de Rouen, il fit les premières traductions commentées du corpus moral aristotélicien : *Ethique*, *Politique* et *Economique*, et ensuite le *Du ciel et du monde*. Dans son corpus théologique et philosophique nous rappelons ici le *Tractatus contra judicarios astronomos* (à partir de 1349) qu'il reprend dans son *Livre de divinacions* (1356 environ), dans une sorte d'auto-translation enrichie. Ce *Livre de divinacions* est la première œuvre en français d'Oresme, dont le titre est un hommage à Cicéron. Si le *Contra astronomos* était adressé aux clercs et aux conseillers de la cour, avec le *Livre des divinacions* Oresme vise à renseigner le public laïque et directement le souverain. Voir la notice de S. Lefèvre et R. Mathieu, Nicole Oresme, dans le *Dictionnaire des lettres françaises*, cit., pp. 1072-1075. Notre édition de référence pour le *Livre de divinacions* est Nicole Oresme, *Contro la divinazione. Consigli antiastrologici al re di Francia (1356)*, a cura di S. Rapisarda, Roma, Carocci, 2009 (que nous abrégons en Oresme, *Livre des divinacions*, en reprenant le titre de l'auteur français). Pour le texte latin du *Contra astronomos* auquel Rapisarda fait souvent référence dans son édition du texte français l'édition de référence est encore G. W. Coopland, *Nicole Oresme and the Astrologers. A study of his Livre de Divinacions*, Liverpool, University Press, Liverpool 1952. Le manuscrit de base utilisé par Rapisarda est le Bruxelles, Bibliothèque royale de Belgique, 11203-204.

<sup>74</sup> « Se ceste science doncques estoit loisible entre les catholiques par contrayre le proverbe d'Ysaie viendroit en place qui dit a telx astrologiens: Dictes nous les choses a advenir et nous dirons que vous estes Dieu », et peur après « Les Egyptiens et payens jadis, et aujourduy les Sarrazins, souloient user et usent de ceste science (...) comme il appert en l'evvangile; dont Saint Augustin par maniere de sentence dit ainsi: Quiconques Crestien ensuit la science dessusdicte et les oeuvres des payens, il doit avoir paour que le nom de Crestien ne soit perdu en luy », chap. 140, II<sup>e</sup> livre.

l'auteur essaye son propos, à savoir la fausseté de cette discipline, par « auctoritez » et ensuite par « raison ». Il s'agit évidemment des sources bibliques reconnues par tous, lesquelles, par leur diffusion et clarté, sont les plus adaptées à l'opération de « probacion »<sup>75</sup>.

Par ailleurs, la venue de cette vieille Supersticieuse est préparée par une longue description qui part des vêtements pour poursuivre sur son corps et sur les objets qu'elle amène :

« Ceste vieille estoit parée d'un habit tout estrange de tous autres habiz, car il estoit entaillé par figures, triangles, et quadrangles, qui ne sont pas legieres a descripre. Et si estoit taillié et cousu par election d'astrologie. Et ledit habit estoit blanc et tout semé de noyres figures de geomancie et geometrie, d'estoilles et des figures du ciel et de carattes, qui n'estoient pas bien cogneues a toute manière de gent. Encores son habit estoit semé de serpens, qui s'appellent wivres, qui signifient les sophismes d'oyseaux, de bestes sauvages, de lignes, de reigles, et de quadrans, et de lectres grecques, ebraiques et caldées », (*Songe*, chap. 141, II<sup>e</sup> livre).

Les dessins suspects qu'elle affecte sur sa robe représentent les détours du langage astrologique, sa ruse, son obscurité, et s'opposent à la robe de Reine Vérité décrite comme « sans ouvrage ». En particulier, « les lettres grecques, hébraïques, caldées » renvoient à la triade de langues savantes d'origine rappelées par Isidore, mais de façon imparfaite, car à la place du caldée il y aurait le latin (vraisemblablement la langue de la clarté<sup>76</sup>). Philippe de Mézières connaissait très probablement toutes ces langues. Le grec, au Moyen Âge, est la langue de la subtilité, de la divination, du présage, et son alphabet n'indique pas seulement des lettres mais des signes à déchiffrer : les sophismes des oiseaux font référence au vol qui dans le ciel dessine une lettre grecque dont il faut interpréter le signifié<sup>77</sup>. L'« election d'astrologie », par ailleurs, ne laisse

<sup>75</sup> Oresme, *Contro la divinazione*, cit., chap. IX « probacion de mon propos par auctoritez », p. 118. C'est surtout l'exégèse d'Augustin aux Ecritures, en particulier au livre du Lévitique, (Oresme, cf. note 130, p. 238) ou *La cité de Dieu*, (Oresme, cf. p. 120, n. 139) qui sont utilisées par Oresme et Philippe de Mézières également. Nous rappelons que dans la bibliothèque de Charles V quatre volumes de la *Civitas Dei* sont enregistrés : trois en latin et un en français, cf. L. Delisle, vol. II, pp. 51-52; pour la sentence d'Isaïe, cf. Chap. X « probacion du propos par raison », « de quoy dit Ysaie le prophete: Anonciés nous, dit il, les chose avenir et nous sairons que vous estes diex », p. 122 (Isaïe, 41, 23).

<sup>76</sup> Dans l'*Archilogie Sophie* est Abraham qui a trouvé le premier l'hébreu, tandis que « le latin parle plus proprement et plus parfaitement, et est plus legier a prononcier », J. Legrand, *Archilogie Sophie*, II livre, chap. 2, p. 59.

<sup>77</sup> J. Cerquiglini-Toulet, « L'imaginaire de la langue grecque au Moyen Âge » dans *La Grèce antique sous le regard du Moyen Âge occidental*, actes sous la direction de J. Leclant et M. Zink, Paris, diffusion de Boccard, 2005, pp. 147-157, Cahiers de la ville Kérylos, 16.

aucun doute sur l'origine de cette robe et sur sa valeur morale : elle indique la partie de cette discipline qui détermine le choix en fonction de l'observation des étoiles<sup>78</sup>.

#### 12.4.a. La parole de Supersticieuse

La puissance suggestive de cette image frappe le lecteur, car elle parle d'elle-même. Lorsqu'elle prend la parole, la vieille astrologue insiste fortement sur son statut de « vraie science nécessaire »<sup>79</sup> à travers une *expolitio*<sup>80</sup>, c'est-à-dire une pensée qui se répète et procède par touches progressives. Bonne Foi, de son côté, incarne la science divine qui se propose de dévoiler les bourdes et les « propositions equivoques » ; ses discours visant à une tension pathétique précise sont parsemés d'anaphores, dont une centrée sur l'adjectif substantif « la vieille »<sup>81</sup>, en antithèse avec sa jeunesse<sup>82</sup>.

<sup>78</sup> La robe de Supersticieuse contient une sorte de distinction figurée des différentes disciplines divinatoires, ce qui est fait dans le *Livre des divinacion* dans le prologue, Oresme, *Contro la divinazione*, cit., p. 80. Ce vêtement détient alors en plus la fonction de fournir une divisions de ces disciplines qui d'habitude étaient traitées dans un chapitre initial dans les livres didactiques. La distinction était reprise d'Isidore dans ses *Etymologies* et ensuite dans le *Policraticus*, voir Oresme, *Contro la divinazione*, n. 6, p. 187. Pour les « elections d'astrologie » qui constituent les procédés pour choisir la meilleure configuration astrale pour accomplir toute action cf. le chapitre premier « des ars par quoy l'en enquiert des choses occultes », Oresme, *Contro la divinazione*, p. 86 où sont expliqués aussi les « volement des oisiaux ».

<sup>79</sup> « Je suis cy venue presenté au commencement de son prologue fait contre moy, voire pour respondre par *vraye philosophie naturelle* et astrologie a tout ce que la dicte chambriere, qui porte en sa main la reigle, ou autre pour lui, voudra dire contre moi et encontre la *vray science qui est appellée liberale*. Et pour ce, dame royne, que vostre chambriere et tous ceulx qui voudront dire aucune chose contre la *franche et liberale science d'astrologie*, qui est necessaire au monde, saichent bien » dist la vieille Supersticieuse « que je suis representant la *divine science d'astrologie qui est necessaire au monde*, et suis celle qui le saint patriarche Abraham adroissa quant il » *Songe*, chap. 142, p. 597. Elle incarne si l'on veut le chapitre IV de l'objection dans le traité d'Oresme. Pour la définition de « supersticion » il faut remarquer la différence avec « religion », assumée par les Pères de l'Église : la superstition devient tout élément païen dans le christianisme même, cf. J.C. Schmitt, *Les superstitions*, dans J. Le Goff, R. Rémond, éd. *Histoire de la France religieuse*, vol. I, *Des origines au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil, 1988, cité dans Oresme, *Contro la divinazione*, p. 194.

<sup>80</sup> *Rhétorique à Herennius*, p. 201 [54] ; pour ce qui concerne l'*expolitio* et ses applications voir surtout P. Fontanier, *Les Figures du discours*, Paris, Flammarion, 1977, pp. 420-21 et aussi C. Fromilhague, *Les figures de style*, Paris, Nathan, 1995, pp. 37-38, p. 100.

<sup>81</sup> « Laquelle faulse *doctrine de la vieille* [...] par adventure pourroit cheoir en l'oreille du père de ma maistresse, le jeune Cerf Volant et du gentil Faucon a blanches heles, voire se les *bourdes de la dicte vieille* et propositions equivoques n'estoient rabattues [...] pour ce m'a commandé ma maistresse l'Université que, en donnant a la *dicte vieille* large audience par vostre benediction et de mes troys dames qui cy sont, je doye plainement et sans sophisticacions moustres sa faulcete et ses fallaces, en respondant a ses propositions. La *vieille* doncque Supersticieuse.. ;» *Songe*, chap. 144, II<sup>e</sup> livre.

<sup>82</sup> Le caractère jeune est du à la nouveauté, peut-être, du côté rationnel, appliqué à cette science pourtant très ancienne comme témoignent les nombreux *exempla* apportés autant par Supersitieuse que par Bonne Foi.



Supersticieuse fait partie indirectement du groupe de « pervers et obstinez philosophes » dont parlait Droiture : si d'habitude le titre de « philosophe » se réfère aux savants anciens et caractérisés par une certaine autorité<sup>83</sup>, dans ce cas, le double adjectif annule ou renverse la première acception positive de ce lexème. Le trait de la perversité réside dans l'utilisation arbitraire de toute observation ou exégèse fonctionnelle à soutenir une idée préfixée, tandis que l'« obstinez » désigne le fait de demeurer solide dans cette idée viciée : il est possible d'y repérer une référence indirecte à certains lecteurs du *Songe*, cités auparavant dans le prologue, lesquels interprètent à leur gré ce texte (et donc le « bouleversent ») et se tiennent dans leur opinion<sup>84</sup>.

Le débat entre les deux interlocutrices se joue dans une sorte de guerre combattue à force des *auctoritates* appelées en cause, petits exemples à peine esquissés ou sur lesquels le narrateur a plaisir à s'attarder, rappels historiques plus ou moins fiables et sentences à bon prix. L'objectif d'un tel mélange de références est aussi celui de situer la dispute *sub specie aeternitatis*, afin de transcender d'éventuels ancrages spatio-temporels trop particularisés.

L'intervention unique et circonscrite de la vieille Supersticieuse se construit comme une sorte de *quaestio* sur la provocation de Droiture, où le procédé ironique s'entremêle à la sélection d'une paire d'exemples utilisés également ensemble dans l'un des chapitres initiaux du *Livre de divinacions*. Au préalable, la rubrique annonçant « plusieurs exemples apparans et plusieurs raisons » fait en quelque sorte écho aux rubriques des chapitres X et XI où Oresme se livre à la démonstration du degré de véridicité de cette discipline, afin de contrarier la thèse du début d'après laquelle il est possible de prévoir l'avenir<sup>85</sup>.

L'arrivée de cette vieille est favorisée par un pronostic élaboré « par accident », lorsqu'elle était en train d'observer une « nouvelle planète » en Égypte. La veine

---

<sup>83</sup> La définition d'astronomie en tant que branche de la philosophie remonte au *Policraticus*, cf. Denis Foulechat, *Le Policratique de Jean de Salisbury*, livre II, chap. 19.

<sup>84</sup> Ce qui est intéressant est l'attachement de ces deux adjectifs qui renforcent la condamnation de ces astrologues et, en même temps, semblent se référer à des mouvements d'esprit opposés : la règle fixe et le renversement, ce qui est d'ailleurs typique de l'attitude changeante de cette catégorie pseudo-intellectuelle.

<sup>85</sup> Oresme, *Contro la divinazione*, Chap. IX « probacion de mon propos par auctoritez », chap. X « probacion du propos par rasion » ; le chapitre VIII qui récite « vrai probacion du contraire par experience » manque par ailleurs dans l'argumentation de Supersticieuse : il s'agit pour la plupart de l'énumération de personnages de l'histoire ancienne.

ironique de l'auteur nourrit la satire de cette astrologue improvisée dont l'élan polémique est déjà tout contenu dans le verbe « impugner »<sup>86</sup>. Au premier abord, la définition de cette science donnée par la vieille renferme une contradiction : d'une part elle la caractérise en tant que « vraie science liberale et philosophie naturelle » ou encore « franche et liberale », (chap. 142)<sup>87</sup>, de l'autre elle insiste sur l'aspect « nécessaire » qui la distingue. Le contraste entre « franche et nécessaire » renvoie indirectement à la dialectique entre libre volonté de l'individu et hasard nécessaire qui gouverne sa vie. Bien que « fortune » ne soit jamais mise en cause, il est clair que derrière un destin aveugle qu'on peut prévoir se cache l'ombre funeste de cette déesse païenne<sup>88</sup>.

Supersticieuse cite l'exemple de deux patriarches les vies desquels sont caractérisées non seulement par des changements repentis mais aussi par l'intérêt et l'étude d'astrologie : il s'agit d'Abraham et Moïse.

« et suis celle qui le saint patriarche Abraham adroissa quant il, avecques Sarra sa femme, s'en ala en Egypte (...) je suis celle qui Moïse delivra du fleuve du Nil, et le feiz petit enfant, nourrir a le suer du roy d'Egypte, et en la fin par ma science je le feiz chevetaine du peuple d'Israel par le moyen des horribles signes d'Egypte que je lui demostray et adnoncay » (*Songe*, chap. 142, II<sup>e</sup> livre)

Et encore :

« Et quant au peuple d'Israel, Josephus en son Livre des Antiquitez recorde que cellui grant prince et patriarche Abraham premierement enseigna l'astronomie aux Egyptiens » ; (chap. 145)

« et *dit plus*, que les grant duc des Ebrez, Moïse, en ma science fu tresexcellent comme il appert. Car ou livre des Ystoires Scolastiques est recite que ledit Moïse par la constellacion du ciel et par l'art d'astronomie fait deux anneaux a deux pierres, esquelles il entailla deux ymages par la vertu des estoilles, qui avoient telle vertuz que l'un donnot a cellui qui le portoit souveraine memorie, et l'autre souverain oubliance. Lequel anneau d'oubliance Moïse donna a sa femme » (*Songe*, chap. 145, II<sup>e</sup> livre)

<sup>86</sup> « et que plus est; je cogneu par les estoilles que une de voz chambrieres avoit emprise que, en faisant relacion, elle devoit blasmer et impugner ma divine science d'astronomie », *Songe*, chap. 142, II<sup>e</sup> livre.

<sup>87</sup> Nous remarquons à ce propos l'insistance sur le lexème « nature » dans le chapitre VI du *Livre de divinacions* « arguemens que savoir par les choses avenir est possible ». Ce qui est condamné par Bonne Foi et par ailleurs Oresme est l'idée que le mouvement et la position des astres produisent sur la terre des effets *necessari et determinati*. Astrologie est un art qui part de « nature » et qui est pour cela « naturelle » : sur cette idée insiste également l'auteur du *Policraticon*, cf. Denis Foulechat, *Le Policratique*, cit., livre II, chap. 19, p. 164 et suiv.

<sup>88</sup> Nous rappelons à ce propos la parenthèse de Nature sur la destinée et l'influence des astres sur les humeurs, cf. Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Roman de la Rose*, cit., vv. 17063-17883.

Les deux sont également évoqués pour leur science dans le chapitre V du *Livre de divinacions*, « arguemens que les princes doibvent estudier en telle sciences» (chap. V) et s'insèrent dans une sorte de liste de personnages bibliques ou anciens qui furent attirés par cette catégorie particulière du savoir.

« Item, il appert par induction et consideration du temps passé, de quoy nous lison que Abraham, cil noble prince et patriarche, bailla aux Egypciens et enseigna astrologie, si comme dit Jospehus ou livre des Antiquités » (*Livre des divinacions*, chap. V)

« *Hinc etiam Josehus asseverat ipsum sanctum patriarcham et principem magnum Abraham primum instruxisse Egypcios astronomiam* » (*Contra astronomos*, I, p. 124)

« Item, l'en treuve en l'Istoire scolastique, que Moise estoit grant astrologien et que par ceste science il fist II aniaux desquielx li uns estoit cause d'oubliance et li austre de souvenance. Et de cesti Moise dit Justin que il savoit parfaitement les ars magiques et Jospeh aussi » (*Livre des divinacions*, chap. V)

« *Moysen quoque ducem Hebreorum referunt in his scientiis excellentem fuisse de qui Hystoria Scholastica narrat qui tanquam vir, peritus astrorum duas ymagines sculpsit in gemmis, huisci efficacie ut una memoriam, altera oblivionem conferret, cumque paribus annulis eas inseruisset, alterum scilicet oblivionis uxori tribuit, alterum sibi retinuit* » (*Contra astronomos*, I, p. 124)

Il s'agit de la *quaestio* ensuite à laquelle l'auteur s'engage dans la partie *respondens*, qu'il vise à réfuter. Nous avons reporté également le texte latin du *Contra astronomos*<sup>89</sup>, pour montrer la correspondance majeure entre ce dernier et les arguments exposés par Supersticieuse. Cette dernière fusionne deux autorités en reprenant presque littéralement la source oresmienne latine.

Dans sa reprise, Philippe de Mézières rattache la première partie de la citation de l'*Historia Scholastica* aux *Antiquitez* de Joseph (« et dit plus que... »), peut-être en interprétant ainsi le verbe latin « referunt quoque », et la relie à la suite par le moyen d'une préposition causale (« Car ou livre » laquelle semble correspondre à la relative argumentative latine « de quo »). En revanche il ignore l'ajout de Pompée Trogue et de son abrégiateur Justin : en ce faisant il ne fait aucune référence à la tradition

---

<sup>89</sup> Pour une comparaison plus stricte du texte de Philippe de Mézières et du *Livre de divinacions* d'Oresme, ainsi que de l'hypotexte *Contra astronomos* du même auteur, nous renvoyons au tableau dans les annexes (n. 2). Nous pouvons remarquer que dans l'exemple de Moïse la traduction est parfois presque littérale. En tout cas l'adhérence au texte latin est souvent plus évidente de l'adhérence au texte vernaculaire. Quant au deuxième exemple de Moïse, le verbe « dit plus » au début (en italiques), se rattache à la référence finale du texte vulgaire d'Oresme « Joseph aussi » (et du *Songe* même) faisant comprendre la suite de la citation, et en même temps explicite le « referunt » du texte latin. L'auteur Justin est en revanche omis. Pour la conception de la traduction de la part de Philippe et pour son œuvre d'autotraduction voir J.B. Williamson, « Philippe de Mézières as creative translator » dans *The medieval translator*, 5, ed. Roger Ellis et René Tixier, Turnhout, Brepols, 1996, pp. 362-75.

apocriphe de la figure d'un Moïse magicien, qu'il condamne très clairement à travers cette omission<sup>90</sup>.

Cependant, dans le chapitre oresmien le collage des différents *exempla* manque de tout développement critique, car l'auteur ne fait qu'énumérer les souverains intéressés par cette discipline (pour mieux pouvoir le réfuter ensuite) mais sans y distinguer le cas singulier. Egalement, Supersticieuse fait preuve d'une carence argumentative en se limitant à « alleguer les anciennes escriptures et aucuns docteurs de l'Eglise catholique » (*Songe*, rubrique chap. 145) : elle ne cite pas toujours les sources auxquelles elle puise, en privilégiant les détails biographiques de ces personnages dont elle se veut l'inspiratrice et, de plus, elle ne s'attarde pas sur l'assimilation de cette science et sur son utilisation de la part de ces patriarches, en présupposant ces informations en tant que donnée reconnue.

L'ajout de l'exemple de Julien l'Apostat et la référence rapide à Charlemagne, nouveaux par rapport au *Livre de divinacions*, ne font que confirmer son caractère contradictoire et ridicule : la renommée de l'empereur Julien en tant que savant restaurateur de la religion païenne, et la citation immédiate du roi franc après une liste de peuples, sans aucune contextualisation, mettent en garde ultérieurement le public à l'égard de cette intromission<sup>91</sup>. Enfin, l'hyperbole<sup>92</sup>, dont elle abuse, ne fait qu'augmenter la réaction suspicieuse et prépare la tirade de Bonne Foi.

---

<sup>90</sup> Voir la partie correspondante dans le tableau (annexes 2). Flave Joseph est l'historiographe juif qui écrit les *Antiquitatum Iudaicarum libri*. L'*exemplum* d'Abraham astrologue passe du texte grec de Joseph aux *Etyologies* d'Isidore, Voir note 63 Oresme, *Contro la divinazione*. Pour Flave Joseph dans la librairie de Charles V cf. L. Delisle, vol II, p. 146. Par ailleurs, l'*Historia Scholastica* est l'œuvre de Pierre Comestore (PL, vol. xcviij, col. 1144), nous trouvons six exemplaires de cette ouvrage dans la bibliothèque du roi : L. Delisle, vol. II, pp. 19-20. Justin est l'abrégiateur de Pompée Trogue, qui sera ensuite cité par Bonne Foi. Le passage en question d'Oresme est un peu ambigu : nous ne comprenons pas en effet si Justin affirme que Moïse et Joseph connaissaient bien les arts magiques, ou si Justin affirme que Moïse les connaissait parfaitement et Joseph le confirme à son tour. Probablement notre auteur préfère omettre cette référence pour cela (en tenant compte également de la figure de Moïse magicien promue par Justin, voir n. 66). Nous remarquons enfin que la citation de la source est presque toujours anticipée dans le texte latin, et non reportée à la fin comme dans le texte vernaculaire.

<sup>91</sup> « Les Caldeens et les Persens, les Medeens et les Ethiopiens, les Tartres et les Nubiens, les princes des Crestien, et le vaillant Charlemaine, tous ont este mes subgiez et aprentis et devenuz grans maistres », *Songe*, chap. 142, II<sup>e</sup> livre. L'*exemplum* de Charlemagne sera repris par Bonne Foi et développe plus en détail. On retrouve Julien l'Apostat démonisé dans les hagiographies et dans les passions altomédiévales : c'est celui qui exécuta les saints Paul et Jean.

<sup>92</sup> « Quel merveille! Car les grans clers a grans chappes et chapperons fourres, et les grans princes seculiers n'oseroient riens faire de nouvel sans mon commandement et ma sainte election. Ilz n'oseroient fonder chasteaux, ne eglise edifier, ne leurs anemis deffier, ne guerre commencier, ne entrer en bataille, ne vestir robe nouvelle, ne donner ungs joyaulx, n'entreprendre voyage, ne partir de l'ostel sans mon commandement », *Songe*, chap. 142, II<sup>e</sup> livre.

La défense de Supersticieuse n'est qu'une sélection de certains *loci* du chapitre V du livre oresmien: nous y retrouvons le roi Ptolémée :

« et que les grans princes de ce monde par grant honneur diligemment estudioient en ma science d'astronomie, sicomme les roys d'Égypte et Ptholomeus mon maistre, qui estoit roy des Egypciens et souverain de l'art d'astronomie, comme il fut dit dessus, sicomme le recordent les docteurs de ceste jeune chambriere, Hue de Saint Victor et Ysodores en ses Ethymologies. » (Songe, chap. 145, II<sup>e</sup> livre)

« item, il appert par exemple des nobles roys de Alixandre et de Égypte qui mistrent leur entente en telles sciences, si comme racontent Ysidore et Hue de Saint Victor, en tant que il en composerent, livres par les quels a duré si ques a orendroit et durera encore leur glorieuse loenge et leur beneuré memore » (*Livre des divinacions*, chap. V)

« *Opinatur quidam quod reges et principes occupati debeant methaphysice studio in astrologia scilicet et huiusmodi pro eo quod huiusmodi artes dicuntur liberales, quibus olim vacabant positi in apice regiminis, testibus Hugone in suo Didascalicon et Ysidoro III Ehimologiarum, qui reges Egipti et Alexandriae ut Ptholomeum et reliquos asserunt his artibus* » (Contra astronomos, I).

Par rapport à l'hypotexte, notre auteur omet le complément de spécification « d'Alexandrie »<sup>93</sup>, qui constitue une leçon problématique, tandis qu'il ajoute le nom de « Ptolémée », absent du texte vernaculaire et présent dans le latin. Dans le *Songe*, le passage du *Contra astronomos* est synthétisé et condensé : si dans le texte latin Ptolémée était juste un exemple de la multitude de souverains engagés dans cette typologie d'études, dans la tirade de Supersticieuse il devient l'argument central de la phrase, suivi par les sources qui l'exposent. Par ailleurs, le texte vernaculaire d'Oresme semble se détacher remarquablement de l'hypotexte latin pour ne donner que rapidement une référence générale aux souverains d'Alexandrie et d'Égypte.

En outre Philippe n'utilise que dans ce cas le lexème « art » pour indiquer l'astronomie. Or, il faut souligner que dans cette parenthèse polémique Philippe emploie toujours le lexème « art » pour désigner cette discipline, sauf dans le cas mentionné ci-dessus : ainsi faisant il se rapproche du texte latin qui parle justement de

---

<sup>93</sup> Il n'est pas certain si Oresme se réfère au roi Alexandre ou aux rois d'Alexandrie, même si le texte latin laisse entendre plutôt pour cette dernière version (sorte de *lectio difficilior*) voir Oresme, *Contra la divinazione*, nota 63. Le passage d'Isidore est repris par Hugues de S. Victor cf. L. Delisle, *Recherches sur la librairie*, vol. II, pp. 54 et 88-9. La même référence est reportée par le clerc dans le *Songe du Vergier*, III livre, chap. CLXXXIII avec rubrique « Le clerc preuve que lez Roys ou lez aultres seigneurs seculiers, et lez clers aussi, puissent vaquier à la science d'Astrologye et que ce soit science bien profitable ». L'auteur du *Songe du Vergier* semble avoir repris plusieurs arguments du traité latin d'Oresme et les avoir synthétisés dans la même succession que Supersticieuse: Ysidore et Hugues de Saint Victor (pour les princes d'Alexandrie et d'Égypte), Abraham et les Égyptiens dans le livre *Antiquitates* de Flave Joseph, Moïse dans l'*Historia scolastica*, Salomon dans le livre de Sapience, Tulle, Ptolémée et ses livres d'astrologie, et enfin Alphonse d'Espagne.

« artes liberales » et « artibus ». Différemment d'Oresme, qui utilise alternativement les deux mots<sup>94</sup>, l'auteur picard désigne l'astrologie par le syntagme « science d'astronomie », tandis que « art » est d'habitude réservé aux « ars magiques »<sup>95</sup>. Le choix d'un terme par rapport à l'autre fait sens : l'*ars* du texte latin, se référant à l'habileté propre de ces souverains, à leur activité de comprendre un ordre, devient l'« art » médiéval, savoir acquis par la pratique, talent qui s'oppose à nature et enfin « ruse ou artifice ». Dans le latin du XIII<sup>ème</sup> siècle *ars* désigne les sciences occultes et la sorcellerie. En revanche, le lexème « science » renvoie, dans l'acception plus proprement médiévale, au savoir théorique ou encore à la connaissance servant de la foi, fondée sur la révélation et sur les *auctorités*<sup>96</sup>. Nicole Oresme utilise les deux lexèmes en fonction de son propos discursif : discréditer cette discipline en montrant ses incohérences et ses faux raisonnements<sup>97</sup>. Philippe, de son côté, en privilégiant le syntagme « science de » met en évidence la connaissance exacte et approfondie d'un certain objet (dans ce cas le ciel et les corps célestes) et relevant d'une certaine méthode. Sa dénonciation ne porte pas tellement sur les contenus de cette discipline (qui peuvent d'ailleurs être mis au service de la religion et de la connaissance profonde de ses créatures, et de son ordonnance), mais sur l'*intentio* qui y est prêtée et sur la méthode appliquée, autrement dit sur l'observation arbitraire et présomptueuse. En effet, d'après la distinction de Bonne Foi (chap. 147), la « vraie science » est seulement la première partie d'astronomie, « tresnoble et excellente science », tandis que la deuxième, consacrée aux « jugements des choses a venir », n'est qu'une « erreur

<sup>94</sup> Oresme, *Contro la divinatione* : « ars » (prologue, chap. III, IV, V) « ars ou science » (chap. I, ) « science » (chap. I, IV, V). Dans le *Songe de pestilence*, les clercs peuvent voir plus loin par la « science d'astrologie » : « quer par la science d'astrologie il soivent aucune chose a venir », cit., p. 11, en particulier, c'est souvent Ratio qui parle de « ars infernaus », pour indiquer l'astrologie, tandis que Satan parle de « science d'astronomie », p. 21.

<sup>95</sup> *Songe*: « science » (chap. 140, 142, 144, 145, 146, « steller science »). Le mot « science » peut être utilisé d'après deux acceptions : héritée de S. Augustin, la science permet d'utiliser avec justesse les choses naturelles (c'est l'acception partagée par Philippe), héritée d'Aristote elle est certaine, nécessaire, et c'est plutôt l'acception oresmienne..

<sup>96</sup> Pour le lexème « science » nous renvoyons l'entrée correspondante dans le F. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, 1<sup>à</sup> voll., Paris, Vieweg/Bouillon, 1881-192, p. 640, vol. X, et l'entrée dans le Rey, *Dictionnaire historique*, cit., p. 1895 voll. 2. et au Tobler-Lommatzsch, cit., vol. I, p. 557 (« art du dyable, art magique et enfin mestier »), Dans l'*Advision Christine*, avec le lexème « art » l'auteur désigne l'art d'alchimie qui vise à imiter l'art de nature, voir le chap. XVIII, p. 82. Nous rappelons à cet égard la personnification d'Art dans le *Roman de la Rose*, qui est *simia Naturae*, v. 16039 et suiv. et la parenthèse relative sur l'alchimie, où le narrateur affirme « alquemie est art veritable », v. 16088.

<sup>97</sup> Pour cela il se sert de trois typologies de démonstrations : « experience, auctoritez et raison », qui seront les mêmes utilisées par Bonne Foi.

manifeste et deffendue », ou encore une science « supersticieuse » (littéralement « fondée sur une observation trop scrupuleuse »<sup>98</sup>). Ainsi, lorsque le narrateur ou Bonne Foi utilisent ce lexème particulier, ils désignent au préalable la bonne astrologie, car la deuxième exclut, par sa méthode et son intention « d'outrecuidance », l'essence même de science.

Supersticieuse ajoute des *exempla* qui ne sont pas utilisés dans le *Livre des divinacions*, et qui méritent pour cela d'être analysés dans leur individualité, et les enchaîne à une série de citations reprises du même texte mais extraites en fonction d'un différent but oratoire. C'est le cas du passage suivant, qui est une traduction presque littérale d'une citation tirée du texte latin de Flave Joseph :<sup>99</sup>

Et pour ce disoit ledit Josephus en son livre que pour les grans vertuz et glorieuses utilitez au monde que les saiges anciennement estudians trouvoient en la science d'astronomie et de geometrie, pour ce Dieu donnot la grace de vivre si longuement, comme de V<sup>c</sup> ans, de VIII<sup>c</sup> ou de IX<sup>c</sup> » (*Songe*, chap. 145)

« et de ce dit Josephus que 'Dieu donna a aucuns d'iceulx gregneur espace de vivre pour les vertus et pour les glorieuses utilités que ils investigoient, c'est assavoir astrologie et geometrie, mes... » (*Livre des divinacions*, chap. XIV)

« *Propter quod Josephus, libro primo Antiquitatum, loquens de longissimis annorum spaciis Noe et aliorum, sic dicebat : Deinde propter virtutes et gloriosas utilitates quas jugiter scrutabantur, id est astronomiam et geometriam, Deus eis ampliora vivendi spacia condonavit* » (*Contra astronomos*, I, p. 124)

Superstitieuse ne s'occupe pas de spécifier le nombre exact du livre ou de citer de façon explicite « Noe et alii »<sup>100</sup>: de plus, par rapport au livre oresmien, elle tronque l'exposition de la citation qui continue avec une adversative, en ne prélevant du texte

<sup>98</sup> En tant que pratique superflue, non nécessaire (en contredisant donc, déjà dans le nom, l'insistance de Superstitieuse sur cette caractéristique).

<sup>99</sup> La pratique de traduction de Philippe de Mézières se situe entre la *conversio ad verbum* et la *conversio ad sententiarum*, où il privilège le contexte. Dans ce cas, pour le *Contra astronomos*, lorsqu'il reprend le texte oresmien c'est la première typologie de traduction qu'il adopte plus souvent. Pour les dynamiques de traduction et la langue de travail du lettré voir G. Di Stefano, « La langue des traducteurs : langue ou metalangue ? », dans *The medieval translator*, 11, Turnhout, Brepols, 2007, pp. 369-379.

<sup>100</sup> En plus la correspondance du texte latin : « trouver » est la traduction de *scrutor*, tandis que « anciennement estudians » serait le développement de l'adverbe *iugiter* (continument, de manière constante, renfermée dans l'idée d'étudier avec méthode et continuation). Superstitieuse omet l'adversative qu'Oresme situe après cet argument.

source que l'argument qui s'adapte à son propos. En ce faisant, elle omet la *ratio* de cette référence et la simplifie<sup>101</sup>.

La reprise du traité *Contra astronomos* plutôt que du *Livre* devient patente lorsque Supersticieuse cite des *auctoritates* romaines anciennes et échange « Tullés » pour Tite Live :

« Que se dira de Pampelion regnant a Romme, qui selon le dit de Tullés, souverain philosophe de Romma, fu enseigne de Ptagoras et fu souverain en ma science d'astronomie comme il appert ? Car il ordonna premier aux Rommains le calendrier, et divisa l'an en xii moys, sicomme le reconté Ovid. Et Cypion Affricain le tresvaillant, quant il ot mis a sa subjection la cite et royaume de Cartage, descripst parfaitement la nature et le cours des estoilles, sicomme Tullés le recorde » (*Songe*, chap. 145)

« Item, roys et princes romains les plus excellens et vaillans furent grans astrologiens si comme Numa Pompilius, et ce dit Titus Livius. Item, Scipio qui fu tant vertueus et si renommé, descripst le cours et la nature du ciel et des estoilles, si comme dient Tullés et Macrobes » (*Livre des divinacions*, chap. V).

« *De Romanis quoque ibidem dicitur, Numa Pompilius que regnante imperium Rome secundum Titum Livium incredibili crevit augmento, iste, inquam, in astrologia plenissime fuit doctus a Pytagore Samo, fecitque Romanis Kalendarium et in 12 menses annum divisit, teste Ovidio in Fastorum libro* » (*Contra astronomos*, I, p. 124) « *Sic etiam Scipio Africanus Romanorum optimus atque reipublice potissimus deffensor et auctor, Cartagine subacta, naturas et cursus syderum perfecte descripsit, prout narrat Tullius, de Repubblica, libro VI* » (*Contra astronoms*, I, pp. 124-125)

On remarquera que dans ce passage le texte oresmien a été sensiblement changé: le « *secundum Titum Livium* » devient « *Tullés, souverain philosophe de Romme* », peut-être confondu avec le « Tullés » suivant (« sicomme Tullés le ricorde »), et la subordonnée latine est brisée et simplifiée en deux coordonnées (« fu enseigne » et « fu souverain »)<sup>102</sup>. Supersticieuse reprend du texte latin la mention du nom d'Ovide, mais sans y alléguer l'œuvre précise. Sa liberté de la citation et son erreur par rapport

<sup>101</sup> En effet elle reprend le chapitre XIV<sup>ème</sup> d'Oresme qui vise à réfuter le V<sup>ème</sup> chapitre. Elle cite de manière indirecte et manque donc de précision, en se contentant de nommer la source par le nom de l'auteur.

<sup>102</sup> Dans le *Songe*, l'autorité « Tullés » est souvent citée, tandis que Titus Livius n'apparaît jamais, sauf dans un argument de Bonne Foi (chap. 158 II livre) « Titus Livius, Plinius, Tullius », mais il s'agit d'un passage indépendant du *Livre des divinacions*. L'autre exception est dans les lectures conseillées au souverain, dans le chap. 229 du III<sup>e</sup> livre (« Titus Livius, Valerius Maximus, Senecques le moral philosophe »). La position de la citation de la source dans le *Songe* est respectée, par rapport au *Contra astronomos*, mais la syntaxe y est simplifiée et il ne s'agit presque jamais d'une traduction mot à mot, mais assez libre. Ici, nous avons le verbe « *crevit* » dès « *cerno* » qui serait référé à Titus, tout régi par « *augmento* » car il s'agit d'une suite de propositions déclaratives qui disparaissent dans le texte de Philippe, (« *augmento, inquam* ») pour laisser place aux coordonnées et à une relative. Pour Scipion les appositions et les attributs sont réduits.



a Tullies, pourraient être justifiées par le fait que Oresme, dans son texte, conscient de la fausseté de cette notice, la réfute et la corrige dans un deuxième temps, mais Superstitieuse ignore cette révision et ne sélectionne que les éléments de la tradition qui sont fonctionnels à son propos<sup>103</sup>.

Cependant, si Superstitieuse reprend le *Contra astronomos* d'Oresme, elle ne manque pas d'y ajouter une brève note personnelle lors de son exposition : elle mentionne un certain docteur Aymo, apparemment inconnu,<sup>104</sup> le livre d'Enoch, pour se livrer enfin à une réticence en ce qui concerne Albumasar ;

« Encores, dist la vieille, un de voz docteurs, dame chambriere, Aymo appelle, recite que es anciennes ystoires jadis furent trouvez les livres de ma science intitulez d'Adam, d'Enoch et des filz de Noe » (chap. 145)

« D'Albumasar et des autres je me tais a present » (chap. 145)

Il s'agit dans tous les deux cas d'*exempla* suspects ou non pas évidents : par ailleurs, le Livre d'Enoch est un texte apocryphe attribué à l'arrière-grand-père de Noé<sup>105</sup>. Les références de cette vieille demeurent volontairement imprécises : elle parle d'«anciennes ystoires » et d'un temps « jadis », sans donner un véritable développement argumentatif à ces mentions. La même limite discursive vaut pour Albumasar, astrologue arabe<sup>106</sup>. En présentant sa défense de manière partielle et sans un véritable enchaînement entre les différentes *auctoritates*<sup>107</sup>, elle cherche à influencer son auditoire. Par ailleurs, en se limitant à la citation rapide de certaines sources, elle néglige la démonstration par raison et par expérience qui caractérise, en revanche, la prise de parole de Bonne Foi, en les glissant par le moyen d'une réticence<sup>108</sup>.

<sup>103</sup> Oresme utilise cette affirmation dans la conclusion du *Contra astronomos* (vii, p. 140). Dans le texte autotraduit, l'auteur omet la citation exacte d'Ovide et il évite de préciser comment le texte de Titus Livius aurait été mal interprété (Oresme, *Contro la divinazione*, n. 73). Dans la bibliothèque du roi, Delisle compte sept manuscrits soit en latin qu'en français de Titus, vol. II, pp. 160-161. Pour le Tullius qui raconte de Scipion, Oresme se réfère au célèbre *Somnium Scipionis* (partie du *De re publica*), l'une des œuvres qui eurent une influence majeure sur l'onirocritique et sur l'astrologie médiévale.

<sup>104</sup> Pourrait-il s'agir d'un prédicateur franciscain ? Z. Zafarana, "La predicazione francescana", dans *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*, pp. 203-250, en particulier p. 212. Aymo est le nom d'un prêcheur de la fin du Moyen Âge, qui s'occupait de la *cura animarum*.

<sup>105</sup> Voir à ce propos le tableau: mais dans le *Contra astronomos*, Oresme refuse en tant qu'apocryphes les textes magiques que la tradition attribuait à Enoch ou Salomon (*Contra astronomos*, VII, p. 139)

<sup>106</sup> Il s'agit probablement d'une citation du *Roman de la Rose*, v. 19181 où Albumasar est nommé lors de la discussion des notions d'astrologie.

<sup>107</sup> Avec *auctoritez*, Oresme et Philippe signifient l'utilisation et la citation des *auctoritates* : il s'agit souvent d'un collage où parfois ces autorités sont manipulées en vue de l'efficacité argumentative.

<sup>108</sup> « Mil exemples, dist la vieille, je reciteroie par lesquelx clerement je pourroye demostre ma science estre vraye et necessaire au monde, voyre sans les raissons naturelles qui sont cogentes et toutes cleres;

En conclusion, nous pouvons affirmer que Supersticieuse, bien que apparemment plus proche au texte latin d'Oresme, est habile dans la sélection de certains *loci* argumentatifs tirés de chapitres différents: elle brise l'enchaînement des autorités et donc la direction logique conférée par Oresme et elle en construit un nouveau, mais sans jamais approfondir ou expliquer aucune référence<sup>109</sup>. L'intérêt pour l'astrologie, et plus généralement pour le futur, manifesté par un grand nombre de savants, est au fond son seul appui démonstratif, qu'elle énonce sans toutefois en analyser les « circonstances ». Ainsi, sa technique de sélection et réélaboration du matériel littéraire astrologique montre toutes les limites des « propocisions equivoques » dont parlait, au préalable, Bonne Foi.

#### 12.4.b. La stratégie discursive de Bonne Foi

Bonne Foi représente l'Université de Paris et, par conséquent, sa tradition scolastique. Son nom signifie précisément « digne de foi, loyauté », dans le sens de fidélité aux connaissances apprises et à leurs correctes interprétations. Elle occupe une position antithétique par rapport à Supersticieuse, qui était la représentation symbolique du conseiller astrologue. La condamnation de sa présomption et de sa superbe intellectuelle se fait à travers une argumentation gérée habilement qui s'inspire du traité oresmien mais cette fois sans l'imiter dans ses passages ou tournures, ainsi que le faisait l'interlocutrice précédente.

Lorsque Bonne Foi apparaît dans le consistoire devant Superstitieuse, son vêtement, par la couleur « saint vert » et le parfum des fleurs, représente auparavant sa fiabilité :

« Ceste damoiselle estoit patee et vestue d'une longue cote bien taille a giron, d'un saint vert, duquel sa couleur merueilleusement croissoit et tousjours reverdissoit. Et si portoit la dicte damoiselle sus sa teste bien peignie et eschevelee un trop beau chapeau vert, qui avoit xii fleurs tout entour, lesquelles fleurs rendoient si grant et si gracieux odeur que

---

lesquelx exemples et raisons je laisse pour cause de brevete » *Songe*, chap. 145, II<sup>e</sup> livre. En revanche Oresme déclare dans son prologue : « monstret en ce livret par experience, par auctorité et par raison humaine ».

<sup>109</sup> Nous ajoutons comme exemple celui de Solon, qui dans le *Songe* devient Salomon (voir tableau, annexes 2): ce qui reprend Supersticieuse est juste la sentence du latin « *prudencia solvit, Cautela eventus premuniat* », tandis que pour Grégoire, elle semble se refaire à la source évangélique directement.

tous les assistens ou parlement doucement en furent ressasiez » (Songe, chap. 143, II<sup>e</sup> livre)

La ceinture avec les « roles » remplis de « gracieuse escripture » démontrent visiblement son savoir et sa formation, à l'instar des figures confuses de la vieille astrologienne<sup>110</sup>. Son but oratoire, en tant que portevoix de l'Université de Paris (l'une des correctrices éventuelles du *Songe*) est exposé clairement lors de sa première prise de parole<sup>111</sup>. L'accusation et la dénonciation de Bonne Foi frappent le défaut de langage de son interlocutrice<sup>112</sup> : en ce faisant, elle se relie en manière indirecte au chapitre XII du livre oresmien où, lors de l'explication des « fables et mensonges » des astronomiens, l'auteur se livre à la condamnation patente de leurs pratiques langagières<sup>113</sup>. Le problème du langage utilisé et de l'*intentio* qui l'accompagne intéresse au préalable ce jeune personnage, qui utilise d'ailleurs un lexique néoplatonicien pour définir le problème. Le « sophisme » et les « sophistications » cités par Bonne Foi sont liés aussi à Fortune dans le *Livre de divinacions* (« fausse Fortune sophistique qui ainsi monte afin que elle trebuche » chap. XII), ce qui rappelle la manque de fondement vérifiable et rationnel<sup>114</sup>. Le début oratoire de Bonne Foi se relie

<sup>110</sup> Voir aussi J.P. Boudet, « Franc vouloir, l'astrologie et la divination chez Eustache Deschamps », dans *Autour Eustache Deschamps*, Actes du colloque d'Amiens (5-8 novembre 1998), Danielle Buschinger (dir.), Amiens, Presses du Centre d'études médiévales 1999, pp. 27-35.

<sup>111</sup> « pour ce m'a commande ma maistresse l'Université que, en donnant a la dicte vieille large audience par vostre benediction et de mes troys dames qui cy sont, je doye plainement et sans sophisticacions moustrer sa faulcete et ses fallaces, en respondant a ses proposicions », *Songe*, chap. 144, II<sup>e</sup> livre.

<sup>112</sup> « toutes autres qui veulent soustenir une faulce oppinion ont acostume de vestir et parer leur proposicion d'une cotelle a deux envers ; et de prouver leur proposicion par argumens equivoque, dont la fallace maintefois est plus apparant que l'existence de la pure verite. Quel merveille ! car telx mathematiques de toutes pars fornissent leur proposicion de sophismes et d'argumens apparens pour couvrir et adnuller la lumiere de la pure verite », *Songe*, chap. 146, II<sup>e</sup> livre.

<sup>113</sup> Oresme, *Contro la divinazione*, Chap XI « comme l'en est deceu par telx ars » : « Item, leurs parolles sont aucunes fois doubles, amphiboliques, a ii visages, comme l'en treuve em plusieurs ystoires, et aucune fois sont obscures et peuent estre appliquee a plusieurs effees ou personnes, comme sont aucunes prophecies des papes et plusieurs autres ». Pour la réflexion sur le langage adopté par les astrologues et pour son rapport avec le langage du traducteur il est utile de consulter S. Lefèvre, « Une rude manière de parler : l'enjeu rhétorique du prologue du Livre de divinacions de Nicole Oresme » dans *Autour de Nicole Oresme*, édité par J. Quillet, Paris, Vrin, 1990, pp. 177- 194 ; dans le livre II, du chap. 27 du *Policratique* « fallace d'amphibolie ».

<sup>114</sup> Pétrarque discute longuement sur la langue des astrologues dans la *Seniles* 7 du premier livre: le « *Fatum* », en remontant à « *fari* », se lie aux paroles de la Providence de Dieu « *Et profecto, si a fando fatum dicitur, quod non huic tantum, sed sacris quoque doctoribus atque Augustino precipue visum scio, fatum nostrum, si hoc nomine uti liceat, non in stellarum motibus, sed in Dei verbis ac providentia situm est (...) Qui externa superstitione nos involvitis? (...) Nolite igitur creatorem et creata condundere* » avec le même jeu du poliptote autant que Droicture, cf. aussi l'épître I du troisième livre « *Preclare infinita mendacia uno tegunt verbo, imo vero mendacia mendaciis accumulans* », Petrarca, *Senili*, a cura di S. Rizzo, Firenze, Le lettere, 2006, p. 206.

directement à la confutation faite par Oresme dans son traité en prenant comme point de départ l'assomption qui affirme qu' « il est possible de prévoir le futur exactement » : la thèse principale d'Oresme est que la discipline d'astrologie peut être légitime et également utile dans certaines conditions et en respectant certaines limites. Ainsi, devant Supersticieuse, elle se met à la place de cet écrivain savant qui renvoie symboliquement à l'Université et à son appareil scolastique : à ce propos, l'opération de distinction de Bonne Foi par rapport aux deux typologies d'astrologie s'insère dans le programme d'exposition et clarification de son but discursif. La division préalable des disciplines est fondamentale pour comprendre le noyau du problème et le dénoncer de manière polémique. Dans la *Comédie*, Dante s'engagera également dans une double définition, afin d'orienter son lecteur<sup>115</sup>.

L'argumentation de Bonne Foi commence par un couple d'« exemples evidens et veritables » concernant cette « science subtile, licite et liberale et inductive a la foy » (chap. 149, II<sup>e</sup>livre). La liste des adjectifs souligne le fondement sensoriel de cette « science », fondée sur l'expérience directe (« inductive »), sur la pratique de l'intellect (« subtile »), mais vouée en même temps à la compréhension d'une dimension supérieure (« foy »): on pourrait dire que c'est la méthode même de ce personnage qui est, ainsi comme la science dont on parle, « inductive », dans le sens oresmien du terme<sup>116</sup>.

---

<sup>115</sup> Plus qu'une définition Dante sous-entend dans le chant XX de l'*Enfer* la division entre *astrologus naturalis* et *iudicativa*, dont la première était aussi louée par l'auteur italien, qui s'intéressait aux influences des astres sur les hommes, toujours à exclusion de la prévoyance. Dans le premier chapitre Oresme définit « des ars par quoy l'en enquiert des choses occultes », tandis que dans le deuxième « combien il a de verité es sciences dessus dictes », à ce propos voir aussi S. Rapisarda, « Percorsi della divinazione : i manuali di chiromanzia nel Medioevo occidentale », in *Le letterature romanze nel Medioevo : testi, storia, intersezioni*, V Convegno Nazionale della Sifr, Atti a cura di A. Pioletti, Catanzaro, Rubbettino, 2000, pp. 88-111, en particulier p. 97.

<sup>116</sup> « par induction et consideration » (Oresme, *Contro la divinazione*, chap. 5), « ceste induction souffist » (chap. 5), « par experience et par induction » (chap. 8), « par si grant induction ne par tant de experiences » (chap. 8), « apres estoit argué par induction et par exemple des princes tu temps ancien » (chap. 13). En ce qui concerne « subtil » : référé plutôt à la méthodologie adoptée, capacité d'expliquer de manière cohérente cet aspect de la réalité, en tant que somme de *imaginatio* et *calculatio*, voir F. Bottin, *La scienza degli occamisti : la scienza tardomedievale dalle origini del paradigma nominalista alla rivoluzione scientifica*, Roma, Maggioli, 1982, p. 345, à ce propos voir aussi l'article fondamental sur la subtilité dans les pratiques de traduction de C. Boucher « De la subtilité en français » : vulgarisation et savoir dans les traductions d'*auctoritates* des XIII-XIV<sup>e</sup> siècles », dans *The medieval translator, traduire au Moyen Âge* 8, edited by R. Voaden, R. Tixier, Turnhout, Brepols, pp. 89-99; et également C. Brucker, « Pour une typologie des traductions en France au XIV<sup>e</sup> siècle », dans *Traduction et adaptation en France à la fin du Moyen Âge et à la Renaissance*, Actes du colloque organisé par l'Université de Nancy II, Paris, Champion, 1997, pp. 63-75.

En effet, elle procède par exemples concrets et vérifiables qui participent des compétences encyclopédiques du lecteur laïc ou clérical : le premier illustre le cas de « Maistre Jehan de Deons, de la cite de Pade, appelle Maistre Jehan des Orologes » (chap. 148, II<sup>e</sup> livre). Il s'agit de Jean de Dons de l'Horloge, médecin de Padoue, ami de Pétrarque, avec lequel l'auteur italien échangea quelque épître et qui fut probablement connu aussi par Philippe de Mézières<sup>117</sup>. Par ses qualités intellectuelles et sa formation (« un homme en philosophie, en medecine, et en astronomie, en son degre singulier et solennel, et par commune renommee sur tous autres excellent » chap. 148, II<sup>e</sup> livre), il nous rappelle la source même du *Songe*, c'est-à-dire Nicole Oresme, qui sera enfin cité par le narrateur, au chap. 159 du *Songe* : « le tresvaillant et subtil et real philosophe des meilleurs qui fust depuis Aristote, le preudomme Maistre Nychole Oresme, solennel maistre en theologie ». Si ce dernier ne dispose pas de cet *exemplum*, en revanche l'auteur du *Songe* insiste sur la subtilité intellectuelle de cet artisan italien ainsi que de son objet créé : une liaison morale indirecte entre les deux savants est là sous-entendue<sup>118</sup>.

Plus précisément, ce qui fait la particularité de cette anecdote très développée et également détaillée est sa source, laquelle est censée faire foi :

« Et afin que ladicte espere fust bien faicte et parfaicte selon l'entendement subtil du dit Maistre Jehan, il de ses propres mains forgea ladicte orloge, toute de laicton et de cuivre, sans aide de nulle autre personne. Et ne fait autre chose en xvi ans tous entiers sicomme de ce a este informa l'escrivain de cestui livre qui a eu grande amitie avecques le dit Maistre Jehan » (chap. 148, II<sup>e</sup> livre)

Or, l'auteur du *Livre des divinacions*, lors de sa démonstration utilise trois typologies différentes d'épreuves : par « experience » (pour les *exempla* concernant des

<sup>117</sup> Il s'agit d'un ami parmi les plus proches de l'écrivain italien : dans ses épîtres il défend la catégorie des médecins dont il fait partie et insiste sur l'éloquence directe et claire qui le caractérise. Il fut professeur d'astronomie à Padoue en 1352 ; en 1371 il est à Venise, c'est peut-être là qu'il a rencontré Philippe, ou encore en 1378 à Pavie chez les Visconti. Il est aussi théologien, orateur et d'après Pétrarque « pariterque poeta » : il a lu tout le corpus de son ami et en plus il en a conservé plusieurs œuvres. Le *Planetarium* est une description minutieuse de son objet créé, l'horloge astronomique. Il a écrit aussi d'autres traités et poèmes. Pour les lettres de Jean de Dons à Pétrarque cf. *Lettere a Petrarca*, traduzione e note a cura di U. Dotti, Torino, Nino Aragno Editore, 2012, pp. 456-501. Les épîtres que Pétrarque lui envoya sont le n. 15 et le n. 16 du livre XII.

<sup>118</sup> « et est faicte si soubtilement ceste espere », « et dient tous les grans clerks d'astronomie, de philosophie et de medecine qu'il n'est memoyre d'omme, par escript ne autrement, que ne ce monde ait este fait si subtil ne si solennel instrument du meuvement du ciel », « homme mortel, soubtil engin, et dilligence » (*Songe*, chap. 148, II<sup>e</sup> livre).

souverains de l'histoire ancienne), par « auctoritez » (pour les *exempla* bibliques ou tirés des docteurs de l'Église) et par « raison » (pour les *exempla* concernant les philosophes et leurs doctrines). Cependant, aucun de ces arguments ne puise véritablement à l'actualité de l'auteur. Le cas de Jean d'Horloges pourrait être inséré dans la démonstration par expérience bien que sa source ne consiste pas proprement en une *auctoritas* ou tout de même en un texte écrit mais se fonde en revanche sur l'expérience personnelle de Philippe et sur ses relations sociales (« escripvain de cestui livre »). La référence directe à notre auteur a ici une double valeur probatoire : dans la bouche de Bonne Foi le témoignage de l'écrivain est clairement chargé d'une certaine autorité et reconnaissabilité : il devient le garant absolu de cet épisode singulier et pourtant emblématique. En deuxième lieu, c'est le titre qui lui est attribué (« escripvain »), associé à la référence metatextuelle (« de cestui livre »), qui renforce sa fiabilité. Utilisée très rarement dans le *Songe*, cette expression certifie l'authenticité de l'anecdote qu'elle accompagne mais surtout elle souligne l'exceptionnalité et l'efficacité de l'exemple apporté par rapport à un certain but discursif, fixé à jamais à travers l'écriture<sup>119</sup>. A ce propos, Bonne Foi explique la condamnation de Jean de Horloges pour la seconde partie d'astronomie qui se fait non pas par dévotion mais parce qu'il « cognoist clairement l'erreur de ceulx qui es jugemens perdent leur temps ». La connaissance claire de cet artisan savant devient la connaissance réfléchie de Philippe, et, par enchaînement, l'argumentation « par vives et demonstrables raisons » de Bonne Foi. Plus en profondeur, ce Jean de Horloges, qui forge de ses propres mains et met en pratique son savoir érudit et très varié, peut constituer l'un des portraits de l'auteur aux prises avec son œuvre, laquelle, telle une horloge, se caractérise par un mécanisme subtil et complexe, et par l'assemblage de plusieurs matériels.

Le deuxième exemple, par ailleurs, semble puiser au réservoir hagiographique en utilisant un épisode qui remonte à la « legende catholique du noble chevetaine Sebastien, vraye martir » qui guérit le « grant prefest de Romme, Cromacius »<sup>120</sup>. Le public envisagé est probablement plus savant ou plus simplement attentif à la tradition homilétique qui puise dans ce cas à la « legende catholique ». Cet *exemplum*, qui n'est

<sup>119</sup> « dans le sens aussi de celui qui rédige des actes ou qui tient des registres ».

<sup>120</sup> Cet épisode de Cromacius peut avoir été puisé dans plusieurs sources : les actes de S. Sébastien martyr, la *Passio sancti Tiburtii*.

pas inséré dans le livre d'Oresme, constitue un argument d'autorité particulière dans la démonstration de Bonne Foi. Ce dernier pourrait être inséré dans la technique de « probacion par experience », ainsi que celui de *Livre des Offices* de saint Ambroise (voir tableau, annexes 2). Il arrive également que cette chambrière développe, dans la cadre d'un autre « groz exemple seculier », un raisonnement enchaînant plusieurs références : le parler « grossetment »<sup>121</sup> désigne la démarche de clarification adressée au public laïc qui n'empêche d'ailleurs la correction du procédé argumentatif. Albumasar, cité rapidement par Superstitieuse, fait l'objet d'une glose de la part de Bonne Foi :

« groz exemple aux seculiers » : « Albumasar, souverain astrologien, confesse qu'il n'a ou ciel que mil et xxii estoilles et sept planetes, dont les astronomiens puissent avoir la cognoissance, disant et bourdant que toutes les autres se rapportent a icelle (...) Qui est doncques celui si simple que ne veoye a l'œil qu'il a ou ciel, entre les dessusdictes mil, millions d'estoilles sans celles que on ne peut voir pour leur distance et pour ce qu'elles sont entour le pol artetique ? » (chap. 151, II<sup>e</sup> livre)

La sapience de ce souverain astrologue peut être démontrée simplement à partir de la vue de l'œil de chacun, d'autant plus que cette expérience peut être ultérieurement confirmée par la réflexion d'Aristote et par les questions rhétoriques qui en dérivent<sup>122</sup>.

Dans d'autres occasions, Bonne Foi utilise l'autorité du « philosophe » conjuguée avec celles de « docteurs de sainte eglise » pour donner un « exemple bien cler et cogneu a laye gente » : la *Métaphysique*, relue par Averroès, soutient la « vraye experience » qui s'oppose à ce qui est contenu dans les livres d'astronomie ; et

<sup>121</sup> « Grossetment » signifie en premier lieu une quantité remarquable des éléments que l'on essaye de considérer globalement, mais aussi, sur le plan rhétorique, sans élégance, sans fioritures, jusqu'au dépréciatif « grossière », voir l'entrée correspondante dans le *Dictionnaire du Moyen Français* de l'Atilf.

<sup>122</sup> « parlons par raison faisant une question (...) Aristote dit que Dieu et nature ne firent oncques chose oyseuse ; il est vraisemblable a tout entendement raisonnable que tant de belles estoilles non descriptes en la science d'astronomie ont grant vertu et puissance et non pas necessaire sur le corps humain et creatures de la terre, pour laquelle puissance les jugemens des astrologiens, et suppose qu'ilz ne faillent point a calculer et aux autres consideracions, sont maintesfoiz empeschiez comme il appert et de fait » (chap. 151) nous pouvons remarquer l'utilisation de certaines formules explicatives qui sont fonctionnelles à comprendre le mécanisme, l'apostrophe au lecteur caractérisés par un « entendement raisonnable », sentence finale qui synthétise sa pensée. Dans ce cas, Bonne Foi reformule une réflexion que l'on retrouve dans le chap. VI p. 103 du livre d'Oresme : le mot clé qui fait de trait d'union est « nécessité ». Il faut aussi souligner que ce raisonnement part du chapitre précédent dans lequel on dit en tant que prémisses que les astrologues trouvent toujours le moyen pour dire vérité aux yeux des autres, tandis que leurs œuvres consistent dans le déguisement de mots. Egalement, le chap. 153 est un renforcement de l'argumentation par rapport à Moïse avec l'aide de S. Ambroise : Bonne Foi réfute l'argument du patriarche astrologien par le moyen d'une *auctoritas* prise *ex novo*. (voir tableau, annexes 2).

l'affirmation de Bonne Foi semble de plus ne pas vouloir renoncer à un clin d'œil ironique<sup>123</sup> :

« et quant aux jugemens qu'ilz font par les elections, par lesquelles ilz tiennent les seigneurs trop mieulx que par le petit doy, et en grant servitude, il est assavoir que Aristote, selon le dit d'Averroys sus le xii livre de Methaphisique, en grant partie repreuve les livres des jugemens d'astronomie, comme les docteurs aussi de l'eglise » (chap. 156, II<sup>e</sup> livre)

« la quinte de interrogacions et la sixte de eleccions n'ont point de fondement raisonnable et n'y a point de verité. Et de la partie qui est des ymages, dit Averrois sur le xii livre de Methaphisique, que elle vint ou out naissanche de corrupcion de philosophie et des fables des paiens » (*Livre des divinacions*, chap. 2)

La source philosophique devient plutôt un argument rhétorique : elle fonctionne préalablement en tant qu'instrument rationnel voué à condamner la fascination exercée sur le public par les élections.

À la suite de cette prémisse polémique, la véritable réponse de Bonne Foi à la vieille astrologue reprend les *auctoritates* oresmiennes mais ne se limite pas, aussi bien que son hypotexte, à les énumérer ou à les exposer brièvement. Tout d'abord, Bonne Foi a la tendance à antéposer les sources d'*auctoritas* (tandis qu'Oresme les situe souvent à la fin du paragraphe en tant que confirmation d'une affirmation initiale) et à l'expliquer de manière plus approfondie en la rattachant aux conséquences directes sur l'expérience des hommes ; elle ne renonce pas aux jeux syntaxiques (anaphore, chiasmes, parallélismes) et à l'utilisation d'une rhétorique scolastique<sup>124</sup>.

D'un seul coup, la jeune chambrière regroupe les *exempla* provenant de l'Ancien Testament déjà utilisés par Supersticieuse (à leur tour repris dans le chapitre V du *Contra astronomos* et elle les réfute, grâce à sa distinction initiale entre les deux typologies (chap. 152, voir annexes 2) : leur validité argumentative est annulée ainsi que le propos de ce chapitre. Encore, l'argument sur le pronostic des nativités (chap. 154), exposé par le moyen de saint Augustin et de Grégoire, prend son fondement dans le *Livre des divinacions* mais se trouve ici approfondi, puisque Bonne Foi se relie

<sup>123</sup> Ici le discours de Bonne Foi décontextualise la référence et la simplifie. Pour l'utilisation d'Averroès en tant qu'argument antiastrologique.

<sup>124</sup> Par exemple, dans le chapitre 152 à la suite de chaque *auctoritas* citée en clé antiastrologique, Bonne Foi rattache une petite réflexion sur les « hommes subgiez » et sur leur « inclinacion ». Même pour la référence à Ptolémée, Bonne Foi sélectionne la citation latine et l'explique en insistant sur l'accord entre franc arbitre et « disposicion divine ». Elle la développe plus longuement mais elle montre également, en gardant le latin, la majeure correction et précision de cette langue. Voir le tableau pour cet argument et les suivants.



directement aux textes exégétiques des Écritures (Genèse, 25-25). Dans cette objection empirique elle a le soin d'intégrer celles qui sont les autorités par excellence de Philippe de Mézières et d'introduire rapidement l'exemple d'Ésaü et Jacob, absent dans l'hypotexte mais bien traité dans la *Cité de Dieu* de saint Augustin<sup>125</sup>, par le moyen du système *opponens/respondens*.

L'*enumeratio* de « nobles philosphes anciens, poetes et les orateurs, et les saiges en la loy de nature », seule référence aux auteurs latins dans cette longue argumentation, qui ne présente pas de développement, est tout de même subordonnée à la sapience biblique, à celle évangélique, aussi bien qu'à celle des docteurs l'Église<sup>126</sup>.

« Encores le saige docteur Ysodore dit que non tant seulement les docteurs de la foy crestienne, mais aussi les nobles philosphes anciens, les poetes, et les orateurs, et les saiges en la loy de nature, sicomme Platon, Aristote, Senecque, Virgile, Stacius, Lucain, Plinius, Tullius, Orosius, et mainte autre, furent d'accord que ceste science des jugemens d'astronomie est faulce, grande erreur, et une tresgrante folie, sicomme il appert clerement par les livres qu'ilz escripent » (chap. 158, II<sup>e</sup> livre).

« Item, d'astrologie qui semble estre la plus raisonnable entre telx divinemens, dit Ysodore quant a la partie des fortunez, que 'non pas tant seulement les docteurs de la religion christian mais les paiens Platon, et Aristote et les autres l'ont dampnee par sentence concorde » (*Livre des divinacions*, chap. IX)

« *de qua mihi bene valde sentencisse Ysidorus videtur, dicens : Nonnulli syderum pulcritudine et claritate perlecti in lapsum syderum cecatis mentibus corruerunt, ita ut per supputationes noxias, que mathesis dicitur, eventus prescribere posse cogentur, quos non solum Christianae religionis doctores sed etiam gentilium, Plato, Aristoteles atque alii concordi sententia damnauerunt dicentes confusionem rerum potius de tali persuasione generari* » (*Contra astronomos*, V, p. 134)

La citation d'Isidore, reprise d'Oresme, explicite les noms des autres *auctoritates* latines (cit. « Platon et Aristote et alii ») : elle contient presque tous les auteurs qui sont fréquemment utilisés par le théologien, disséminés dans son traité, et qui, toutefois, ne sont cités qu'ici dans le *Songe* à cause des « livres qu'ilz escripent » mais

<sup>125</sup> Cf. Oresme, *Contro la divinazione*, n. 46. L'argument est traité très rapidement dans le chapitre II, dans les différentes disciplines.

<sup>126</sup> Par ailleurs, Bonne Foi reprend exactement les passages bibliques (Chap. 158) : elle donne à ce propos les références textuelles exactes (voir tableau, annexes 2). Pour cette citation des *Etymologies* d'Isidore dans Oresme voir Oresme, *Contro la divinazione*, note 141. En particulier, Virgile se rattache au problème de la traduction (Oresme, chap. XIII) et Stace également. Curieusement, le ms BnF fr. 22542 porte la leçon « Titus Livius, Tullius », tandis que tous les autres manuscrits « Titus Livius, Plinius, Tullius ». Le même exemplaire, à la place d'Orose récite « Oracius », qui semble évidemment une référence inadéquate dans ce contexte. Ici Philippe de Mézières ne fait que répéter des noms trouvés dans Isidore, et cette liste ne rend donc pas compte de sa connaissance de ces poètes.

sans entrer dans le détail de leurs contenus. Nous remarquons que cette fois la source latine est nommée en tant qu'argument rhétorique qui fonctionne comme garantie morale, mais qui ne pèse pas véritablement dans le tissu argumentatif de la chambrière d'Université.

Bonne Foi suit assez fidèlement le livre oresmien quand il convient à son propos oratoire : c'est le cas de l'illustration des grands seigneurs ou princes, anciens ou plus récents, qui suivirent cette discipline. Elle reprend, autant que Supersticieuse, le *Contra astronomos*, plutôt que le texte vernaculaire, avec des légères variations. Parfois, elle nomme des sources qui sont ignorés par le traité hypotexte<sup>127</sup>, d'autres fois elle change l'ordre de la phrase dans la citation : l'opération de traduction n'est jamais une transposition passive. En revanche elle essaye d'expliquer certaines tournures, d'omettre les détails trop techniques des sources cités, d'abrégé ou amplifier selon le cas ou de changer la position de certaines autorités. Aux « ystoires anciennes », ainsi que dans le *Contra astronomos*<sup>128</sup>, elle fait suivre l'exemple de Jean de Mallorgues mais elle y ajoute une précision temporelle remarquable « ce qui advint du temps du Vieil Pelerin lui estant a Avignon » (chap. 159, II<sup>e</sup> livre). Cet ajout personnalise la position de Bonne Foi et augmente la crédibilité de cette référence aux yeux du lecteur.

Parmi les arguments tout à fait nouveaux et puisant à l'actualité, la jeune chambrière fait une référence très intéressante à Thomas de Bologne, père de Christine de Pizan et à ses défaillances, en le considérant en tant que « raison demonstrative ». Elle rattache cet exemple à celui de Pierre d'Espaigne et à son intérêt malsain pour « astrologiens et ars magiques ». La source pour ce dernier renseignement est encore une fois « cestui escripvain ot un amy qui fu moult prive du roy Pierre d'Espaigne » (chap. 157, II<sup>e</sup> livre). Leur observation curieuse mais faible dans ses fondements

---

<sup>127</sup> Pour faire plus brièvement nous renvoyons au tableau (annexes 2): dans l'exemple de Zoroastre (chap. 159) nous remarquons l'adhérence au texte latin avec l'ajout d'Orose. Pour l'exemple du roi Athlas (chap. 159) le fait curieux est que pour Oresme la source est Ovide, Plinius et Tullus (Oresme, *Contro la divinazione*, n. 105), en revanche pour Philippe de Mézières la source est Aristote, comme si ce philosophe s'identifiait à Oresme même. Pour Mithridate (toujours chap. 159) nous voyons une correspondance avec le texte latin. Pour Neptabanus (chap. 159), père présumé d'Aristote, la référence est synthétisée. Pour l'énumération des empereurs romains elle semble se rattacher plutôt au texte vulgaire. Bonne Foi omet parfois certaines sources, change l'ordre des références et disloque donc les *exempla* d'après ses intentions, pour mettre en relief certains arguments par rapport à d'autres.

<sup>128</sup> Ph. De Mézières, *Songe*, chap. 159, II livre ; Oresme, *Contro la divinazione*, Chap. VIII et n. 109 et aussi dans le *Contra astronoms*, chap. II (voir tableau, annexes 2).

rationnels semble rappeler les « ymagines » des astrologues dont parle Oresme : des auto-suggestions, créées par l'activité mentale de l'individu qui scrute le ciel et qui se rapprochent, dans ce sens, des fables utilisées par les païens pour expliquer certains faits ou phénomènes<sup>129</sup>. Pour ce qui est de l'histoire ancienne du royaume français, Bonne Foi fait une digression sur la figure de Charlemagne, l'histoire duquel est racontée par Turpin<sup>130</sup>. La *clergie* du souverain et son amour pour la philosophie viennent du maître Alcuin et, indirectement, d'Augustin (chap. 159, II<sup>e</sup> livre) : la *Chanson de Roland* est alors citée pour illustrer l'absence de toute « élection » chez l'empereur et sa sagesse, en revanche, dans la première partie d'astrologie.

Les deux premières références au contexte culturel et politique de la cour française et de celle espagnole (Thomas de Pizan et Pierre d'Espagne) répondent encore à une visée double : elles promeuvent l'« escrivain » en tant que *auctoritas* fiable douée d'un certain savoir et dont l'expérience est proche de celle du lecteur. En deuxième lieu l'insertion d'*exempla* originels et en concomitance de ceux destinés à un public laïc témoigne de la conception différente de cette parenthèse polémique de la part de Philippe de Mézières par rapport à son hypotexte oresmien. Si ce dernier est construit pour s'opposer aux nombreux astrologues qui passaient par la cour royale ou tout de même connus par cet intellectuel, l'argumentation parcellisée et très variée de Bonne Foi se pose sur un niveau de compréhension plus immédiat, qui vise à mettre en relief l'intention polémique par rapport à cette catégorie intellectuelle caractérisée par sa « superbie ». La jeune chambrière de l'Université vise moins à persuader (ou

<sup>129</sup> Pour les *ymagines* dans le *Contra astronomos* cf. Oresme, *Contra la divinazione*, n. 23, 47 et 49. Encore, Bonne Foi affirme dans le chap. 160 du *Songe* « l'ymagination engendre le cas ».

<sup>130</sup> « Car le vaillant empereur et roy, tresgrant et parfent clerck en toutes sciences, se delictoit d'estudier et lire le livre de saint Augustin de la Cite de Dieu: ouquel livre souverainement est repreeuee ceste haulte folie. Encores plus, se ledit Charlemainge se fust empesche de ceste haulte folie, et suppose qu'elle fust vraye, raisonablement il eust cogneu avant et peust avoir pourveu en la piteuse mort de Rolant son neveu, d'Olivier (...) sicomme le raconte le benoist et vaillant arcevesque de Turpin. Il est bien vray, dist la chambriere, que Alcuin, maistre de Charlemaigne en philosophie, fu bon astrologien, voire de la premiere partie d'astronomie, mais de la seconde partie d'astronomie » (chap. 159, II<sup>e</sup> livre). Elle puise cette référence très probablement dans le *Livre des propriétés des choses*, dans la traduction de Jean Corbechon, voir *Le livre des propriétés des choses: une encyclopédie au XIV<sup>e</sup> siècle*. Introduction, mise en français moderne et notes par Bernard Ribémont, Paris, Stock (Stock Moyen Âge), 1999, prologue, par. 55; mais aussi dans le prologue du *Policraticus*, dans la traduction de Denis Foulechat « le nom de Charles Maigne, plus que pour la grandeur corporelle de sa personne, nous lisons que il estoit de tresgrant estude es artz liberalx, les quelz estoient pains en son palais pour li donner mémoire plus souvent, et se occupoit en saintes escriptures divines, par especial es livres saint Augustin, De civitate Dei. Et pour aucun gouvernement il avoit un especial maistre appellé Alcuin qui li enseigna sa logique, rhetorique et astronomie, et fist transporter l'estude de Romme a Paris », Denis Foulechat, *Le Policraticus de Jean de Salisbury*, cit. livre I, prologue, p. 84.

discuter avec) un cercle de savants qu'à influencer le souverain dans ses choix, à frapper le lecteur laïc dans son imagination par le savoir canonique et par la connaissance encyclopédique des temps courants, à lui fournir des brefs touches représentatives (et éventuellement à les expliquer) pour l'inviter à développer une réflexion de son propre gré.

Enfin, la cohérence argumentative de cette chambrière se révèle pleinement à la fin de sa longue intervention, lors de l'énonciation de la source principale à laquelle elle a puisé tous ses *exempla* en liaison avec une apostrophe au lecteur « obstiné » :

« et se plus brefment l'astrologien, voire non obstine et par grace seurvenant, se voudra humilier, preigne a estudier le beau trayctie sur ceste matiere que fist le tresvaillant et subtil et real philosophe des meilleurs qui fust depuis Aristote, le preudomme Maistre Nychole Oresme, solennel maistre en theologie, digne evesque de Lisieux ; et la trouvera clerement la response a la vieille et a tous ses adherans et tout ce que dire se puet de la science d'astrologie et des ars magiques, et quelle partie d'astrologie se puet et doit tenir a tout bon Crestien et a tout raisonnable payen, et quelle partie se doit laisser et fuir comme erreur » (chap. 159, II<sup>e</sup> livre).

Elle souligne, en ce faisant, la clarté et la vérifiabilité de son oraison. La réflexion sur l'hypotexte qui a fourni les matériels savants pour cette dispute, réactualise, dans cet épilogue, l'élan polémique vers l'astrologien qui ne veut pas s'humilier et surtout qui n'utilise pas des « vives raisons ». Bonne Foi dans sa condamnation assume, en dernier lieu, la position du philosophe Oresme avec tous ses attributs laudatifs. En reconnaissant sa dette envers cet homme de science, elle se pose, différemment de Supersticieuse, en tant que continuatrice de son œuvre de persuasion et de défense du franc arbitre. Le « beau traité »<sup>131</sup>, dans lequel on peut trouver clairement la réponse à toute question sur cette discipline, constitue le fondement argumentatif de Bonne Foi, qui a l'honnêteté intellectuelle de le nommer en conclusion, mais il faut remarquer davantage que ce traité constitue aussi le socle rhétorique à partir duquel la jeune chambrière développe sa propre démonstration. Cette dénomination, « beau traité », se réfère au *Contra astronomos* duquel la chambrière sélectionne soigneusement pour un large public les passages les plus connus, en les ordonnant dans un tracé argumentatif personnalisé qui ne craint pas de mélanger différents types d'*auctoritates*. Elle ne suit pas servilement son hypotexte, mais, au contraire, elle

---

<sup>131</sup> Nous rappelons que « traité » signifie tout d'abord « négociation entre deux parties ou deux autorités, et ensuite ouvrage didactique ».

développe sa réponse provocatrice par une méthode assez autonome, qui consiste à parcelliser (ou à mélanger) les arguments savants qui au contraire se trouvaient regroupés dans le traité oresmien.

Le choix du texte latin plutôt que du texte auto-traduit constitue également un point de réflexion fondamental : au-delà de la conception de la langue latine propre à Philippe, c'est Nicole Oresme même qui se plaint parfois dans son traité de la pauvreté lexicale du français ou de la difficulté d'expliquer en vernaculaire certains contenus. Même la traduction en français des auteurs romains en langue latine lui semble rude et imprécise, tant qu'elle peut l'éloigner parfois de son but discursif<sup>132</sup>. La langue latine préserve une technicité que la langue française ne possède pas et, par conséquent, elle est plus adaptée à un public simple et limité dans ses connaissances, au détriment de la profondeur du message véhiculé. Dans le *Livre du mariage*, Philippe de Mézières exprime à ce propos sa difficulté dans la traduction en langue française des noms des maladies<sup>133</sup>. La même conception de cette langue ancienne et les mêmes inquiétudes

---

<sup>132</sup> La question de la langue est déjà exposée dans le prologue d'Oresme: « Et pour ce ay je composé ce livret en françois afin que gens lays le puissent entendre, des quiex si comme j'ay entendu, plusieurs sont trop enclins a telles fatuités et autre foys ay je escript en latin de ceste matiere (...) la rude manière de parler car je n'ay pas appris ne acoustumé de riens baillier ou escrire en françois », Oresme, *Contro la divinazione*, p. 82. Ou encore Oresme conçoit une réponse aux éventuels détracteurs en latin : « Item, ce n'est pas chose aisé a mettre ou baillier en franchois ne que gens lais legierement entendre. Item, je suis prest, se mestier est, de monstrier et deffendre ce que je di et ce que je diray, par raison en latin contre ceulz qui voudroient maintenir le contraire oveucques toute bonne correction » (chap. IV) ; « Cecy raconte Lucan tres excellentement, mont mielx que je ne le pourroie en franchois exprimer » (chap. IX) ; « Cecy que j'ay translaté grossement, baille Virgille en mectre tres excellentement » (chap. XIII) ; « et pour ce que les plus vrayes que nous aions sont en latin, il me semble que il fust bien expedient que les princes entendissent latin » (chap. XV). Nous rappelons aussi la formule du « faire bon latin » utilisée par Philippe, pour indiquer la clarté du propos, et également utilisée par Dante « ma or m'aiuta cio che tu mi dici/ si che raffigurar m'è più latino », *Paradis*, cit., chant III, vv. 62-63. Pour ajouter un autre exemple encore, nous rappelons, dans le *Pèlerinage de l'ame* de Guillaume de Deguillville, que l'auteur transcrit les épîtres en latin que Grace de Dieu devait avoir envoyées au pèlerin, moitié en latin et moitié en français vv. 1595 et suiv. Pour le signifié de « rude », en tant que rhétorique du chevalier et du prince, rhétorique de la vérité, voir S. Lefèvre, « La rhétorique du prologue di *Livre des divinacions* », art. cit. Dans le *Livre de mariage* : « Combien que le latin soit le plus beau langage du monde et le mieulx aourné par lequel on peut mieulx et plus largement exprimer tout ce que on veult dire, toutefois chascune naturellement s'entent mieulx en son propre langage que en autre quelcunque langage forainement acquis » (ms de Paris Bn fr. 1175, f. 184 », cité dans P.-Y. Badel, *Le Roman de la Rose*, p. 388 et suiv. Pour un aperçu très clair des problèmes de traductions au XIV<sup>ème</sup> siècle nous renvoyons à C. Buridant, « *Translatio medievalis* : théorie et pratique de la traduction médiévale » dans *Travaux de linguistique et de littérature*, XXI, 1, 1983, Strasbourg, pp. 81-136, et encore à S. Lusignan, « La topique de la *translatio studii* et les traductions françaises de textes savants au XIV<sup>e</sup> siècle » dans *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*, actes du colloque international du Cnrs, réunis par G. Contamine, Paris, Éd. CNRS, 1991, pp. 303-315

<sup>133</sup> « Encore est assavoir que quant aux noms des maladies et des passions, des medicines et lectuaires, et des pluseurs noms obscurs et figurés en cestui livre souventefois recitees, les dames et seculiers qui ne sont pas fondés en clergie de prime face ne leur entendront pas bien par aventure, et pour ce est il expedient que par les clerks des noms non congneus et estranges il soyent enformé qui s'en vaudra

sur sa transposition en langue vernaculaire sont manifestées dans le prologue du *Policratique* par Denis Foulechat : le « tressoutil et ancien latin » se caractérise par l'« estrange gramoire » et par ses « sentences suspensives, profondes et obscures » auxquelles le traducteur cherche à rester fidèle en utilisant « synonymes et circonloquacions »<sup>134</sup>.

Par ce choix, Philippe vise à remonter à la source originelle, à recouvrer la clarté et la pureté qui caractérisent l'idiome latin, et en essayant dans ce but d'éviter un passage ultérieur par la langue vernaculaire (dans le cas d'autotraduction d'Oresme). L'intention de la digression sur l'astrologie est sensiblement différente, du moment qu'elle se plie à une polémique plus générale et non pas à une *disputatio* entre intellectuels. En tous cas, il faut remarquer à cet égard que l'auteur se soucie d'énoncer des raisons claires et correctes, aussi bien que d'être précis dans leur exposition. Par conséquent, bien qu'utilisant le français traduit directement du latin, Philippe semble ne pas partager les inquiétudes et les doutes manifestées par Oresme au long de son traité<sup>135</sup>.

Bonne Foi conteste longuement l'abus de la parole de Supersticieuse, son argumentation vicieuse et sa prétention d'autorité : elle promeut le modèle du pouvoir du tyran (qui veut tout commander, même la direction des événements futurs) duquel tout souverain doit se garder. Le domaine astrologique fait confiance à la notion de fortune, tandis que la chambrière de l'Université, dans sa prise de parole, met en

---

aidier. Car aux dictes maladies et medicines en françoys bonnement ne se puet baillier livres authentiques qui ne vaudroit a chascun nom donner autre exposition, laquelle chose seroit trop longue escripture issant du principal propos de la matere emprise », Ph. De Mézières, *Livre de mariage*, cit., p. 48.

<sup>134</sup> Denis Foulechat, *Le livre du Policratique*, cit. livre I, Prologue, p. 86. « Suspensives » parce que la proposition principale est souvent interrompue et brisée par l'insertion d'une autre proposition, ou de plusieurs, ce qui arrive souvent dans la syntaxe de Philippe de Mézières. Il s'agit d'un problème de construction syntaxique mais surtout de lexicale, car comme explique le traducteur « j'ay trouvé qye un dit pouoit avoir divers entendemens », p. 87 ; par ailleurs, Oresme perçoit toujours la perfectibilité de la langue vernaculaire en dépit de la conception de Philippe de Mézières.

<sup>135</sup> Il est remarquable le fait que Philippe de Mézières sélectionne surtout non pas les sources latines classiques mais les sources latines médiévales dans le texte d'Oresme : le latin n'est pas perçu en tant que langue classique (comme cela pouvait être pour les humanistes, par exemple) mais moyen linguistique privilégié pour sa précision lexicale, sa synthèse et la capacité des concentrer plusieurs contenus dans une période. Les « auteurs » sont cités par Philippe lorsqu'ils sont cités par Oresme également. En revanche, sa tendance à entrelacer différentes autorités sans les nommer est fonctionnelle à son exercice d'instruction du souverain, ainsi qu'il explique Jean de Salisbury dans le prologue du I livre de *Policratique* « je ay estudié a entrelacier, senz nommer les noms des aucteurs, tant pour ce que je ay tous jours sceu que tu, qui es excercité en lectres, sces pluseurs choses tout clerement, tant pour ce aussi que le cuer de l'ignorant feust plus enflambé a estude continuele », Denis Foulechat, *Le livre du Policratique*, cit. I livre, p. 96.

lumière l'importance du pouvoir de la mémoire<sup>136</sup> : en examinant les cas du passé elle peut tirer des enseignements pour le futur, sans avoir aucune présomption de les prévoir. La rencontre entre Bonne Foi et Supersticieuse s'insère alors dans le cadre cosmologique plus ample du problème de la Providence divine et du franc arbitre, en essayant d'amener ce dernier à la réflexion sur le passé par rapport à l'observation du ciel et à la définition de vérité qui en dérive. Il s'agit, dans ce cas, de sonder de la part de l'intellectuel les limites de la vérité scientifique et ses répercussions sur la vie morale et spirituelle de tout individu.

L'intention polémique de cette parenthèse insérée dans l'état du monde du deuxième livre s'explique sur deux plans textuels de différente profondeur : en surface, il s'agit d'une dispute à peine aboutie entre facultés, qui se réduit à l'élan didactique de Bonne Foi dans sa critique des souverains et des conseillers astrologues. Plus en profondeur, c'est l'utilisation de l'intertexte et des moyens rhétoriques qui contribuent à caractériser de façon plus précise cette polémique. A l'ostentation du savoir de Supersticieuse s'oppose le procédé logique de l'induction de Bonne Foi : une opération mentale qui consiste à remonter de l'expérience à la loi<sup>137</sup>. La clarté du propos se reflète dans les énumérations, les mises en évidence, les amplifications stratégiques. Si toute œuvre de traduction est risquée et approximative<sup>138</sup>, cette chambrière, derrière

---

<sup>136</sup> « Mes Diex et Nature donnent a homme mielx vaillant, c'est assavoir raison et memoire par quoy il peut acquerir prudence humaine de conciderer les choses passees, presentes et possibles avenir secon vraisemblable conjecture, par bon conseil et par bonne industrie » Oresme, *Contro la divinazione*, chap. XV, P. 166. Nous voyons là le lien entre mémoire et considération, qui revient également dans le *Songe* : la considération est le vue d'ensemble (en tenant compte de son étymologie astrologique), la mémoire la faculté de sélectionner des données et les conserver pour apprendre.

<sup>137</sup> Le procédé d'induction est souvent associé au procédé de considération : il comprend également une sorte de capacité critique à travers laquelle Oresme lisait certains textes: par exemple il critique dans le *Contra astronoms* l'authenticité du *Secretum secretorum* en tant qu'œuvre aristotélicienne, sur la base des traductions du philosophe effectuées. L'induction s'oppose à l'action de « présumer par conjecture humaine » qui désigne en revanche la déduction, Oresme, *Contro la divinazione*, Cap. XII ; encore, l'induction est définie « considerant loyaument les raisons aussi bien d'une part comme d'autre » (chap. 17). « Induction » est parfois synonyme de *collatio*, dans le sens de *rationatio*, assemblage, rassemblement des propositions, voir M. Chenu, *Studi di lessicografia medievale*, cit. p. 68.

<sup>138</sup> Lors de conseils de lecture au souverain, Reine Verite fait quelques remarques sur l'importance de lire les oeuvres en latin: « Et si ne doys pas oublier le noble livre Du Gouvernement des Princes, les hystoires des Rommains auctentiques, c'est assavoir le livre de Titus Livius, Valerius Maximus, Senecques le moral philosophe, et Boece de consolacion, et les enseignemens d'Aristote, et toutes autres hystoires des paynes qui sont auctentiques, voire en leurs premiers volumes et non pas es translatees et per les bourdeurs rimes » ; « et par mon conseil, tant que tu pourras tu liras les livres en latin, car tu es aucunement fonde en clergie. Et soies certains que se tu te delicteras a lire le latin, une hystoire ou enseignemens te plairont mieulx au cuer que dimie dozeime d'ystoires en francoys. Car la sainte escripture, escripte et dictee par les sains en latin et depuis translatee en francois, ne rent pas telle substance aux lisans es ruisseaux comme elle fait en sa propre fontayne. Quel merveille ! car il y a en

laquelle l'on perçoit l'ombre d'Ardent Désir, préfère récupérer les matériaux antiastrologiques d'Oresme pour en construire un appareil argumentatif personnel, visant non seulement à persuader le lecteur mais avant tout à le frapper. Encore une fois, le noyau central de cette digression polémique est, derrière la ferme condamnation des jugements d'astrologie, l'utilisation du langage, sa couleur rhétorique et l'intention qu'elle cache<sup>139</sup>.

Ainsi, à la suite de cette multiplicité de voix qui représentent autant de postures idéologiques, nous pouvons affirmer que les adversaires envisagés dans cette *disputatio* ne sont pas seulement les princes et leurs partisans, mais tous ceux qui détiennent et abusent du pouvoir de la parole, et bien sûr de l'écriture, dans le domaine politique ou religieux. De même, la véritable cible envisagée par chaque prise de parole polémique est, *in nuce*, l'exercice de la parole publique et l'usage de ses modalités expressives. C'est la raison pour laquelle les débats mis en scène dans cette partie du *Songe* se situent en une position liminaire dans la sphère polémique, car ils envisagent plusieurs niveaux référentiels (les problématiques actuelles, les actants du panorama historique, les moyens expressifs) et surtout dans la mesure où ils mettent en discussion leurs propres fondements, autrement dit la faculté *engageante* du langage d'avoir une prise directe sur la réalité.

Par ailleurs, la polémique sur le schisme peut donc être interprétée selon cette clé de lecture, car il s'agirait dans ce cas d'une sorte d'accord bafoué, d'un abus de parole, du côté des princes de Rome, et de sa dévalorisation du côté des cardinaux. Entre les deux pôles qui définissent le *modus loquendi* utilisable, à savoir celui « qui fait du blanc noir, qui ne favorise pas un surplus de sens grâce à l'effort du lecteur, mais un détournement », et celui « plain, d'une seule couleur », s'installent plusieurs nuances qui rendent compte du climat d'incertitude dans lequel aboutit tout discours. Si le langage perçu comme fluctuant, plurivoque et insuffisant, devient l'objet principal de cette volonté de réfutation caractérisant la posture de l'auteur, l'apparat rhétorique employé ne peut qu'organiser ses ressources en fonction de cette

---

la sainte escripture certains et plusieurs motz en latin qui du lisant percent le cuer en grant devocion, lesquelx translatez en francois et en volgal se treuvent sans saveur et sans delectation » (chap. 229, III<sup>e</sup> livre).

<sup>139</sup> La différence entre le mauvais astrologue et le prophète est que le premier exerce son étude avec *mala intentio* ou duplex *cogitatio*, pour obtenir des avantages personnels, tandis que le prophète le fait *in bono*, et en plus inspiré, cf. Oresme, *Contro la divinazione*, n. 197.



problématique, au-delà de chaque personnage. Il s'agit, en dernière instance, d'une bataille avec les mots pour les mots. Chaque locuteur, comme on a pu le constater, ne peut pas renoncer aux différentes formes de répétition, à savoir énumérations et mécanismes anaphoriques, mais aussi aux pseudo-discours directs, descriptions, interrogations rhétoriques, similitudes, périphrases dont chaque oraison est émaillée. De surcroît, tous se servent d'une nomenclature uniforme et réduite amenée au maximum de son expressivité. Cette rhétorique de l'amplification généralisée agit sur le plan syntaxique autant que sur celui sémantique : elle se révèle efficace pour rendre le regard pluridirectionnel dont se sert la parole agonale et pour mettre à nu chaque stratégie oratoire.

En premier lieu, ces dispositifs s'évertuent à créer une pratique énonciative qui éloigne tout doute ou mécompréhension, en faveur d'une évidence toujours poursuivie ; les astuces langagières employées par les ennemis sont en réalité démasquées et plus fortement condamnées dans leurs finalités grâce à ces expédients. Si le langage du pouvoir est fortement dévalué – tel que la monnaie qui circule, « le besant » – il est nécessaire de lui restituer son préalable pouvoir désignatif : dans cette direction, l'auteur s'inquiète d'élaborer un réseau rhétorique qui inclut des techniques figuratives avec leur glose incorporée<sup>140</sup>. Tout se joue alors sur une sage médiation entre énonciation et explication. En second lieu, cette rhétorique de l'amplification se révèle l'instrument privilégié pour rendre compte d'une polyphonie latente. L'emploi surveillé de certains connecteurs, déictiques ou épithètes, favorise les effets de présence<sup>141</sup> et fait fonction parfois d'embrayeur polémique, témoignant d'un arrière-

<sup>140</sup> En revanche, dans les siècles XII-XIII<sup>e</sup> le langage figuré favorisait un effort du lecteur qui, à travers un déchiffrement critique, pouvait produire un surplus de sens et rejoindre, de cette façon, la vérité, D. James-Raoul, « La rhétorique entre vérité et mensonge: les leçons des arts poétiques des XII et XIII<sup>e</sup> siècles », *Bien dire et bien apprendre*, 23, 2005, pp. 263-275.

<sup>141</sup> Ch. Perelman, *Traité de l'argumentation*, op. cit., p. 378, Voir aussi à ce propos F. Bouchet, *Pratiques de la lecture*, cit., p. 107 et également J. Rasmussen, *La prose narrative française du XV<sup>e</sup> siècle : étude esthétique et stylistique*, Copenhague, Munksgaard, 1958 : c'est la littérature de traduction qui a favorisé ces procédés stylistiques, comme p.e. la recherche de synonymes ou des propositions relatives qui visent à épuiser la description la réalité. Cela vaut aussi pour l'anaphore, utilisée surtout dans le discours direct, voir *L'anaphore et ses domaines*, Etudes publiées par G. Kleiber et J.E. Tyvaert, Paris, Klincksieck, 1990; en particulier, sur les effets phoniques dans le *Songe* cf. J. M. Ferrier, « Philippe de Mézières as poet ? Vestigial rhymes in le *Songe du Vieil Pèlerin* », *French Studies*, 1983, XXXVII, pp. 385-390 et aussi G. di Stefano, « Note sur le *Songe du Vieil Pèlerin* », *Le Moyen Français*, 11, 1982, pp. 129-132. Pour la polyphonie, catégorie bachtinienne, dans les visions et dans l'alternance de discours direct et indirect voir C. Segre, « Perspectives des voix et perspectives de la vision dans les recherches sur le roman médiéval », dans *Actes du XVIII<sup>e</sup> Congrès International de Linguistique et de Philologie Romanes*, Tubingen, Niemeyer, 1988, pp. 462-467.

plan discursif précis. Il s'agit d'une altérité vocale de laquelle l'auteur se distingue et se désolidarise (du côté, donc, du verbe *polemizo*). Les polémiques mises en place dans ce voyage révèlent alors toute leur richesse discursive, comme nous avons essayé de le montrer ici.

Loin d'une binarisation stricte de la pensée, l'orchestration d'une multitude de voix agonales fait la particularité de ce *Songe* et le connote, également, comme étant digne de foi. En particulier, certains personnages, ayant droit à la parole, forment une « choralité » en guise de *doxa* qui, malgré sa diffusion, ne fait pas forcément autorité. Dans cette opinion commune s'infiltrent et se distancient d'autres voix enracinées dans l'actualité qui trahissent la posture *éthique* de l'auteur, accompagné de tous ceux qui accomplissent le voyage avec lui. Qui, dès lors, peut faire autorité dans ces querelles mises en scène dans le *Songe* ? Le locuteur qui tente de rétablir l'ancien pouvoir désignatif de la parole et qui, à partir de ce point de départ, réfléchit dans chaque problématique sous plusieurs points de vue. La polémique, en dernière instance, en vient souligner les questions cruciales du royaume de France à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, et s'interroge très profondément sur son propre statut, sur ses effets et sur la validité de ses propres moyens expressifs, ce qui suggère la complexité d'une réalité socio-historique perçue dans sa totalité. Enfin, le mot-clé des querelles mobilisées dans cette œuvre pourrait bien être « règle », du latin *regulum* (du grec *canon*), en référence à la règle de la « chambrière Droiture ou de la dame Sapience ». En effet, Philippe de Mézières ne vise pas seulement à tympaniser les mauvais besants en usage dans les cours princières, mais à proposer, contre tout langage « tortuz », une règle morale qui s'appuie sur une règle linguistique forte d'une rhétorique capable de se faire également entreprise de véridiction.

### **13. La parole privée et sa valeur de vérité : la question de la pénitence**

Après avoir étudié la mise en scène de la polémique dans le *Songe* en tant que cadre privilégié pour réfléchir sur le problème de « vérité dans la bouche du marchant », il nous faut maintenant nous concentrer sur l'autre canal langagier choisi par l'auteur pour traiter la même question morale. Il s'agit, dans ce cas, de la confession et donc du sacrement de la pénitence. Dimension privée de la parole, où le pécheur est censé révéler toutes ses fautes devant son confesseur, ce rituel n'est jamais représenté

manifestement dans le récit du *Songe* ; cependant, il est aisé de reconnaître, au long du texte, un fil rouge qui le traverse, une réflexion non pas déclarée *apertis verbis* mais souterraine, qui se propose de traiter, entre narration et effort didactique, cette occasion verbale particulière où tout individu est posé face à la valeur de vérité. La problématique pénitentielle joue sur différents niveaux du texte : elle émerge ponctuellement dans des endroits stratégiques de l'œuvre, de manière à fournir une clé de lecture fonctionnelle au lecteur pris dans sa singularité, lui aussi, dans le voyage des dames et du pèlerin et dans la suite des rencontres. Elle constitue, plus généralement, une structure de la pensée qui donne sa propre forme et une direction à l'itinéraire entrepris.

Plus particulièrement, l'inquiétude pénitentielle se révèle dans une référence du copiste de la préface du manuscrit BnF. fr. 22542, au cours de certaines prises de paroles qui sont effectivement appelés « confessions », mais aussi dans la représentation souvent pathétique du pèlerin et de sa douleur qui peut être particulière ou générale, ou encore dans certains enseignements offerts par la Reine au souverain, lors de l'illustration du déroulement de la bonne pénitence. Cette question spirituelle et toutes ses déclinaisons, délocalisée dans le récit, devient l'instrument, dans les mains de l'auteur, pour suggérer au lecteur une réflexion plus individuelle sur sa propre intériorité et sur la méthode à suivre pour l'exposer, sur la connaissance correcte de soi-même par rapport à une vérité morale proposée par le cortège. Dans le couple pèlerin- souverain, où les deux peuvent jouer alternativement le rôle du pénitent ou du confesseur<sup>142</sup>, le lecteur peut saisir certains détails ou conseils pénitentiels et s'identifier à l'auteur qui représente tous ceux qui désirent un renouvellement, ou encore à ceux qui demeurent encore dans l'ombre de l'erreur, et dorment dans le péché, d'après les différentes rencontres narrées.

Plus généralement, le sacrement de pénitence est évoqué dans le voyage didactico-allégorique considéré dans son ensemble : la tripartition qui le distingue, contrition, confession et remise des péchés peut être appliquée au déroulement de la quête ainsi qu'à son étape finale. Dans la parenthèse allégorique sur la nef de religion,

---

<sup>142</sup> Pour la figure du médecin et du malade dans le *Songe du Vieil Pèlerin* nous renvoyons à notre article, A. Marchiori, « 'Maladie generale', medici e cure : quando dire la malattia equivale al primo passo per la salvezza » dans *Malattia e separazione. Itinerari di scrittura della patologia nella letteratura*, a cura di A.M. Babbi et A. Marchiori, Verona, Cierre Grafica, 2013, pp. 95-120.

dans le II<sup>e</sup> livre<sup>143</sup>, l'itinéraire vers Jérusalem, autrement dit vers la Paradis, recèle en vérité la clé spirituelle du pèlerinage d'Ardent Désir : itinéraire pénitentiel où le moyen de déplacement fait la différence. Le vol est alors la contemplation tandis que le pauvre pénitent est obligé de procéder à pied, d'après ses fautes<sup>144</sup>.

Par ailleurs, dans la pensée et les œuvres de Philippe, la réflexion sur le sacrement de la pénitence occupe une place privilégiée, sur le plan plus personnel ainsi que sur les modalités de son application dans les différents cas. En premier lieu, dans le *Testament*, cet auteur picard attire toute l'attention sur la nécessité de l'expiation des péchés commis et sur la figure de l'écrivain en tant que « pecheur indigne »<sup>145</sup>. En deuxième lieu, nous rappelons le combat de Philippe pour reconnaître même aux condamnés à mort le droit de pénitence, avant l'exécution<sup>146</sup>. Son inquiétude pour la rémission des péchés en tant que prérogative spirituelle de chacun explique aussi son utilisation fréquente et ample du lexique de la marchandise et de l'économie monétaire pour indiquer la démarche pénitentielle dans ses aspects idéologiques et verbaux<sup>147</sup>.

Au cours du XIV<sup>e</sup> siècle le sacrement de la confession devient l'un des instruments les plus puissants et efficaces pour sonder l'intériorité du chrétien, sa sensibilité, la reconnaissance des ses fautes. Dès le quatrième concile de Latran, en 1215, lorsque la confession privée devient obligatoire au moins une fois par an, la

---

<sup>143</sup> Ph. De Mézières, *Songe*, chap. 116, II<sup>e</sup> livre, « Cy propose en figure la chambriere Droicture une belle et riche et precieuse nef, la mieulx composee et le plus garnie de mer et de tous biens que nef de son grant qui feist voyage en mer ne en marchandie depuis l'arche Noe. Et premierement descript et recite la forme et description de la dicte nef et de sa diversite », *Songe*, chap. 120, II<sup>e</sup> livre, « Comment les navigans de ceste gracieuse nef en divers temps accomplissement leur voyage, les uns aloyent en Hierusalem, les autres estoient arrestez en l'isle de Vulcan, et les autres en l'isle de la Touche ».

<sup>144</sup> Cf. S. Muzzarelli, *Penitenti nel Medioevo. Uomini e modelli a confronto*, Bologna, Pàtron, 1994, p. 124

<sup>145</sup> « La Preparacion en Dieu de la mort ou Testament », éd. A. Guillemain, dans *Mélanges J. Lods*, Paris, 1978, t. 1, pp. 297-322 ; et encore « malostru, vil et vieil pelerin » p. 304 ; il est contenu dans le manuscrit 208 de l'Arsenal de la main même de Philippe. Le *Testament* a été composé en 1370-71 à Venise, où notre auteur était avec Pétrarque déjà connu auparavant (l'épître date du 1369). Il se rapproche de la *scola* de saint Jean l'Évangéliste, à laquelle il donna en décembre 1370 le morceau de la Vraie Croix que lui avait léguée Pierre Thomas, voir O. Caudron, « Philippe de Mézières » dans *Dictionnaire de la spiritualité*, cit., col. 1309-1316, et aussi N. Jorga, « Une collection des lettres de Philippe de Maizières », cit., p. 317.

<sup>146</sup> Voir J. Huizinga, *Automne du Moyen Âge*, p. 27-28. Les interventions de Philippe de Mézières et Jean Gerson obtinrent en 1397 de la part du roi de France la suppression de cette coutume. Dans le manuscrit Mazarine 1943, le *Nova Religio Milicie Passionis Christi* de Philippe de Mézières est contenue avec le *Liber de Penitencia* d'un certain Jean de Dambach, un dominicain allemand du XIV<sup>e</sup> siècle cf. A. Hamdy, *Philippe de Mézières and the New Order of the Passion*, cit., p. 1.

<sup>147</sup> Nous renvoyons à certaines études sur la pénitence qu'il est utile de consulter : J. Delumeau, *L'aveu et le pardon: difficultés de la confession XIII-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les livres de poche, 1992, et aussi *L'aveu, antiquité et Moyen Âge*, Rome, Ecole française de Rome, 1986.

littérature pénitentielle reçoit une attention majeure. Non seulement les pénitenciers mais aussi les traités, les *summae* et les listes des péchés se diffusent<sup>148</sup> : le confesseur recouvre un rôle fondamental, étant censé analyser la repentance du pécheur. Le fidèle, de son côté, se trouve en condition d'effort vers une connaissance de soi et de réflexion sur le dévoilement de sa vérité devant celui qui l'écoute<sup>149</sup>. Face au déguisement de la parole proférée en public, dans un cadre polémique, Philippe de Mézières ne renonce pas à faire un clin d'œil, dans certains passages ainsi que, de manière latente, dans la structure du voyage, à la parole prononcée dans une dimension privée et qui pose un problème : dans cette rencontre à deux qu'est la confession comment reconnaître en toute certitude la vérité ? À ce propos, l fait que personne ne peut garantir la fiabilité de la parole de Faux Semblant dans le *Roman de la Rose* (et donc « personne ne peut le contraindre à dire vérité »)<sup>150</sup> trouve toute sa pertinence. La connaissance de soi-même amène à réfléchir sur la correspondance ou la dialectique entre apparence et intériorité et sur la vérité qui en ressort ; c'est une question qui concerne non seulement l'auteur pénitent ou le jeune souverain qui atteint son éducation mais tout fidèle à la recherche du « bon besant ».

---

<sup>148</sup> Sur la diffusion et la réception de la littérature spirituelle nous renvoyons à l'article très utile de G. Hasenohr, « Aperçu sur la diffusion et la réception de la littérature de spiritualité en langue française au dernier siècle du Moyen Âge », dans N. Richard Wolf (éd.) *Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter*, Wiesbaden, L. Reichert, 1987, pp. 57-90, où souvent l'auteur souligne l'indifférence indéniable de certains clercs à l'égard de l'écrit vernaculaire et des traductions. Les *summae* n'étaient alors plus des guides pour l'administration du sacrement mais des textes qui contenaient une véritable casuistique subordonnée au droit canonique et à la théologie, voir S. Muzzarelli, *Penitenti nel Medioevo*, p. 85. Il est utile de consulter aussi P. Michaud-Quantin, *Summe de casuistique et manuels de confession au Moyen Âge : XII-XVI<sup>e</sup> siècles*, Louvain, Ed. Nauwelaerts, 1962.

<sup>149</sup> La confession pourrait être définie comme rencontre à deux ou trois sur terre: le confesseur, le pénitent et la présence ou manque de la Reine Vérité, à savoir Jésus Christ. Il s'agit donc d'une rencontre caractérisée souvent par les pièges du mensonge. Sur la pratique de se confesser une fois par an dans le *Songe de pestilence* : « la manière de eulz confesser si est brieve et une fois l'an. La manière de preschier : il dient trop bien, mes il n'osent parler de Verité, pour ce que elle est trop haie u monde », cit., p. 30, c'est le roi Modus qui parle à Nostre Seigneur.

<sup>150</sup> Faux Semblant devant Amour lui explique comment la confiance doit lui être confiée « par aventure » si bien qu'enfin Amour est contraint de dire « or soit, je t'en coir sanz plevir » et à ce propos le narrateur affirme ensuite « mais je ne verrez d'apparence | conclurre bonne consequence | en nul argument que l'en face | se defaut existence efface: | touz jors i troverez soffime | qui la consequence envenime | se vous avez soutillité | d'entendre la duplicité », cf. de là l'incertitude de toute confession, Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Le Roman de la Rose*, cit. v. 11994 et suivants, vv. 12143-12150

13.1. *Le cas du pécheur : la confession disséminée dans le Songe*

À partir du prologue, lorsque Philippe de Mézières décrit la vision qu'il eut et s'arrête pour exposer l'œuvre qui en dérive, il est possible de saisir une attention particulière, non pas manifeste mais évoquée au détour de rapides allusions, pour l'opération spirituelle de la confession. Bien que le lexème de « pénitence » ne soit jamais utilisé, l'auteur insiste sur certaines images ou touches représentatives qui illustrent la nécessité du recours à la confession dans la vie de chaque chrétien. Nous nous arrêtons sur quelques exemples sélectionnés pour montrer comment, si l'intention polémique était tout de même voilée dans ce cadre paratextuel, limitée à la référence au lecteur qui prend l'œuvre en question pour un « songe », la réflexion pénitentielle, en revanche, parsème la partie narrative du prologue ainsi que sa section plus technique.

La confession peut être mise en cause soit en tant que jugement ultime et universel auquel toute la chrétienté sera soumise : dans cette perspective eschatologique, elle constitue l'action du « rendre compte », emprunté à la parabole des talents et à la métaphore de l'examen, du bilan, de ses propres péchés ou vertus<sup>151</sup>.

Dans cette perspective, le pèlerin se présente dans la condition typique du pénitent qui prend conscience progressivement de la gravité de ses fautes : tout comme Dante au début de son chemin, accablé par la crainte et la peine, Philippe, d'abord, ne se nomme pas à cause de ses péchés mais surtout se tache d'un péché particulièrement grave : la « désespération »<sup>152</sup>. Le manque d'espoir entraîne l'absence de toute activité, un état passif favorable aux quatre facteurs de tentations (le monde, la chair, le diable et Dieu)<sup>153</sup>. Ce sentiment se conjugue à l'idée de l'oppression du corps, conçu comme « chartre », et à la douleur provoquée par la *contritio*<sup>154</sup>. D'une part il est défini par

<sup>151</sup> « c'est assavoir en multipliant le besant de l'ame et les vertuz divines et moralles, affin que au rendre compte le besant ne soit pas trouve seul ne enfouy en la terre », *Songe*, p. 84, prologue.

<sup>152</sup> « Pour lesquelz le Pauvre Pelerin, non digne d'estre nomme pour ses pechiez, par maniere de merchandise morale a compose ung livre intitule le Pelerinage du Pauvre Pelerin et Reconfort de son Pere et de sa Mere », « le Pauvre Pelerin cheyt en desesperation », *Songe*, p. 88, prologue.

<sup>153</sup> Voir à ce propos Carla Casagrande, « Predicare la penitenza ». La *Summa de poenitentia* di Servasanto da Faenza » dans *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti*. Atti del XXIII Convegno internazionale, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1996, pp. 59-101.

<sup>154</sup> « le Pauvre Pelerin eut si grant douleur en sa solitude que plusieurs foiz, comme Dieu le scet, avec saint Pol l'appostre il desiroit d'estre delivre de la chartre en laquelle son ame pecheresse estoit emprisonnee », *Songe*, prologue, p. 88. Pour l'authenticité de la douleur représenté par les larmes voir *Somme le roi* : « Beneuré sont cil qui plurent, car il seront conforté, c'est-à-dire cil sont beneuré qui voient et entendent et connoissent bien leur defautes en touz ces VII poinz d'equité que nous avons ci

Providence « grant et public pecheur », où la qualification de « public » atténue sa faute, alors diffusée et partagée par les autres (parce qu'elle est reconnue dans ses devoirs « publics »), d'autre part, ce qui le distingue est la composante de la « bonne volonté », qui contribue à la repentance nécessaire pour expier ses fautes.

Le lexème « chute » et le verbe « cheoir »<sup>155</sup> sont particulièrement significatifs à cet égard car ils renvoient au mot « cas » lequel est censé avoir, dans le lexique pénitentiel, une acception précise dans la relation entre un événement et sa responsabilité dans l'analyse de ce dernier. Il s'agit d'une marque lexicale, que nous retrouvons aussi dans la préface du manuscrit BnF fr. 22542, qui désigne la dynamique complexe d'un accident et son lien avec la volonté de l'individu qui le vit. Également, l'auteur espère stigmatiser la « choite » du jeune souverain devant les trois fièrs « Tyre, Mire, Bouf »<sup>156</sup>. Cette chute, en tant qu'« accident », n'est pas le fruit d'un hasard capricieux : à ce propos, l'auteur fait référence à une bonté divine qui frappe ceux qu'elle aime<sup>157</sup> par le moyen de sa verge corrective, car c'est elle qui fait en sorte que le pécheur « parvient au rendre compte ».

---

nommez, et de ce plurent et sont dolent que il truevent tant souvent iniquité la ou il devroient tenir et trouver equité, car pour ce est apelez li mondes la valee de lermes que nus ne puet ou monde vivre senz lermes, qui ait receu le don de science dont nous avons pallé. Ainz covient, si com dit Salomons, que qui plus seit et plus voit les maus et les douleurs dou monde, plus qit duel a son cuer et lermes et pleurs », cit. p. 272.

<sup>155</sup> Dans le F. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancien français*, cit., « accident, conjointure, fait arrivé ou qui peut arriver », complément, p. 4 et encore vol. 1, p. 791 « accident, chute », il est d'habitude la combinaison entre événements circonstanciels et décisions de sa propre volonté, voir aussi Tobler-Lommatzsch, cit., vol. II, p. 61, A. Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, vol. 1, p. 357. « Cas d'aventure » c'est le hasard ou le casus de scolastiques, résultat de la rencontre imprévisible de causes secondes, voir P.-Y. Badel, *Le Roman de la Rose et la réception*, p. 217.

<sup>156</sup> « les trois chiens courans dessusdiz sont proprement les troys chien de sang du grant veneur d'enfer; c'est assavoir Tyre, par lequel est entendu le pechie d'avarice, Myre, c'est assavoir le regart, par lequel est entendu curieusete, vanite et le peche de la chair, mais par Bouf, qui n'est autre chose que vent qui tantost passe, est entendu le grant pechie d'orgueil ».

<sup>157</sup> Cf. le livre de Providence « Livre de Vie, ouquel estoient escriptes non tant seulement la gloire des sauvez, mais les graces que Dieu fait en ce monde a ses predestinez ; encores ou dit livre estoient escriptz non tant seulement les painnes des dampnez, mais les permissions divines des grans mauz qui se font en ce monde par les gens reprouvez », *Songe*, prologue, p. 89 ; « les faulx besans des crestiens, c'est assavoir les horribles pechiez, ont compose et massonne ung grant mur, selon le dit du prophete, entre Dieu et les crestiens » ; « Or sus, or sus, Ardent Desir, tu qui pour ta tresgreve douleur sembles mieulx estre mort que vif, dist Providence Divine, lieve toy de la pouldre de penitence », *Songe*, prologue, p. 94 ; « laquelle venue en esprit des dames, parlant moralement, est moult solennelle, et doit estre moult alective, a tout preudomme, voire pour reveiller ceulx qui dorment en pechie et se delectent en la faulce arquemie, qui est a Dieu ennuyeuse et ennemie », *Songe*, p. 96 ; « et les vieulx pecheurs ostinez en ce monde ne veulent estre repris », *Songe*, prologue, p. 103. Dans l'*Advision Christine* ce terme est utilisé dans l'exposé d'Opinion, lorsqu'elle illustre son influence sur les hommes : « Si me change souvent en eulx par divers accidens et fais souvent des bons mauvais et des mauvais bon, les sçavens errer et dire faulz en divers cas, et les simples aller droite voie et dire voir », p. 56 ; il est curieux que, dans le *Songe du Vergier*, au roi le chevalier conseille d'avoir plusieurs livres dans sa bibliothèque « selon lez divers

L'entrelacement entre volonté individuelle et providence divine est l'une des thématiques les plus significatives dans le problème de la confession et de ses conséquences. Il s'agit de la même question traitée au sein de la polémique sur la dignité de la discipline d'astrologie : la stigmatisation de l'astrologie judiciaire ne fait que discréditer la conception selon laquelle chaque vie est réglée par un destin préétabli qui peut assumer, à nos yeux, la forme d'une fortune irrationnelle et « sophistique ». La problématique du franc arbitre et de sa position face au dessein divin est sous-jacente dans le déroulement de la pénitence aussi : il est clair que la recherche de vérité se trouve alors strictement liée à la responsabilité morale de chacun, faute de quoi cette recherche perd son sens, ainsi qu'à la notion d'un jugement supérieur qui la justifie. L'obtention de la valeur de vérité, et sa définition, se fait grâce à l'opération de justice qui distingue et examine les différents cas : dans le cadre astrologique, elle limite et mesure la présomption du savoir<sup>158</sup>, tandis que dans le cadre pénitentiel elle fait le tri entre bonne ou mauvaise volonté.

Enfin, dans le prologue, le *Songe* est défini comme une « pratique nouvelle pour la reformacion » (p. 93), ou encore en tant que « morale doctrine » (*Songe*, prologue, p. 95) mais également comme une « nouvelle manière de parler et traictier les vicez et les vertuz » (*Songe*, prologue, p. 96) : l'enseignement nouveau qu'il est censé apporter, en matière doctrinaire et au-delà de son intérêt politique, relève du rituel de la confession et de toutes les étapes qui en font partie. En témoignage, en tout premier lieu, une référence textuelle très intéressante située au tout début de la préface du ms. BnF fr. 22542 qui nous fournit une utile clé de lecture utile pour le *Songe* et qui dit :

A l'exemple du noble docteur Astance de Casibus qui en son prologue enseigne es escripvains qui ou temps advenir copieront son livre de le reigler a contremarge afin que son livre soit plus solennellement fait et gardé, je supply a ceulx qui garderont ce present livre qu'ilz mectent et maintiennent es quatre ystoires a chacune un fin drap de glace cousu a fil de saye par le dechault tant seulement et a chacun feuil precedant la dicte ystoire un virouer de saye excepté a la premiere ystoire, lequel virouer ne sera aucunement mué et transmué hors de son lieu (...) d'autre part, pour ce que les quatre ystoires sont

---

cas qui luy avienent de jour en jour », chap. CXXXIV, livre I, par. 9. Il s'agit d'un terme qui se charge progressivement d'une richesse sémantique.

<sup>158</sup> Puisque dans le cas d'astrologie, l'astrologue dépasse une limite de présomption et contredit alors le fait que la vérité réside dans le milieu, dans la mesure même du savoir. La dialectique entre libre volonté et providence, dans le domaine astrologique, implique des stratégies de gouvernement ainsi que la déresponsabilisation des astrologues ; différemment, pour la pénitence, le problème touche tout individu qui, au moins une fois par an, doit rendre compte de ses péchés devant le confesseur.



remplies de plusieurs figures difficiles a cognoistre, est il de necessité d'en faire aucun petit mémoire, ainsi que le livre l'enseigne par les chapitres qui en font mention, car ainsi comme l'on dit que nul ne prise la cité de Venise qui ne la cognoist, peut l'on dire que nul ne prise ce livre qui ne l'entend<sup>159</sup>.

Astesanus de Asti est un frère prêcheur du XIII<sup>ème</sup> siècle qui écrit une *Summa de casibus*, manuel pénitentiel juridique à l'aide des confesseurs<sup>160</sup>. Il peut sembler assez curieux que le copiste, en ajoutant cette préface pour le lecteur, dans laquelle il s'attarde sur l'exposition de l'apparat iconographique (« la devise des ystoires ») et sur comment garder le codex (« pour bien garder le livre »), cite cette œuvre dans les premières lignes. Cela fait penser qu'il connaissait bien ce texte — tout comme la mise en garde pour sa bonne conservation — et que le même conseil lui est venu à l'esprit lors de l'écriture de cette préface. Le titre « *summa* » appliqué à la littérature pénitentielle désigne d'habitude des œuvres très volumineuses qui traitent des arguments théologiques mais se livrent également à l'exposition d'*exempla* ou d'anecdotes adaptées à l'homilétique. La structure didactique, les matériaux sapientiels ainsi que le goût narratif sont autant de traits distinctifs qui appartiennent à cette sorte d'encyclopédie spirituelle mais aussi au *Songe du Vieil Pèlerin*. Par ailleurs, nous pouvons rapprocher les deux textes, par-delà leur aspect de conservation et donc de thésaurisation, par leur caractères formels et par certains contenus typiques de la littérature pénitentielle.

Le complément d'argument attire en premier notre attention, car le lexème « cas » (dont « chute, cheoir » voir *supra*) renferme un éventail sémantique très

<sup>159</sup> Ph. Contamine, « Un préambule explicatif inédit », cit., p. 1916.

<sup>160</sup> La *Summa de casibus* fut l'œuvre pénitentielle franciscaine la plus complète, composée en 1317, dans laquelle l'auteur rassembla tous les textes qu'il considérait comme les plus importants. Le chapitre n. 32 qui était une sorte de confessionnel connut une grande fortune cf. Muzzarelli, *Penitenze nel Medioevo*, p. 84; 96 J.T. Noonan a remarqué que c'est un Mineur, Astesanus, ministre de la province franciscaine de Lombardie, mort en 1330, qui dans sa *summa* (1317) a offert « the most liberal theological treatment yet given of several debated topics », cité dans J. Le Goff, « Franciscanisme et modèles culturels », dans *Francescanesimo e vita religiosa*, cit., pp. 83-128, en particulier p. 96; la *Summa de casibus* di Astesano da Asti, un recueil encyclopédique de matériels juridiques organisés en *rationes, auctoritates et exempla*, à laquelle l'auteur, pour la rendre de plus facile accès, ajouta une table alphabétique, une table *rubricarum decretalium* et une table *iuris canonici et civilis*, cf. Michaud-Quantin, *Summes de casuistique*, cit., pp. 57-60. Un intérêt particulier est réservé au tit. 41 del lib. VIII *De significatione verborum iuris canonici et civili*, un dictionnaire juridique dont la fonction est d'éclairer au lecteur le lexique utilisé dans la *Summa*. Sull'autore si veda anche R. Abbondanza, « Astesano », dans *Dizionario biografico degli italiani* IV (1962) 463-465. Voir aussi L. Babbini, « Tre "Summae casuum" composte de tre francescani piemontesi della Provincia di Genova », *Stud. Francesc.* 78 (1981), 159-162, dans R. Rusconi, *I francescani e la confessione*, cit., p. 60.

important concernant la question de la libre volonté, de la providence et de fortune. Si le « cas » peut désigner « ce qui arrive, l'imprévu, un accident », ce qui en ancien français était indiqué surtout avec « fortune, hasard », ou encore et surtout aventure », dans un contexte pénitentiel du XIV<sup>ème</sup> siècle son signifié se trouve nuancé et s'enrichit ultérieurement. Il indique alors, plutôt que le malheur fortuit caractérisé par l'absence de tout *ratio*, un événement qui implique la conscience de chaque individu, son remords. Dans le « cas » rentre donc la composante de la volonté du chrétien, et par conséquent sa responsabilité morale.

Pour cela, une somme de cas est entendue en tant que « cas de conscience » où chacun illustre un ou plusieurs péchés déterminés : toute conception de « fortune ou cas aveugle » disparaît ou est mis au deuxième plan<sup>161</sup>. Bien que dans le *Songe* ce lexème soit utilisé assez rarement, cela n'empêche de lire la suite des rencontres faites par les dames comme autant de « cas » à examiner, où le mouvement de la providence divine (le cortège qui rend visite) passe en revue la « fausse alchimie », à savoir la mauvaise volonté, les œuvres accomplies.

Dans ce sens, le « grant travail » du voyage accompli par les dames vise à illustrer les « cas » rencontrés : les péchés provoqués par le franc arbitre peuvent alors être exposés par le narrateur, par les interventions de Reine Vérité ou ses chambrières ou par les vices personnifiés également, lesquels se livrent, à Avignon, à l'accusation de plusieurs membres du corps social. Dans l'itinéraire du cortège, il est donc aisé de saisir la nécessité d'ordonnance de différents cas de conscience tour à tour examinés : des péchés de la sphère politiques qui concernent tous les royaumes, reflet du royaume français, aux péchés qui touchent la sphère spirituelle, pour le Schisme, jusqu'aux fautes de toute catégorie sociale à la merci des biens de fortune et de ses revirements, au détriment de la connaissance de vérité. En revanche, dans la révélation finale de Reine Vérité au roi, parmi les différents enseignements offerts au jeune Moïse, une

---

<sup>161</sup> Il est intéressant de remarquer l'évolution lexicale: « mort (euphemisme), malheur, affaire, besogne, délit, et ensuite cas de conscience, scrupule ». Voir l'exemple du Boèce cité dans le F. Godefroy : « Je le sens en moi meime et por ce je demant se aventure qu'on apelle cas, est aucune chose », p. 791 ; dans le *Policraticus*, absence de ratio « la lumiere de raison s'esteint et tout l'omme trebuche par merueilleux et maleureux cas », D. Foulechat, *Le livre du Policratique*, cit. livre I, chap. 19 ; ensuite c'est l'occasion de chute, péchés, circonstances mais provoquées, en astronomie la situation d'une planète qui se trouve dans le signe zodiacal opposé ; plus tardif et qui nous intéresse : ensemble des circonstances qui créent un état des choses, importante définition, cf. D. Foulechat, *Le livre du Policratique*, livre II, 174. Dans le *Testament Philippe* utilise souvent l'expression « cas de nécessité » pour remarquer alors la valeur mineure de la volonté.

place privilégiée est réservée à l'exposition sur le sacrement de la confession en tant que premier instrument fondamental pour stigmatiser les typologies des mensonges auparavant classifiés, d'après la sentence citée que *Omnis homo mendax*<sup>162</sup> (Psaume, 115 : 2).

La pure innocence du souverain permet à son maître de se livrer à cette parenthèse d'autant plus importante pour Charles VI, miroir de tout le corpus déjà passé en revue. En effet, dans la mesure où il détient le pouvoir judiciaire, demandé aux parlements, il est censé, au premier abord, à exercer le même pouvoir sur lui-même. À ce propos, la confession devient le rituel qu'il faut pratiquer au moins une fois par an devant un confesseur, ou, exceptionnellement, seul devant Dieu, où la connaissance de vérité est accomplie, entendue en tant que connaissance de soi-même et donc coparticipation à l'essence divine<sup>163</sup>.

Puisque l'échiquier est le don de la Reine qui apprend au roi à disposer sagement de son franc arbitre, à bien le doser, à rationaliser tous les éventuels « cas survenans » qui mènent au péché, la stricte réglementation du moment de la pénitence devient nécessaire, afin d'initier tout pénitent à la maîtrise de sa propre volonté, de son analyse et de sa relation à la providence divine. À partir de l'*enumeratio* d'attributs faisant la bonne confession nous comprenons la nature principalement verbale de cette opération sacramentelle :

« Et a ce que tu saiches, Beau Filz, dist la royne, comment tu te doyes confesser comme vray roy catholique, tu dois savoir que a vray confession des pechiez il y fault xvii condicions ; c'est assavoir que ta confession soit simple, pure, humble, loyalle, vraie sonent, nue et clere, discrete, volontaire, vergoigneuse, entiere, secrete, lacrimable,

<sup>162</sup> Reine Vérité distingue à ce propos les mensonges légitimes : « et plus a Dieu, dist la royne, que ensuivant la souveraine verite, nostre jeune Moyse en certain temps en cas loisible seurvenans, sceust faindra et dissimuler discrettement sans mentir ne bourder. Le prophete si dit : Omnis homo mendax, c'est assavoir que tout homme est mencongier, voire au regart des fins besans de ma precieuse forge, qui sont appellez verite. Brau Filz, dist la royne, le glorieux docteur saint Hieroisme publiquement enseigne que tu doys tant apprendre a dire verite que toutes les foiz que tu diras aucune parole notable tes subgiez le reparcoyvent come se tu l'eusses par serement jurer », *Songe*, chap. 215, III<sup>e</sup> livre. Nous voyons la limite qui se pose entre la parole publique qui doit faire confiance, et, en revanche, le problème de vérité lorsqu'on se trouve devant le confesseur, qui n'est plus une question de perception mais d'« essence ».

<sup>163</sup> Dans le *Chemin de longue étude*, à la fin du débat lorsque la supériorité de Sagesse est décidée, une petite parenthèse est dédiée au « soy plainieremnt congnaistre », procédé qui se fait à travers l'auto interrogation quotidienne de la part du sujet, cf. Ch. de Pizan, *Le chemin*, cit. vv. 5345 et suivants. Sur l'importance de la connaissance de soi-même voir Boèce, *Consolatio philosophiae*, livre 1, chap. 6, p. 81.

hastive, forte et acasant, et, pour conclusion, appareillée de prendre la charge de penitence » (chap. 238, III<sup>e</sup> livre).

Pour que ce rituel soit authentique et donc valable, la parole proférée doit se caractériser par tous ces traits distinctifs. La composante pathétique, la clarté, l'humilité et la précision (« discrétion ») définissent ce que nous avons appelée à plusieurs reprises « parole de cœur »<sup>164</sup> et devient une clé de lecture utile pour réinterpréter toute rencontre, au long du voyage, au cours de laquelle un personnage a pris la parole. Dans la *Somme le Roi* de Frère Laurent, l'auteur illustre la pénitence avec les mêmes caractéristiques, en insistant sur les qualités de la dimension verbale privée<sup>165</sup>.

La confession est enfin le sacrement nécessaire à tous dans lequel la connaissance de vérité, en tant que connaissance de l'individu, mène à la compréhension de notre filiation divine et, par conséquent, au sacrement successif, l'Éucharistie, à laquelle le souverain a directement accès.

Cependant, ce dernier et le pèlerin également s'engagent, à des moments différents, dans une démarche pénitentielle. Le roi Moïse, une fois devant la Reine et au centre du cercle des dames, insiste sur l'action de la « reconnaissance » par rapport à son statut moral qui témoigne de la contrition précédemment ressentie :

« je recongne ma jeune et tresfole arquemie, et a present je reconnoys que par mes legieres besans et par ma volage et legiere arquemie, j'ay offendu la precieuse forge de vostre tresame Père (...) encores je reconnois (...) j'ay trespasse la reigle et la doctrine de vostre precieuse forge (...) je cognoys bien, et non pas sans laermes, que soubz l'ombre de mes volees grandes et perilleuses maint faulx besant a este forgie (...) je cognois bien que je ne suis pas le meilleur que furent mes peres (...) et si congois encore (...) que je n'ay pas bien recogneu ma dignite royalle depuis que je suis parvenu a discrétion

---

<sup>164</sup> Nous remarquons que parmi les traits caractéristiques il n'y a pas la *brevitas*: l'idée est que l'amplification du discours due au sentiment et surtout à la repentance ou à la douleur montre enfin son authenticité. À ce propos, la prolixité est défendue dans *l'Épître lamentable* en tant que témoignage formel de la véritable inquiétude du cœur dans le chapitre avec le titre « L'excusacion de l'auteur pour la prolixité de ceste presente epistre et a quelz genz elle semblera trop longue », « Encores l'epistre semblera longue et prolixie a ceulx qui ne se sentent pas feruz et blechiez de l'orrible plaie tant de foiz repetee et qui n'acontent guaires de l'onneur de la sainte foy catholique qui est blechiee ou quart degree, ne a la division de l'Eglise par le mortel scisme, ne a la grant vergoigne, honte et dommage notable de tous les roys, princes et communes de la chose publique de la crestienté, ne aux hommes d'armes aussi pou devoz, negligens et delicatis qui ont dit follememnt « Encores ne sont pas les Turs au pont de Charenton ». A celles personnes cy dessus proposees, l'epistre leur samblera non pas tant seulement prolixie, mais feblement ditee et mal savouree », Ph. De Mézières, *Épître lamentable*, cit., pp. 218-219.

<sup>165</sup> Pour toutes les caractéristiques de la confession et leur description détaillée voir *Somme le roi*, cit., chap. 56, surtout les premiers paragraphes.

d'entendement (...) et que les circonstances de mes maladies lesquelles pas je ne cognois » (chap. 185, III<sup>e</sup> livre)

Le pèlerin, en revanche, lors de l'épilogue de son *Songe*, se trouve partagé entre une douleur « particulière et générale »<sup>166</sup> : celle-ci est provoquée par le constat de la diffusion de la fausse alchimie dans le monde, et donc de l'échec de la légation des dames. Celle-là est de caractère personnel : le pèlerin tourne le regard sur soi-même et se reconnaît coupable de certains péchés :

« je recognois humblement et devotement mon innorance et mon rude entendement, mal taillie de parler ou describe du gouvernement de ce monde. Je recognoys ma presumpcion et precipitation, et a present, pour ma douleur mains refrene, une dissolution (...) L'autre douleur, ma dame, qui m'est particuliere et enracinee en la moule de mes os et es entrailles de mon ame, laquelle doleur me point jour et nuyt et souvent me fait et suer et trembler, est que per le moyen de l'escripture de cestui nouveau Songe par ma presumpcion j'ay propine et offert au monde le calice d'un gracieux beuvrage par lequel on peut venir au rivage de la sainte cite desiree, et toutesfois par mon pechie et par ma negligence du dit buvrage je n'ay pas fait l'essay. Encores, j'ay presente au monde les fins besans de l'ame et n'ay pas retenu, hélas pour moy autre chose que monnoye repreuee. Encores, a ma confusion, j'ay presente au jeune Moyse, mon seigneur naturel, une sainte nouvelle arquemie de fin or en vertuz et de riches pierres precieuses garnies et pour moy je n'ay retenu que de la cendre de la forge et le vent des soufflez » (chap. 317, III<sup>e</sup> livre)

Devant l'instance corrective de cette dame, reconnaissant autant que le roi face à Reine Vérité (« de là l'insistance sur la formule 'je recognoys' »), il tombe ultérieurement en désespoir, péché encore plus grave, car il s'accuse avant tout de « presumpcion » et d'« avoir propine un gracieux beuvrage »<sup>167</sup> dont il n'a pas profité. De plus, son âge avancé, le fait d'être dans le dernier quartier de sa vie, rend la réflexion sur la pénitence encore plus significative. Sa culpabilité se révèle même par l'itération du syntagme « je retiens » qui signifie proprement, dans le lexique pénitentiel, le retentissement de l'erreur, le manque d'une confession complète et pleine, le fait de conserver encore

<sup>166</sup> De la même manière que pour le souverain, qui est censé exercer son pouvoir judiciaire, le pèlerin se sent accablé par une douleur persistant après l'analyse de différents cas, mais il a presque oublié de tourner la même analyse vers soi-même. La formule « je reconnais » correspond au latin « *confiteor* ».

<sup>167</sup> Cf. A. Rey, *Dictionnaire historique*, présomptif, « qui prend d'avance », « ce qui repose sur conjecture et aussi personne hardie, ou encore qui a grande confiance en soi, être fier, orgueil ». En philosophie elle est l'idée qui précède une expérience ou anticipation en rhétorique. Opinion non fondée. La même condamnation se fait dans le prologue de l'*Epistre au roi Richart*, où l'auteur dénonce son « escrire grossement, foible escripture, rudement composée » cf. Ph. de Mézières, *Epistre au roi Richart*, cit., p. 90 ; il s'agit tout de même d'un topos que nous retrouvons, par exemple, dans le prologue du *Songe du Vergier*, où l'auteur cette fois souligne l'acceptation positive « et aussi, ce n'est pas mon entante d'user de paroles trop curieuses ne retoriques, mez paller grossement et plainement, ainsi comme lez diz advocas ont usé en plaidant », *Songe du Vergier*, cit., *Songe*, chap. 38, I<sup>e</sup> livre.

certains péchés et de s'en tenir à l'étape de contrition, sans avancer dans le procès de confession<sup>168</sup>. Si le protocole de la pénitence prévoyait qu'aucun fidèle ne devait accuser autrui dans son admission et reconnaissance des péchés<sup>169</sup>, le Vieil Pèlerin prend en quelque sorte conscience du fait que, en réalité, les dames descendues accusent tout personnage rencontré : les manques d'Ardent Désir passent alors au deuxième plan ou sont tout de même cachés. Le jeu représentatif de l'auteur se partage, ainsi que dans le prologue, entre présomption et orgueil de sa posture savante et, d'autre part, entre contrition et repentance, excès d'humilité et crainte, entre authenticité du sentiment douloureux ressenti et jeu de la fiction : la dialectique entre ces deux attitudes morales, qui contribue à cette douleur finale qui entre « dans les os et dans les entrailles » illustre l'une des facettes les plus intéressantes du portrait de Philippe tout au long du *Songe*<sup>170</sup>. Cette devise pénitentielle se joue alors entre l'

---

<sup>168</sup> Nous rappelons que parfois le sacrement de confession, en particulier le fait de faire ressortir définitivement les péchés, était métaphorisé par l'action du vomissement voir J.C. Schmitt, « Temps liturgique et temps des exempla » dans *Prédication et liturgie au Moyen Âge*, sous la direction de N. Bériou et F. Morenzoni, Turnhout, Brepols, 2008, pp. 223-236 ; l'acception du signifié est intéressante dans le A. Rey : « empêcher d'agir, d'accomplir quelques choses » et encore « retenir dans la mémoire » mais sans l'exposition verbale. La pénitence est liée aussi à « cendre, vent soufflez, peche, tenebre et fumée », « douleur, confession et contrition ». Grégoire oppose ceux qui se taisent trop et ceux qui parlent trop. À propos des premiers, il évoque l'orgueil qui se cache dans le silence puis il ajoute « très souvent ceux qui se taisent, lorsqu'ils subissent certaines injustices, souffrent d'une douleur d'autant plus aigue qu'ils ne parlent pas de ce qu'ils supportent. Car, si la langue disait tranquillement ces outrages subis, la douleur sortirait de la conscience. En effet, des blessures fermées font davantage souffrir. Mais, lorsque le pus qui fermente à l'intérieur est évacué, la douleur s'ouvre vers la guérison », cf. B. Judic, « Pénitence publique, pénitence privée et aveu chez Grégoire le Grand (590-604) », dans *Pratiques de la confession*, pp. 41-51, en particulier p. 49. Nous remarquons alors l'ambivalence du silence, en tant que silence coupable ou de réflexion, humilité.

<sup>169</sup> « et soi enterinement confesser de chescun selonc ce que il s'en sent coupables, senz riens celer et senz riens pallier, senz soi desfendre, senz autrui accuser », *Somme le roi*, cit., chap. 56.

<sup>170</sup> Voir pour la repentance J. C. Payen, *Le motif du repentir dans la littérature française médiévale*, Genève, Droz, 1968. Nous signalons également qu'autour des années 1255-1256 auprès de l'Université de Paris l'on discutait sur le thème de l'humilité, ses limites et ses conditions. Réflexion qui commence dès Bonaventure et qui ensuite se développe dans le contexte polémique des *Collationes* de l'*Hexameron*, dans le cadre d'une protestation contre l'éthique aristotélicienne (vertus chrétienne de l'humilité et aristotélicienne de la magnanimité « magnificence » ?) vd. C. Casagrande, S. Vecchio, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 2000, p. 16. La présomption dans ce cas est l'une des caractéristiques typiquement cléricales, ainsi que le dénonce le chevalier dans le *Songe du Vergier* : « et, premierement, noz prelas de Sainte Yglise, au jour d'uy, sont sy presomptueus, fiers et orguylleus, que parfaitement devient doubter ce qui est ailleurs escript, que lez racines dez gens orguylleus sechera, quar Diex si a perdu la mémoire dez orguylleus et a laissé la memore des humbles » chap. IV, livre I, p. 17 et encore l'accusation « vous assertenés et affermez, ainssi que se vous aviés l'esprit de professie, et aussi come se vous eussiez esté de Dieu conseiller et que vous sachiés tous ses secrés » chap. CXL, par. 1, p. 240 enfin il condamne leurs larmes « car lez armes des clers devient estre oraysons et lermes », chap. CX, par. 12; le portrait du vieux Philippe serait alors le portrait d'un vieux clerc qui rappelle parfois les vertus de sa jeunesse chevaleresque.

« extreme douleur » qui est synonyme de la bonne foi<sup>171</sup>, douleur ici générale, et la conscience d'être un pécheur encore plus coupable, de prendre la distance par rapport au modèle proposé. Similairement, dans le *Livre de Mariage*, l'auteur s'auto-dénonçait brièvement dans un passage : il écrit sur le sentiment d'amour, en particulier l'amour conjugal, sans pourtant partager cette condition ni ressentir les vertus ou les problèmes qui en dérivent<sup>172</sup>. De même, dans ses épîtres, il se peint lui-même assez sévèrement, comme un célestin peu dévot<sup>173</sup>. La stratégie représentative de Philippe en tant qu'écrivain se révèle enfin très subtile : en s'autocondamnant et en déclarant sa faute il s'insère pleinement dans la démarche pénitentielle favorisée par Reine Vérité ou dans le cadre polémique mis en scène. Par ailleurs, il laisse tout de même comprendre sa position liminaire sur laquelle demeurent certaines réticences : il se partage entre son projet de réforme adressé au souverain et à ses lecteurs et ses sentiments d'espoir ou de méfiance, plus personnelle et à peine déguisée. La dernière opération morale et intellectuelle du pèlerin, dans l'épilogue, le « recapitulat en groz en son entendement de son songe o vision » décèle sa double attitude ; l'effort doctrinal et didactique représenté ici par la récapitulation et, en même temps, la prise de distance à travers le complément d'argument « de son songe ou vision ». La réflexion commencée alors dans le prologue se ferme en boucle : la remémoration du *Pelerinage du Pauvre*

---

<sup>171</sup> « Il se dit en proverbe que extreme doleur et lyesse ne se peuvent celer, comme il apparu bien par Marie Magdalene, en querant et en trouvant Jesuscrist » (*Songe*, chap. 17, I<sup>e</sup> livre) Cela confirmerait une fois de plus les rencontres caractérisées par une forte empreinte pathétique que nous avons étudiées. La forte douleur justifierait également, dans certains cas, la prolixité des discours, pour les personnages ou l'auteur même, comme il explique dans *l'Epistre lamentable*, n. 23 et aussi dans *l'Epistre au roi Richart*, cit., p. 137.

<sup>172</sup> Ou encore il utilise comme similitude pour cette condition particulière l'aveugle qui veut juger les couleurs (*Epistre au roi Richart*, cit., p. 85) ou encore « Je ressemble (...) a certaines femmes d'Orient qui pour argent pleurent les mors a leurs evesques, elles pleurent fort et laidement se demainent par usage, et, toutefois, dedens leurs cuers elles ne sentent point de dolor. Ainsi est il de moy, chetif », *Livre de mariage*, p. 158 et encore « mais je ressamble le queux qui a perdu le goust d'assavouer les viandes qui met en sa viande les ailz puans en lieu de doulces amandes », cit., p. 380 pour tout le chapitre l'auteur insiste sur cette insensibilité qui le distingue, comme s'il composait mécaniquement. Ardent Desir serait le portrait de l'auteur chargé de pathétisme qu'il voudrait vraiment ressentir. Egalement, dans *l'Epistre lamentable*, l'auteur déclare : « ung povre homme ydiot et viellart qui en la matiere douloureuse ne escript que par oyr dire et par relacions de pluseurs qui ne tiennent pas tous une voie, et pour ce le vieil solitaire que des fais des personnes particulieres pour non dire verité a bien mestier de soi taire par la bonté de Dieu, retournera a la generalité et a sa matiere », cit. voir le chapitre « L'excusacion de l'aucteur qui ne veult pas reciter les grans defautes d'aucunes generacions particuliers de l'ost du roy de Honguerie, par lesquelles defaultes la desconfiture a prins son fondement et la plaie est engendree », Ph. De Mézières, *Epistre lamentable*, cit. p. 121.

<sup>173</sup> « Nichilominus tamen ipsorum sanctorum Dei Celestinatorum abortivus » ; « Cerimonias ipsorum sanctas sepe impediendo ac nimis laice inter eos conversando », cités dans N. Jorga, *Une collection de lettres de Philippe de Maizières*, cit., p. 319.

*Pèlerin* et l'engagement sentimental qui en dérivait (« dans le cuer ») devient une pratique réflexive à rebours qui dit désormais la reprise d'un statut clérical, de la part de l'auteur, et sa seule confiance dans la Providence<sup>174</sup>.

En dernier lieu, après avoir énuméré les cas « incidens » rencontrés de par le monde, l'auteur regrette d'avoir laissé dans la réticence ses péchés, tandis que, au contraire, il vient de les exposer rapidement dans sa tirade devant Providence : la *praeteritio* se révèle encore une fois l'un des artifices rhétoriques qui suggèrent de manière plus appropriée l'attitude de Philippe en tant qu'écrivain et sa disposition morale envers ses œuvres. La similitude de la chandelle qui illumine les alentours mais se consomme doucement, similitude déjà utilisée dans d'autres œuvres du même auteur<sup>175</sup>, suggère enfin une relecture personnelle du récit dans cet épilogue, différente de la représentation plutôt dépersonnalisée du prologue. L'anaphore de l'adjectif possessif de la fin recentre alors l'attention du lecteur vers le statut de l'auteur :

« si me recommande treshumblement a vous, tressainte Providence Divine, et le remanant de ma pauvre vieilliece, mes œuvres, mes pensees, mes faiz, mes diz et tretout mon convine » (chap. 317, III<sup>e</sup> livre)

Les *topoi* de la correction souhaitée, du style rude, des limites et des défauts de sa propre œuvre, que l'on retrouve dans le prologue<sup>176</sup>, sont ici reformulés et transformés

<sup>174</sup> Dans le *Livre de mariage*, Paul conseille l'activité cléricale dévote : « penser et repenser », cit., p. 207. M. Zink fait bien remarquer que derrière le topos d'humilité se dessine une inquiétude spirituelle qui accable le poète, sa participation à un véritable cas de conscience. La distance de Philippe d'après ce qu'il écrit, et de là sa culpabilité se reflète dans la position de Guillaume le clerc de Normandie, qui en écrivant veut glorifier Dieu mais au même temps gagner de l'argent du ménage : il se trouve alors piégé dans un compromis, p. 237. M. Zink, « Poète sacré, poète maudit », dans *Modernité au Moyen Âge : le défi du passé*, éd. B. Cazelles et Ch. Méla, Genève, Droz, 1990, p. 233-247 ; p. 237. la remarque sur Rutebeuf convient alors même pour Philippe « En présentant la composition poétique comme un succédané de travail, tout juste bon pour celui qui n'a aucune autre compétence et qui n'est au fond qu'un parasite et un paresseux, Rutebeuf joue à la fois d'un topos d'humilité traditionnel en littérature et de l'actualité nouvelle que lui donne l'évolution des sensibilités », p. 239. C'est le même enjeu sentimental dans lequel se trouve Christine de Pizan : « riant en pleur », autrement dit écrire pour une rémunération mais contre ses sentiments les plus profonds ; également Philippe écrit sur des sujets dans lesquels il n'est pas directement impliqué. Sa distance par rapport aux contenus exposés peut causer une certaine culpabilité, une réflexion sur l'adhésion entre les contenus écrits et son esprit.

<sup>175</sup> « si devoie fort redoubter, ma treschiere dame, que je ne soye la chandelle qui autrui enlumine et en lui se consomme et en la fin elle devient tout a nyent » *Songe*, chap. 317, III<sup>e</sup> livre. Par ailleurs, cette similitude est utilisée de manière plus complexe dans le *Purgatoire* de Dante : la cire de la chandelle doit permettre au poète de rejoindre le ciel empirée « se la lucerna che ti mena in alto | truovi nel tuo arbitrio tanta cera | quant'è mestiere infino al sommo smalto » vv. 112-114, cit.

<sup>176</sup> Il s'agit par ailleurs de mêmes *topoi* que nous pouvons remarquer dans le prologue de *Livre des divinacions* d'Oresme : la correction ou la discussion qu'il espère soulever, les limites dans ce cas de la langue et pour cela le style encore rude de la langue, *Contro la divinazione*, cit., pp. 80-82. Dans le



dans l'épilogue sous la plume pathétique d'un écrivain pénitent qui, derrière la stylisation littéraire, fait tout de même émerger les doutes et les incertitudes de sa mission de « describeur et annoncier » (chap. 319, III<sup>e</sup> livre).

L'instance pénitentielle, disséminée dans le texte et dans le paratexte, devient l'instrument le plus puissant pour éveiller les consciences des lecteurs. Elle déclenche la réflexion sur le problème de dire la vérité dans ce rituel intime, par rapport au cadre polémique ou de la cour, où la parole des flatteurs se pose en tant que modèle verbal antithétique à cet acte de « reconnaissance » qu'est la confession privée. De plus, le sacrement pénitentiel, qui à cette époque a déjà rejoint sa forme définitive et bien établie, fournit enfin le schéma de pensée de la quête de vérité des reines : en effet, c'est à partir de la grille conceptuelle offerte par le déroulement de la confession qu'il est possible de relire le voyage en tant que connaissance de soi progressive. C'est le même précepte auquel le copiste faisait allusion dans la préface<sup>177</sup>.

### 13.2. *Rencontres avec les vices, rencontre avec soi-même*

En premier lieu, nous voudrions nous concentrer sur la sémantique et la syntaxe de ce motif (de la rencontre) mis en scène dans le *Songe*, à l'aide également d'un appareil iconographique qui accompagne la préface d'un témoin remontant au début du XV<sup>e</sup> siècle<sup>178</sup>. Chaque enluminure, chaque *histoire*, renferme et représente la scène, ou le *mystère*, comme il est appelé ici, d'une rencontre particulière. Au demeurant, on pourrait affirmer que celle-ci incarne une macrostructure profonde<sup>179</sup>, savamment réitérée, fondée à l'intérieur par certaines microstructures de superficie bien

---

*Pèlerinage de la vie humaine*, les rudes sont ceux qui n'ont pas de discernement, qui sont pour cela faux, cit., v. 595.

<sup>177</sup> « et pour soy advertir de ce livre cy certainement toute l'entencion de ycellui ne tend a autre fin que a enseigner a cognoistre soy mesmes, et pour ce que c'est la plus difficile chose qui soit ramenne il a ce besoing selon le possible en groz la cognoissance de toutes les parties du monde, des divers peuples d'icellui, de leurs meurs et vices et des inconveniens de ce temps et exemples », Ph. Contamine, « Un préambule explicatif », cit., p. 1917.

<sup>178</sup> Il s'agit du BnF fr. 22542. Pour ce qui de est cette *préface* nous renvoyons à l'introduction de Philippe Contamine dans Philippe de Mézières, *Une épître lamentable et consolatoire: adressée à Philippe le Hardi, duc de Bourgogne, sur la défaite de Nicopolis*, cit., p. 47. Pour le moment elle reste encore inédite. L'apparat iconographique entier, visant à illustrer les trois livres qui composent le *Songe*, est reproduit dans les annexes n. 3.

<sup>179</sup> Maria Corti, *Principi della comunicazione letteraria*, Milano, Bompiani, 1997, p. 75.

reconnaissables, tels que le vêtement des personnages, leur nom, leur statut, la posture idéologique et les facultés rhétoriques qui les connotent.

Nous voudrions tout d'abord attirer rapidement l'attention, à l'aide de cette préface et de ces enluminures, sur le caractère de théâtralité qui caractérise surtout la rencontre avec les personnifications des vices, dans le cadre d'une pensée pénitentielle. Cette théâtralité des rencontres se révèle en réalité le terme naturel d'un langage allégorique amplement utilisé fondé sur la réification et sur la personnification. En effet, l'amplification systématique de ce transfert initial sur lequel se construit l'allégorie<sup>180</sup> se concrétise ultérieurement dans la mesure où ces vices personnifiés sont doués d'un langage qui se caractérise par la prosopopée et par le style direct, mais aussi par une gestualité, et, par métonymie, par la puissance de tout un appareil (corps, attributs, lieu, vêtements, animaux) qui fait du personnage allégorique un personnage théâtral potentiel. De cette manière, l'actant allégorique (Avarice, Luxure), défini par le nom et d'habitude monolithique dans son essence narrative, est inséré dans une dynamique dramatique qui peut prendre la forme d'un procès (*accusatio*), d'une dispute ou d'une confession publique de la faute. Par ailleurs, il ne sera pas inutile de remarquer que, dans l'apparat iconographique, les rencontres représentées, certaines de caractère plus ponctuel et d'autres plus synthétiques, qui dans le texte sont disloquées à distance l'une de l'autre, sont ici parfois rapprochées. Cela afin d'indiquer la fonction de commentaire, de glose, qu'elles peuvent assumer les unes par rapport aux autres, les résonances plurivoques et différées qui s'instaurent et qui confèrent à l'épisode une valeur sémantique supplémentaire<sup>181</sup>.

<sup>180</sup> Fabienne Pomel, « La théâtralité des *Pèlerinages* de Guillaume de Digulleville » dans Frédéric Duval et Fabienne Pomel (dir.), *Guillaume de Digulleville : les pèlerinages allégoriques* : actes du colloque international, Cerisy-La-Salle, 2006, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, pp. 159-170.

<sup>181</sup> Un exemple qui vaut pour tous est celui de Moïse cornu qui forge les besants, à côté de l'ermite Arsène, entendu en tant que symbole du Vieux Testament et des prérogatives nécessaires au pèlerin pour entreprendre ce voyage, in primis, le respect de tout commandement. Ce dernier est déjà représenté dans les enluminures qui illustrent le premier livre (1, au centre à gauche), tandis que dans le texte Moïse apparaît seulement dans le troisième livre, ou encore, dans la suite des enluminures qui précèdent le deuxième livre, le rapprochement de l'allégorie de la nef à l'allégorie du chariot, dans le texte situés dans des livres différentes (respectivement le deuxième et le troisième). En outre il est utile de consulter Hélène Toubert, *Formes et fonctions de l'enluminure* in *Histoire de l'édition française*, t. 1, *le livre conquérant*, Paris, Fayard, 1982, pp. 87-129, où l'auteur met en évidence que, dans la représentation figurale de l'enluminure, ce qui intéresse à l'enlumineur est moins le récit que les valeurs qui y sont véhiculées, la force icastique et leur fonction structurale dans l'ensemble, cfr. Également Paul Saenger, *Manières de lire médiévales*, in *Histoire de l'Édition française*, édition par R. Chartier et H.J. Martin, t. 1, *Le livre conquérant. Du Moyen Âge au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle*, 1982, pp. 147-161, et du même auteur *La scrittura e la lettura dei codici nel basso Medioevo* dans *Lo spazio letterario del*

Pourtant, la problématique centrale qui retiendra notre attention consiste dans l'examen rapide de la séquence narrative des rencontres du *Songe*, dans leur isomorphisme et dans leur schéma heuristique, pour déterminer de quelle manière elles contribuent à définir une sorte de rencontre avec soi-même, un repliement sur le sujet, sur son intériorité. Il s'agit d'une piste de recherche apparemment marginale, collatérale, et cependant d'un angle de réflexion pertinent par rapport à ce texte, lu et interprété la plupart du temps sur la base de ses contenus politiques et actuels. À ce propos, l'ample apparat allégorique qui caractérise la suite des rencontres, ainsi que leur évolution et cristallisation jusqu'au troisième livre, peut nous fournir des indications utiles sur les paramètres de perception et l'outillage mental qui renvoient, *in limine*, à une connaissance et à une exploration de soi-même dans le sens le plus strict, à un projet de rénovation qui se fonde en premier lieu sur la découverte d'un « autre en soi »<sup>182</sup>. Encore une fois il est possible de repérer des lexèmes ou des syntagmes utiles à cet égard dans la préface : d'une part le *Songe* est défini en tant que voyage finalisé « à bien se connaître », et par conséquent « art de bien mourir », d'autre part les rencontres mêmes peuvent être interprétées comme autant de « cas » d'après le rapprochement latent entre la *Summa de casibus* et le *Songe*. Ce terme, caractérisé, comme nous l'avons déjà souligné, par une remarquable prégnance sémantique, est l'indice d'un étiquetage fonctionnel. Il peut désigner soit un événement particulier dans le cours de la vie d'un personnage connu, une situation mémorable, soit, plus précisément, un cas judiciaire soumis à une assemblée ou encore un cas pénitentiel à

---

*Medioevo*, edizione di Guglielmo Cavalli, Claudio Leonardi, Enrico Menestò, Roma, Salerno, 1992-1998, tomo 2, *Il medioevo volgare*, éd. par P. Boitani, M. Mancini, A. Varvaro, vol. II, *La circolazione del testo*, Roma, Salerno, 2002, pp. 307-339. Sur le rapport entre texte et image cf. Olivier Boulnois, *Au-delà des images. Une archéologie du visuel au Moyen Âge V<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éd. du Seuil, DL 2008 e *La littérature et les arts figurés de l'Antiquité à nos jours*. Actes du XIV<sup>e</sup> congrès de l'Association Guillaume Budé, Limoges, 25-28 août 1998, Paris, Belles Lettres, 2001.

<sup>182</sup> D'après une perspective augustinienne, il y a deux versants de la connaissance de soi-même : d'une part la prise de conscience de sa propre faiblesse en tant que créature, et de l'autre son importance en tant que création à l'image de Dieu. Par ailleurs, l'être se définit pour son être en relation, à travers la médiation de l'altérité : nous renvoyons à Fabienne Pomel, « *Je est un autre* : représentation et connaissance de soi dans le *Pèlerinage de la vie humaine* », dans *Littérature et connaissance de soi*, Actes du colloque du Ceroc, 2000, *La France latine*, 132, 2001, pp. 109-128. Dans une œuvre intitulée *Scito teipsum*, Abélard fait de la connaissance de soi-même l'équivalent de la morale chrétienne. Guillaume de Saint-Thierry adopte le précepte delphique dans le prologue de son traité sur la nature du corps et de l'âme (PL, 180, col. 695). Ailred de Rievaulx demande de manière rhétorique « Dans quelle mesure un homme se connaît-il s'il ne se connaît pas lui-même ? » (PL 195, col. 683) et Jean de Salisbury donne dans son *Policratus* une réponse qui aurait convenu « Nul n'est plus méprisables que celui qui méprise la connaissance de soi-même » ed. 1909, t. I, p. 19, voir Howard Bloch, *Etymologie et généalogie, une anthropologie littéraire du Moyen Âge français*, Paris, Seuil, 1991, p. 143.

soumettre à un examen de conscience, à une analyse de l'*intentio*, et éventuellement à une rémission<sup>183</sup>. Dans cette direction, les rencontres peuvent être lues en tant qu'étapes d'un parcours pénitentiel précis (dont il faudrait établir le *sensus*, la direction mentale), comme des instruments d'inquisition par rapport à une subjectivité qui apparaît marginale mais qui, cependant, commence à affleurer.

Ainsi, selon un regard d'ensemble, il est possible d'interpréter le chemin entier du pèlerin avec les dames comme un itinéraire fondé sur un schéma triparti pastoral, celui de la confession, fondé sur trois composantes principales. Elles sont définies par exemple dans la *Somme le Roi*, traité sur les vices et vertus du XIII<sup>e</sup> siècle, fortement répandu à cette époque : « repentance de cuer, requenoissance de boiche, obediencia en oeuvre, c'est amande et satisfaction<sup>184</sup> ».

À l'intérieur d'un cadre qui est délimité par l'apparition initiale de Providence Divine dans la chapelle, moment d'investissement et projection du propre désir du pèlerin, et par l'épiphanie finale, qui marque donc le début et la fin de la vision (avec le mélange de deux plans narratifs et ontologiques, comme dans les enluminures<sup>185</sup>), le voyage entrepris calque en premier lieu le moment crucial de la contrition<sup>186</sup> (repentance). Elle est définie dans les manuels de confession en tant qu'excursus intérieur des péchés, sans toutefois encore y introduire une composante rationnelle. Ainsi, les différentes cours visitées par les reines peuvent-elles représenter un cadre complet où est illustrée toute une série de fautes auxquelles adhèrent les différents peuples, dont certains démontrent une fervente repentance et d'autres préfèrent rester dans leur inconscience.

---

<sup>183</sup> Il est utilisé dans ce propos dans le *Pèlerinage de la vie humaine* également, avec le motif de l'épée à double tranchant, v. 1176, voir aussi « enteriné confession » v. 1234. Encore, Penitence se présente devant Moïse, v. 2045. L'épreuve du feu que les dames accomplissent à chaque rencontre renvoie au langage biblique : voir Carozzi, *Voyages de l'au-delà*, p. 244. Bède emploie les verbes *examinare* et *castigare*. Ils signifient juger mais aussi éprouver. Ce dernier sens est employé dans la Vulgate et dans les Psaumes, pour désigner l'épreuve du feu qui atteste l'innocence de la personne (Ps 16/3 ; 65/10), la parole de Dieu elle-même est comme un métal éprouvé par le feu : Ps 11/7, 17/31. Le cœur de l'homme peut aussi être examiné par le feu : Ps 16/3. L'âme est éprouvée comme le métal passé au feu, puis plongée dans l'eau froide. Réduite à l'état passif elle est châtiée également par le même traitement. (« *casus: iudicium animarum in foro poenitentiali* »), p. 303.

<sup>184</sup> *La Somme le roi* de Frère Laurent, éd. E. Brayer, Paris, SATF, 1997, chapitre 35, par. 148, p. 132. Pour la confession avec ses différentes étapes il faut aussi lire le chapitre 56, par. 215 et les suivants.

<sup>185</sup> Dans la dernière enluminure qui précède le troisième livre (annexes 3) l'auteur est représenté en tant qu'Ardant Désir, en bas à gauche, et comme clerc agenouillé devant la Providence Divine, à droite.

<sup>186</sup> *La Somme le roi, cit.*, p. 283.

Les rencontres de ce premier livre ne donnent lieu à aucune interaction verbale mais elles se limitent à des séquences narratives juxtaposées l'une à l'autre, sans un vrai passage d'un chronotope à l'autre. Exception faite pour ces rencontres, représentées même dans les enluminures, qui sont censées mettre en scène des sortes des fausses confessions, soit des vices (Avarice, Orgueil et Luxure à Avignon<sup>187</sup>, renvoi à la triade des péchés dans les *Confessions* de saint Augustin<sup>188</sup>), soit de la compagnie des princes de Rome, « masnie Hellequin », et qui constituent des noyaux verbaux bien structurés, où la ligne de frontière entre débat polémique et la devise de la confession est en effet très subtile. La confession privée, qui commence à se diffuser de plus en plus au XIII<sup>e</sup> s., après le concile de 1215, avec la bulle *Omnis utriusque* du pape Innocent III, implique toute une série d'inquiétudes sur la manière de concevoir la faute, le langage de l'aveu, ses propriétés désignatives. Elle devient l'instrument privilégié par lequel une vérité cachée, celle qui échappe au regard direct de la cour ou de la société, se manifeste d'une façon régulière et nécessaire<sup>189</sup>. Dans ce cas (de trois vices personnifiés à Avignon), elle se rapproche encore des démarches de la confession publique, sorte de procès judiciaire face à un auditoire où la *contritio* pouvait être mise à nue plus aisément à travers certains expédients (on utilise alors des sermons d'auto-présentations, parfois ironiques, l'ostentation de l'humilité, les auto-accusations, des stratégies de la *concessio*). La rencontre courtoise avec ces vices pendant laquelle les reines, avec le pèlerin, demeurent immobiles et silencieux, dans leur taciturnité qui caractérise un usage modéré et restreint de la parole<sup>190</sup> (ainsi qu'on le conseillait au prêtre dans les manuels de confessions, en renvoyant au silence du Christ, opposé à la loquacité peccamineuse d'Eve, comme on le rappelle souvent dans la *Légende dorée*<sup>191</sup>) représentent alors le premier pas vers un repli sur soi-même. Par le biais d'une brève incursion dans les textes de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, où les discussions entre

<sup>187</sup> Représentés en bas à gauche (annexes 3), qui correspondent aux chapitres 44-56 du premier livre.

<sup>188</sup> Saint Augustin, *Les confessions*, (Lucien Jerphanon éd.), Paris, Gallimard, 1998. Pour ce qui concerne l'orgueil et l'*amor sui*: livre III.8.16, la racine des péchés: livre III. 8. 16; livre X. 30. 41, la question de la *continentia*: livre X. 30. 41-42 et suivants, pour la *superbia*: livre II. 4. 13; livre X. 36. 59-39.64, X. 40. 59, X. 42. 67.

<sup>189</sup> Voir H. Bloch, *cit*, p. 345.

<sup>190</sup> Les dames n'interviennent que seulement à la fin de longues confessions, avec des sermons adressés à tout le public présent.

<sup>191</sup> Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, éd. A. e L. Vitale Brovarone, Torino, Einaudi, 1995, p. 57 e p. 281. Sur le silence du confesseur afin de ne pas inhiber le pénitent voir N. Bériou, « La confession dans les écrits théologiques et pastoraux du XIII<sup>e</sup> siècle: médication de l'âme ou démarche judiciaire », dans *L'aveu. Antiquité et Moyen Age*, cit., pp. 261-282.

les personnages allégoriques sont si fréquentes et forment presque une toile de fond, il ressort souvent un sujet pluriel, dans lequel le je est toujours conçu en tant qu'un ensemble de composantes (corps et âme, les facultés de l'âme, vices et vertus<sup>192</sup>, qui participent à des champs de tensions entre les forces divergentes dans le sujet). À ce propos, lorsqu'Orgueil révèle en détail son essence devant Reine Vérité elle l'expose en tant qu'absence d'être, de manque, le « rien » en tant que négation de ce qui est :

« et quant a la premiere demande, c'est assavoir qui nous sommes, parlant moralement, selon la doctrine des docteurs de l'eglise de vostre Pre, il se puet dire que nous sommes nyent, dont Jean l'evangeliste parle en son evngile In principio erat verbum, disant de Jesuscrist vostre Père, sans lui est fait nyent, c'est assavoir pechie et vice. Et vous savez, dame royne, que vice ou pechie n'est autre chose que privacion de bien et de vertuz. Privacion donques de vertu, quant a la diffinicion de privacion selonc la theologie, logique et philozophie, puet estre dit et appelle nient. A respondre doncqes a la demande, je respons que nous sommes nyent, voire quant a nostre description comme dit est. Mais quant aux œuvres qui deppendent de cestui nyent, sans vostre Père nous regnons et gouvernons tout le monde pour les pecheiz de lui. Et c'est par la permission divine pour ce que franc arbitre de l'ome, qui sent encores du mors de la pome, s'encline plus a vice que a vertuz » (chap. 48, I<sup>e</sup> livre)

Or, selon une conception abélardienne (plusieurs fois rappelée dans le *Songe*)<sup>193</sup> si le mal, par défaut, n'est rien d'autre que l'absence de bien, et qu'il n'existe donc pas par soi-même, ces rencontres ne peuvent être en réalité que la projection d'une partie de soi<sup>194</sup>.

La seconde étape du parcours pénitentiel est la *confessio*, dont l'examen de conscience constitue le socle réflexif principal. La structure du deuxième livre semble adhérer à celui-ci, centré sur un grand consistoire à Paris, où les chambrières de Reine Vérité s'engagent dans un châtement, chacune d'une catégorie sociale déterminée<sup>195</sup>. Seulement certaines ont le droit de réagir à tout un appareil d'accusations construit de manière hiérarchique, en suivant les différents degrés de la faute.

<sup>192</sup> «En particulier la lutte intérieure entre vices et vertus: entre ce qui aide le moi à se dépasser lui-même et ce qui au contraire l'enfoncé dans son aveuglement», F. Pomel, *Je est un autre*, cit., p. 112.

<sup>193</sup> Sur l'intentionnalité du péché et son exposition pendant la confession il est utile de consulter J. Root, « *Spece to spake* », *the confessional subject in medieval literature*, New York, Peter Lang, 1997 en particulier le chapitre « Abelard and the morality of intention », pp. 77-89.

<sup>194</sup> Boèce, *Consolation* cit., livre III, chap. 12, p. 209; et encore Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Roman de la Rose*, Raison expose la conception augustinienne, v. 6300 et suiv, p. 391.

<sup>195</sup> Seulement certains moments de ce consistoire sont représentés dans les enluminures (annexes 3): la rencontre initiale des reines avec le souverain et son entourage, la digression de la dispute entre Superstitieuse et Bonne Foi, devant Reine Vérité, et enfin la parenthèse allégorique du chariot combinée avec celle de la nef.

L'examen de conscience a pour but de canaliser l'*intentio* de la contrition déjà expérimentée, ou probablement ressentie (et à ce propos l'auteur joue sur la volonté d'avouer plus ou moins déchiffrable des locuteurs, même sur le plan rhétorique) dans un schéma de pensée cohérent fondé sur une typologie précise d'argumentations<sup>196</sup>. Par ailleurs, ces prises de paroles censées accuser ou rendre compte du statut moral des pécheurs suivent de près l'appareillage de la langue recommandé pour le sacrement de la confession dans de nombreux manuels ainsi que dans la *Somme le roi*<sup>197</sup>, déjà citée. En effet elle doit être, entre autre, « claire, simple, hastive, entière, sans palliacion ». À de nombreuses reprises le narrateur ou les locuteurs mêmes (que ce soit pour les fausses confessions du livre premier ou les châtiments du deuxième) soulignent la fiabilité de leur propos oratoires, leur valeur probatoire devant un juge (Reine Vérité) à travers ces désignations qui attestent le besoin de garantir sa parole, en ayant une profonde conscience de son efficacité<sup>198</sup>.

À la fin de cette série de consistoires, à travers un procès de réfraction, le narrateur met en scène habilement la rencontre des accusés avec leurs fautes les plus celées dépourvues de l'*involucrum* allégorique qui les protégeait auparavant. Vraie Existence fait en sorte que chacun puisse se refléter dans les petits miroirs attachés à son vêtement et puisse y voir ses propres péchés selon l'obscurcissement de la surface ou la réflexion de la lumière :

La royne lors a sa chambriere commanda qu'elle deust tourner a l'autre les ledit miroir. Et lors tout ainsi comme en l'escripture que Hiesucrist escript en terre de son doy quant la femme fu prins en adultere, qui estoit devant lui toute honteuse de son pechie, les Juifs, accuseurs de la femme, virent et cognurent clerement en l'escripture, que Hiesucrist escipsoit de son doy, tous leurs pechies secrez et particulieres, dont ilz se partirent tous honteulx, l'un apres l'autre, commaincant aux plus vieux ; tout ainsi en l'autre face du miroer que tenoit Existence la chambriere tous les clers de la premiere gerarchie, commaincant aux plus vieulx, cognurent et virent clerement tous leurs pechiez secrez, et nouveaux et vieulz, sans ce que l'un veist les pechiez secrez de l'autre (chap. 172, II<sup>e</sup> livre).

<sup>196</sup> *Auctoritates*, textes patristiques et théologiques, *rationes*, démonstrations rationnelles construites par le locuteur même, et le *ius*, décision de la loi canonique ou du droit civil.

<sup>197</sup> *Somme le Roi*, *op. cit.*, par. 268 et suivants, p. 287

<sup>198</sup> Les personnages, tout au long du *Songe*, se servent souvent de certaines annotations stylistiques pour souligner la fiabilité de leur propos oratoire, pour en citer quelques unes : « parler en substance, en groz et a menu », « lectres patentes » « parler et traiter hardiemment et pleinement », « dire en brief et sans allegacion », « parler sobrement ».

Cette mise en abyme de la confession privée, puisque chacun peut y voir ses fautes tandis que celles des autres demeurent secrètes, représente une révélation par rapport à une intériorité timide qui commence à être amorcée<sup>199</sup>. Le reflet dans le miroir, souvent déclencheur d'une vision gnoséologique, conduit dans ce cas au dévoilement d'une partie de soi, étant donné qu'il synthétise et qu'il concentre les discours jusqu'à rapportés. D'autre part, le *speculum* soit de même synonyme d'illusion, d'une perception déformante<sup>200</sup> : de cette manière, les confessions suspectes des vices vont s'insinuer dans le vêtement de Vraie Existence. L'effort de les démasquer par l'*expositio* de cette dernière et la réflexion de chacun semble en réalité destiné à l'échec, puisque personne ensuite n'ose proférer aucune parole. La contrition préalablement générée ne donne lieu, en apparence, à aucun signe de rémission. En revanche, la réticence diffuse des condamnés, leur devenir soudain muet, sur lequel se clôt le deuxième livre, est susceptible de cacher un surplus de déclarations qui en vérité n'ont pas été manifestées et exposées verbalement. Les rencontres des dames semblent alors osciller entre une arrogance verbale qui caractérise les vices et l'éloquence suggestive des réticences, qui n'échappent pas à une ambiguïté interprétative pénétrant le discours allégorique.

Le troisième moment du schéma pénitentiel est celui de la satisfaction, de la *redentio* des péchés qui coïncide avec la dernière phase de la confession. Le troisième livre du *Songe*, construit comme une sorte de miroir de prince sur la forme d'un échiquier moral, peut être interprété selon cette clé de lecture. En particulier la rencontre hiératique entre la compagnie des dames et le souverain, transfiguré ici en Moïse, avec le don fait à ce dernier des tablettes Entendement et Mémoire, sur lesquelles sont écrits les remèdes qu'il recevra grâce à l'échiquier, représente un pas supplémentaire vers ce repli sur soi auquel nous avons fait allusion.

---

<sup>199</sup> Le double miroir sert à refléter les péchés généraux et les péchés de chacun, ainsi que les deux douleurs ressenties par le pèlerin dans l'épilogue, *Songe*, chap. 172, II<sup>e</sup> livre. Le miroir était présent même dans le *Livre de la chevalerie*, car le deuxième chapitre portait comme titre « *De quodam figurali speculo novo et inaudito, in quo christiani maculam sue ingratitude recognoscent* » dans A. Molinier, *Description de deux manuscrits*, cit., p. 351.

<sup>200</sup> Voir à ce propos A.M. Legaré et F. Pomel : « Les miroirs du *Pèlerinage de la vie humaine* : le texte et l'image », *Miroirs et jeux de miroirs dans la littérature médiévale*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003, pp. 124-140.



Cette double table du cœur<sup>201</sup> renvoie de manière subliminale aux trois parties du cerveau auxquelles fait référence Brunet dans son *Tesoretto*<sup>202</sup> et dans lesquelles il inscrit les notions apprises pendant le voyage. Devant réceptacle de l'intellect devant (entendement), au milieu, raison et discrétion, enfin derrière, la précieuse mémoire (ainsi que dans les *Gloses des Echecs amoureux* d'Evrard de Conty elle est située « en la derraine cellule de la cervele » et définie comme « droite tresoriere de l'estimative vertu<sup>203</sup> »). Graver dans la table de mémoire les enseignements recueillis<sup>204</sup> signifie relire rétrospectivement tout le parcours accompli et représente en même temps une mise en abyme savante de la composition de l'œuvre même. Dans cette dernière étape, l'apothéose du roi, derrière lequel se glisse l'auteur même, dont les déictiques narratifs qui le désignaient ont complètement disparus<sup>205</sup>, résume et scelle toute la syntaxe des rencontres mises en scène. La mnémotechnique déployée dans l'échiquier reproduit fidèlement la mnémotechnique de la succession des rencontres. La mémoire de ces dernières se traduit et débouche dans la rencontre avec la mémoire même, lors de la montée à la montagne du Sinaï, et au don de ces tables à Moïse, *figura regis et auctoris*. De plus, le souverain, en tant que tête du corps social et miroir par excellence sur lequel il faut prendre exemple, représente, dans cette initiation, chacun des membres des

<sup>201</sup> Il s'agit des tables de saint Paul, dont on a une référence même dans le *Liber paenitentialis* d'Alain de Lille lorsqu'on parle de « *liber conscientiae, scriptus in corde* », voir M.D.Chenu, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Montréal, Institut d'études médiévales, Paris, Vrin, 1969, p. 173.

<sup>202</sup> Brunet Latin, *Tesoretto* dans *Poeti del Duecento*, (Gianfranco Contini éd.), Milano-Napoli, Ricciardi, 1960, II, pp. 169-277. v. 750

<sup>203</sup> Cité par Françoise Guichard-Tesson, « Le pion savoir et les miroirs déformants dans l'allégorie d'amour » dans Bruno Roy et Paul Zumthor (dir.), *Jeux de mémoire, aspects de la mnémotechnie médiévale*, cit., pp. 99- 108, p. 105.

<sup>204</sup> Dans la *Glose des Echecs amoureux* d'Evrard de Conty la mémoire est présentée dans deux contextes différents: d'une part elle est une faculté de l'âme sensible, conformément aux œuvres d'Aristote et ses commentateurs, d'autre part elle est considérée comme une partie de prudence et elle est ainsi liée aux vertus morales, cfr. *Ibidem*, p. 101. Sur les stratégies mnémotechniques du voyage allégorique voir F. Pomel, *Mémoire, mnémotechnie et récit de voyage allégorique. L'exemple du Pèlerinage de vie humaine de Guillaume de Digulleville*, dans *Medieval Memory, Image and text*, éd. par Franck Willaert, Herman Braet, Thom Mertens, Theo Wenckelee, Fédération Internationale des Instituts d'Etudes Médiévales, Textes et études du Moyen Âge, 27, Brepols, 2004, p. 77-98 ; dans les prédications les deux éléments qui donnent le sens et qui soutiennent la vie de l'homme sont l'intellect et la mémoire. En particulier l'intellect vient du Fils, la mémoire de l'Esprit Saint, lien entre connaissances intellectuelles et réminiscence confuse de Dieu, cf. M. Zink, « Révélation de la mémoire et masques du sens dans la poétique médiévale », dans *Masques et déguisements dans la littérature médiévale. Études recueillies et publiées par Marie-Louise Ollier*, Presses de l'Université de Montréal – Paris, Vrin, 1988, p. 251-260 (et n° 11, p.309-318).

<sup>205</sup> De fait, dans les enluminures l'auteur n'est plus représenté, lors du troisième livre (3), à l'exception de l'apparition finale de Providence, moment du réveil.

différentes catégories sociales. Il devient une sorte de modèle pénitentiel, dans l'humilité et l'obéissance manifestées au tout début, où tout fidèle qu'il aime, et qui est aimé à son tour par lui, peut s'identifier. Ainsi, les pécheurs dépouillés d'eux mêmes devant le miroir de Vraie Existence sont subsumés dans la transfiguration divine de la personne royale, tandis que la divination n'est pas tant synonyme d'une suppression de l'individualité que d'unification intérieure, d'assomption de celle-ci dans la filiation divine<sup>206</sup>.

L'intention sotériologique du voyage, même dans ses aspects les plus contingents, s'inscrit dans un procès didactique de mémorisation qui prévoit tout d'abord la rencontre avec les vices – représentés de manière hiérarchique et dans des endroits ouverts – puis avec les classes sociales (dans le parlement), ensuite avec le roi (double du pèlerin, mais aussi de chaque lecteur, dans une sorte d'au-delà) pour certains vers, avec soi-même (en tant qu'il est mis face à sa mémoire comme *tabula rasa*). En particulier, parmi les composantes métonymiques qui caractérisent les personnifications rencontrées, en fonction de leur effet mnémonique marqué, il serait intéressant de s'attarder encore une fois sur les vêtements de ceux qui parlent ou sur lesquels on tombe pendant le chemin<sup>207</sup>. Ceux-ci qui connotent les dames personnifiées désignent, d'une part, les facultés linguistiques dont elles sont détentrices et, d'autre part, en tant que fonction surimposée, l'écriture allégorique même, interprétée comme une sorte de « drap, manteau » visant à recouvrir la lettre nue. Ainsi Reine Vérité dispose d'un vêtement *incousutile* (tel que la tunique de Christ), celui de Supersticieuse est semé des lettres grecques, Bonne Foi en vert (couleur de la rénovation mais aussi de l'inconstance), et encore Lamentacion se caractérise par sa robe déchirée et en loques, synonyme de l'effort de s'approcher d'une dénonciation directe dépourvue des voiles herméneutiques. En d'autres termes, l'image vestimentaire, soignée dans les enluminures et premier élément à être décrit lors de chaque rencontre, témoigne de l'inquiétude constante sur l'adéquation entre

---

<sup>206</sup> Cfr. F. Pomel, *Je est un autre*, loc. cit., p. 104. Nous rappelons également que la confession est d'abord remémoration : dans la pensée franciscaine, la vertu essentielle est le souvenir de l'âme aimante, la *recordatio*, importance de la mémoire de Dieu, importance du « souvenir recueilli », François est *memor Dei*, le Christ est celui dont on se souvient, voir J. Le Goff, *Franciscanisme et modèles culturels*, p. 94. Dans le *Paradis* de Dante, Dieu est aussi le miroir dans lequel se reflètent les pensées de chacun « Tu credi 'l vero ; ché i minori e' grandi | di questa vita miran ne lo specchio | in che, prima che pensi, il pensiero pandi » chant XV, vv. 61-63.

<sup>207</sup> Nous renvoyons au chapitre sur les vêtements.

contenus (*res*) et signifiants (*verba*), problématique fondamentale pour chaque rite sacramental, et en particulier pour la confession. Dans cette direction, la robe de Vraie Existence, transparente, aux miroirs réfléchissants, représente d'une certaine manière le rêve nostalgique d'une transparence du signe et d'une logique signifiante originaire, avec ses points d'ancrage traditionnellement référentiels.

La sémantique des rencontres mises en scène tout au long du *Songe* se révèle duplice et ambivalente : mis à part les contenus politiques et historiographiques qui y sont véhiculés, ils constituent des instruments d'inquisition efficaces adressés à un univers gnoséologique exploré de manière encore timide dans les voyages allégoriques (celui qui remonte à l'oracle delphique du « connais-toi toi-même »). D'autre part, ils participent, avec leur complexe appareil allégorique, à une esthétique du désir et du plaisir herméneutiques qui répondent, à leur tour, à un projet de compensation face aux nombreuses scissions qui caractérisent le réel. La suite des personnages rencontrés alors, et leurs gestes relatifs, témoignent dans leur déroulement du procès de composition de l'œuvre même et de la volonté éthique de la recherche de vérité qui y est sous-jacente.

La connaissance de soi, parmi les effets de la codification d'une pénitence régulière et approfondie, s'apparente encore, à la fin du XIV<sup>ème</sup> siècle, à la connaissance de Dieu, de notre nature qui participe à son essence, à la remémoration de notre origine. Elle est donc fonctionnelle à l'obtention de la vérité, entendue comme un rapprochement progressif de la norme théologique, mais aussi en tant que vérité du langage. Ainsi que dans le cadre polémique, la parole pénitentielle, du pécheur mais aussi du confesseur, s'interroge sur la correspondance entre dimension orale (mais aussi écrite) et contenus de l'intériorité, et sur les modalités stylistiques à adopter pour que cette correspondance soit effective.



## CONCLUSION

Le *Songe du Vieil Pelerin* dévoile, dans le récit de cette vision, la complexité d'une recherche et l'obsession de l'auteur pour la valeur de vérité. Son rêve, qui se conclut dans la douleur « generale » pour les failles de la chrétienté et « particuliere » pour sa propre condition et la sorte des ses projets, destinés à l'échec, contient la mise en scène de la réflexion sur cette vérité. Elle est enfin la coïncidence entre la parole proférée en public dans un cadre polémique, parole de dénonciation, vouée à la pratique de justice, de combat véritablement ressenti, et parole de la confession. Cette dernière constitue, en revanche, la parole intime, prononcée en secret au confesseur, à savoir toute personne fiable, et correspondant aux sentiments les plus profonds de l'âme. Elle est une parole réfléchie, et non immédiate, qui témoigne, dans son essence, de la douleur de la repentance et de l'amour à Dieu, à l'interlocuteur, à celui qui partage le même sentiment.

Philippe de Mézières est un auteur particulièrement attentif, en premier lieu, à la parole dans le domaine oral. Que ce soit la prière prononcée accompagnée par le geste, ou les conversations établies avec d'autres intellectuels dans les différents cours, comme il l'affirme dans l'*Epistre lamentable*<sup>1</sup>, ou le débat scolastique auquel il peut prendre part, la parole proférée est le besant qui circule ; lui qui est échangé et diffusé devrait, d'après son gré, être examiné et doué d'une valeur stable. La parole prononcée dans le *Songe* par les personnages ne s'évanouit pas : caractérisée par une rhétorique toujours surveillée, elle se fixe dans la parole écrite, comme un enseignement, sur les tables du cœur offertes au roi par Reine Vérité. Elle est le rêve d'une parole constamment démasquée et dénuée de ses oripeaux stylistiques, puisque utilisée devant cette Reine, la « verite dans la bouche du marchand », elle est presque un oxymore qui contient l'espoir le plus profond de notre auteur.

La parole fiable est alors incarnée dans le Blanc Faucon : le roi en tant que modèle moral et spirituel de vérité. L'attitude du souverain consiste dans la lecture, en l'assimilation progressive dans la pensée d'un réservoir des connaissances qui influencent toute parole, et dans le discours oral qui doit coïncider au serment écrit, à

---

<sup>1</sup> « j'ay esté nourriz par mes pechiez en la court de pluseurs papes et roys et conversé jour et nuit avec les meilleurs phisiciens raisonnablement de la crestianté: si me devoit souvenir par longue experience d'aucunes petites medicines pour conforter messeigneurs en leurs merencolies et en leurs adversitez », Ph. De Mézières, *Epistre lamentable et consolatoire*, cit., p. 103.

## CONCLUSION

la signature appuyée pour marquer l'authenticité du document. Cependant, derrière la lecture, l'éducation et la pratique langagière de véridiction du souverain, se cache la vérité de l'écriture par rapport au statut de l'auteur Philippe de Mézières<sup>2</sup>.

C'est ce statut, que nous soulignons au fil de notre étude, statut qui pourrait faire l'objet d'un approfondissement intéressant et qui fait la particularité de sa réflexion sur la problématique de la vérité. Philippe aime construire son portrait clérical, mais en même temps il essaie de réfuter les traits caractéristiques de l'ambiguïté rattachée souvent à la condition du clerc. Lui-même, dans le *Songe*, souligne parfois toute technique de ruse, la tendance au mensonge typiquement clérical. Dans le *Livre de melencolie*<sup>3</sup>, le clerc est représenté dans ces termes.

C'est pourquoi il insiste sur la rudesse qui le connote<sup>4</sup> : chevalier autrefois et clerc dans le *Songe*, cet auteur picard s'inquiète de faire allusion à l'aspect mercenaire de son travail, qui pose le problème de sa bonne foi, de sa sincérité. Il se complaît à mettre en évidence son être « indigne, abortif, pauvre », dans ses ressources intellectuelles, son insuffisance sur le plan des sentiments, par rapports aux contenus véhiculés. En faisant cela, il amène le lecteur à s'interroger sur son rôle de déchiffreur et surtout sur le travail de mise en forme et de construction de la fiction de la part de l'auteur qu'il essaie de légitimer.

En effet, Philippe de Mézières souligne à plusieurs reprises sa fonction d'accueil, de réception en tant qu'auteur : que ce soit l'inspiration du Seigneur, dont il devient *digita Dei*, ou la vierge Maria décrite comme « vaisseaux noble »<sup>5</sup>, ou la

---

<sup>2</sup> Sur l'écriture que l'on peut voir, entendre comme un sermon et qui touche le cœur voir Ph. De Mézières, *Songe*, cit., chap. 287, III<sup>e</sup> livre.

<sup>3</sup> Voir à ce propos le portrait du clerc menteur tracé dans le *Livre de melencolie* de Jean Dupin: « l y a clerc de mal espris, | l'un raise, li autre rescript, | li autre frote de la ponce. | Qui faulsetey fait par escript, | senz nulz terme et senz respit, | l'on le doit ardoir et confondre » (vv. 769-774) ; « clers ont la langue enveminee, | de faulse parole fardee | ; Avarice lour est a destre. | Robes ont d'envie erminee, | housses d'ypocrisie fourree, | chappealx de paresce en la teste. | Lour maisons sont d'yre parees, | d'orgueil et de gueule fondees, | de luxure font lour digeste » (vv. 1762-1770), cf. *Les melancolies de Jean Dupin*. Édition critique par Lauri Lindgren, Turku, Turun Yliopisto (Turun Yliopiston Julkaisuja / Annales Universitatis Turkuensis, B 95), 1965.

<sup>4</sup> « rude palestrier escripvain » dans le *Le livre de mariage*, cit., p. 217, où il souligne l'exercice physique de l'écriture, presque mécanique. Encore, parmi les titres qu'il s'attribue : « *conciliarius, familiaris, domesticus et commensalis, servulus domesticus licet inutilis* », N. Jorga, *Philippe de Mézières et la croisade*, cit., p. 421 (recueil de prières, Bibl. Mazarine, ms. 516) et G. Gazier, « Un manuscrit inédit de Philippe de Mézières retrouvé à Besançon », *Bibliothèque de l'École des chartes*, t. 80, 1919, pp. 101-108.

<sup>5</sup> Cf. Ph. De Mézières, *Livre de mariage*, cit., p. 128. Marie est aussi la dame qui entendait parfaitement l'écriture des prophètes, *Ibid.*, p. 130

## CONCLUSION

doctrine empruntée à d'autres *auctores*, cet écrivain aime s'imaginer « messager divin ». Il suggère parfois une certaine ressemblance morale et spirituelle entre position de diffuseur d'une annonce reçue, et la position des apôtres (saint Paul), des prophètes (Daniel), des Évangélistes (saint Jean) ou des patriarches (Moïse).

Cependant, si sur le plan spirituel il prétend être un instrument au service de Dieu ou de son souverain consacré, Philippe ne renonce pas à suggérer une réflexion sur l'activité de l'écrivain et sur la mesure dans laquelle elle peut être exercée avec honnêteté et véritable sentiment. En premier lieu, cette réflexion souterraine peut être retracée dans les réseaux métaphoriques utilisés au long du *Songe*. L'auteur peut alors devenir un alchimiste ou un médecin, un confesseur, un jardinier<sup>6</sup> ou encore un forgeron. Cependant, pour la comparaison avec la figure du médecin, ou du confesseur, l'écrivain se met encore en position d'accueil : il reçoit le malade, ou le pécheur, auquel il administre une médecine reçue auparavant, qu'il a bien étudiée. Puisque leur œuvre est surtout verbale, leur parole est par excellence la parole « de cœur », qui n'a pas besoin de glose, ou qui entraîne tout de même une explication claire, et sans détour. Le roi aussi peut à l'occasion assumer le rôle du médecin ou du confesseur, par rapport à ses subordonnés. Différemment, dans le réseau métaphorique de l'artisan, du forgeron<sup>7</sup> et de l'alchimie, du geste créatif conjugué au savoir secret, ou possédé par un groupe restreint, nous pouvons déjà saisir la marge entre la production d'un objet utile pour tous, au service des autres, et l'exhaustion d'un désir plus profond de connaissance et d'exploration.

Par conséquent, l'humilité souvent soulignée de l'écrivain s'estompe dans le travail de création : la pierre philosophale, la pharmacopée, le besant d'or fin représentent son œuvre précieuse, trésor auquel il a pu donner une forme et qui témoigne d'un certain style personnalisé. Dans ce sens, l'utilisation de ces images métaphorisées, leur amplification prolongée, disent la problématisation de la condition de l'écrivain, insérée dans une dialectique entre le devoir de promouvoir certains contenus et l'adhérence entre ce qu'il écrit et sa pensée la plus profonde<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Pour la figure du jardinier et son activité de glanage cf. Ph. De Mézières, *Le livre de mariage*, cit., p. 45.

<sup>7</sup> En particulier, dans un passage de l'*Epistre lamentable*, l'action de forger est appliqué au mercure, dans une densité métaphorique : « car au forgier mercure qui n'est point fermes ne arrestans fu moien au dorer, tout est tourné en fumee », Ph. De Mézières, *Epistre lamentable*, cit., p. 177.

<sup>8</sup> Cf. Ph. De Mézières, *Le livre de mariage*, cit., p. 383.

## CONCLUSION

Lorsque Philippe souligne parfois sa distance par rapport aux arguments proposés (de là aussi la distance de position avec Ardent Désir) il vise à mettre en garde contre toute accusation d'hypocrisie : à la fin de sa vie, à ce propos, nous connaissons les condamnations reçues pour l'apparence de ses croyances<sup>9</sup>. Il se pose entre une rudesse qui peut être un indice d'authenticité, le fait des recueillir des bribes à partir des autres auteurs, et une certaine subtilité. Cette dernière n'est jamais nommée en ce qui le concerne, mais elle est exercée dans la mise en scène d'une quête, qui prévoit enfin la création et donc un ajout de sens: d'un projet moral, d'un nouveau souverain, d'une nouvelle œuvre et du modèle langagier qu'elle propose.

Plus précisément, c'est sur ce dernier que nous voudrions réfléchir : Philippe, dans la suite de rencontres et de leurs parenthèses didactiques, illustre indirectement un modèle rhétorique qui fonctionne dans les prises de parole des personnages autant que dans les discours du narrateur. Il s'agit d'un modèle valable pour la langue française afin qu'elle puisse développer les mêmes prérogatives de l'idiome latin. Langue des sentiments, de l'enfance, des conversations intimes ainsi que du divertissement littéraire<sup>10</sup>, le français, d'après notre auteur, nécessite d'une règle rhétorique qui puisse mesurer ou faire ressortir rapidement la fiabilité du message et de celui qui l'annonce. Dans ce sens, la surveillance du langage et ses traits caractéristiques ne sont pas indices d'une rhétorique de la ruse mais, en revanche, d'une correspondance adéquate aux profondeurs de la pensée, de l'analyse correcte de certains problématiques et de la douleur, ou de l'amour, qui en dérive. L'attention constante au style n'appartient pas au goût esthétique qui sera typique de l'Humanisme : il s'agit plutôt de l'inquiétude de définir un modèle rhétorique reconnaissable qui, accompagné par le geste, fait confiance. Cela peut être constitué par le discours prononcé de certains personnages, marqué à jamais dans le cœur du souverain par Vérité, ou dans le livre de mémoire de Philippe, mais aussi par l'écriture du *Songe* même, qui partage leurs mêmes traits stylistiques.

---

<sup>9</sup> Après le meurtre de Louis, duc d'Orléans, dont il était ami, Philippe fut condamné pour son hypocrisie, par sa liaison avec les Visconti de Milan, pour son habitude de feindre, cf. les différents témoignages reportés dans les chroniques dans l'introduction à Ph. De Mézières, *Une épître lamentable et consolatoire*, p. 44.

<sup>10</sup> Il est aussi la langue de la prière pour les dames, voir *Le livre de mariage*, cit., p. 213, tandis que les commandements sont prononcés toujours en latin, *Songe*, cit, chap. 197, III<sup>e</sup> livre. « Mettre en latin » équivaut à « en bonne forme authentique », *Songe*, cit., chap. 246, III<sup>e</sup> livre, ou encore la latin est dit « stile de ta court », *Songe*, cit., chap. 282, III<sup>e</sup> livre.



## CONCLUSION

Si, enfin, la vérité est l'union possible des contraires, dans l'image du souverain innocent qui se charge des péchés d'autrui, sur le plan de l'écriture elle s'appuie, au-delà de toute inspiration divine, sur le modèle langagier qui combat le mensonge. Dans le cadre polémique, ce dernier est incarné par Bonne Foi et sa technique argumentative. Dans le cadre pénitentiel, en revanche, elle est incarnée par la voix isolée, pleine de douleur et de repentance, de la vieille de Chypre, mais aussi, en deuxième lieu, par la prise de parole finale du Vieil Pelerin, dans l'épilogue, où il expose sa douleur « generale » et « particuliere ». Dans les deux étapes, la règle rhétorique suivie est, dans un certain sens la même : la prolixité fondée sur la « replicacion »<sup>11</sup>, dont l'impression d'une certaine rudesse, l'« hardir » du propos de rendre tout « clere evidence » avec « argumens reluisans », sans aucune « palliacion », mais en même temps avec la « discretion » des cas.

Par conséquent, il s'agit d'une rhétorique capable de compenser les manques sur le plan grammatical et lexical du français, par rapport au latin : une rhétorique qui véhicule la substance « aux lisans », qui peut « percer le cuer »<sup>12</sup>, qui dans la nouveauté de ses ressources expressives essaie de rendre compte d'une complexification de la pensée et d'une conscience à peine aboutie mais destinée à se développer de plus en plus.

Ce fil rouge de notre étude sur la réflexion concernant la « *bene dicendi scientia* » attend d'être développé non seulement plus proprement au sein du *Songe* mais surtout dans toutes les autres œuvres de cet auteur picard. Il s'agit d'une piste de recherche qui demande une attention particulière au travail de compilation, d'utilisation des sources, surtout de seconde main, par rapport également à la tradition manuscrite des œuvres de Mézières. Enfin, dans le cadre des voyages de cet auteur et des voyages des textes, ce « *miser homunculus lacrimosus* » conçoit une règle rhétorique qui puisse donner libre cours à son mysticisme, où les réminiscences des livres saints ne se réduisent pas aux simples références érudites mais deviennent, entre autres, les indices précieux et universaux des effusions de cœur.

---

<sup>11</sup> La prolixité est souvent rattachée à « grossement », cf. Ph. De Mézières, *Epistre lamentable*, cit., p. 218 et p. 223, pour la prolixité des prophètes.

<sup>12</sup> Ph. De Mézières, *Songe*, cit., chap. 229, III<sup>e</sup> livre.

## CONCLUSION

## ANNEXES

## 1.

## Paris, Bibliothèque de l'Arsenal 2682-2683.

Écriture fin XIV<sup>ème</sup> siècle, sur deux colonnes, initiales rouges et bleues, titres et titres courants rouges, parchemin, 162 feuillets, 301 sur 218 millim. Pour les enluminures : dans l'initiale du folio 1r le faucon blanc au bec et aux pieds d'or. Dans le folio 34v grande peinture à pleine page : le cerf blanc ailé de Charles VI, la couronne royale au cou, volant dans un ciel rouge, encadrement de demi-fleurs de lys. Parmi ses anciens possesseurs : Antoine-René de Voyer de Paulmy d'Argenson, antérieurement de la bibliothèque du prince d'Isenghein (de là la reliure en veau marbré, aux armes du prince d'Isenghein), la bibliothèque de Gaignat. À la fin du volume on lit : « iste liber est scriptus, qui scripsit sit benedicuts. Finito libro sit laux (sic) et gloria Christo. Amen ». Au dessus la signature « Pellegaut ». Corrections et additions autographes (cf. Williamson, Joan B. "Paris B.N. MS. fr. 1175: A collaboration between Author and Artist." *Text and Image*, ACTA 10 1986 (for 1983). Ed. David W. Burchmore, Binghamton. Center for Medieval and Early Renaissance Studies, State University of New York at Binghamton, 1986. 77-92).

## Paris BnF fr. 22542.

Milieu du XV<sup>ème</sup> siècle, 373 feuillets à deux colonnes, parchemin, 370 sur 250 mm. Miniatures en tête de chaque livre. Il contient avant le prologue une sorte de préface ayant pour auteur le copiste, qui permet de comprendre que le manuscrit en question est une copie de l'exemplaire du *Songe* possédé par Arthur de Richemont.

## Paris, BnF fr. 9200-9201.

XV<sup>ème</sup> siècle. Parchemin 346 et 294 feuillets sur une colonne, 370 sur 265 mm. Exemplaire orné des miniatures, enluminé aux armes de Philippe le Bon, duc de Bourgogne et portant à la fin de chaque volume la mention « Escript par moy Guoit Dougerans, en la ville de Bruxelles l'an 1465 ». Les enluminures sont attribuées à un assistant de Loyset Liédet.

## Paris, BnF Nouv. Acq. fr. 25164 (anc. Boisrouvray).

XV<sup>ème</sup> siècle (environ 1490). Parchemin, 331 feuillets, sur deux colonnes, 440 per 320 mm. F.1-3. Henri Romain. Compilation d'histoire romane. Une note biographique sur l'auteur suit immédiatement l'explicit : « Cy fine le livre appellé le Songe du Vieil Pelerin adreçant au blanc faulcon aient bec et piez dorez lequel livre a composé environ l'an IIIc IIIIxx et XVII ung tres saige et catholique chevalier, Chansselier nommé sire Phelippe de Meisieres, lequel premierement servit Gregoire XI... ». Deux enluminures à pleine page (ff.1, 103), lettres ornées, rubriques, pieds-de-mouche. Au verso du feuillet C, ex-libris de Claude d'Urfé : « Livre du Songe du Vieil Pèlerin adressé au blanc faulcon pelerin au bec et piedz dorez. Monseigneur d'Urfé ». Au f.331 v., marque de possesseur du milieu du

XVI s. : « Cest present livre appartient a moy, Robert Le Loup, seigneur de Monetou, en aulte justice, moyenne et basse ».

**Chantilly, Musée Condé 292.**

XV<sup>ème</sup> siècle, vélin, 337 feuillets à deux colonnes, 435 × 313 mm. Au folio 337, on lit : « En ce livre du Viel Pelerin au blanc faucon, au bec et au piez dorez, a III<sup>c</sup>XXXVI feuilletz, histoires II<sup>c</sup>III<sup>xx</sup> et XV. Ce present livre du Viel Pelerin est au duc de Nemours, conte de la Marche. Jaques. Pour Carlat »; Aux folio 1 et 5 sont les armes de la maison de Châteaubriand, avec la couronne comtale et le collier de Saint-Michel. Miniatures et ornements ont été ajoutés au XVI siècle.

**Genève, Bibliothèque publique, manuscrit fr. 183.**

Vers 1460, papier, 373 per 275mm, 263 feuillets sur deux colonnes. Le manuscrit a été peint par un artiste par le compte de Jean de Wavrin, seigneur picard qui a participé à la guerre des Cent Ans. Il contient 13 enluminures. Ce manuscrit paraît avoir exécuté pour un membre de la famille de Créquy et puis il appartenait à la collection Petau.

**Vienne, National Bibliothek 2551.**

1470, appartenu au breton Tanguy du Chastel, qui l'a acquéri de Jacques d'Armagnac, duc de Nemours. Parchemin, 325 ff., 395 per 295mm. Il contient trois enluminures attribuées au maître François.

**Cleveland Public Library Jhon G. While Collection.**

XV<sup>ème</sup> siècle, vélin et papier, 310 feuillets sur une colonne.

**Nantes, Arch. Dep. Loire Atlantique, 104J548 (fragment).**

Fin XIV<sup>ème</sup> siècle, parchemin. Le fonds coté 104 J est constitué d'un ensemble de fragments de parchemins issus des triages révolutionnaires ; ils ont échappés aux destructions massives de documents effectuées durant cette période. Au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, ces documents ont été utilisés pour faire des reliures et ainsi couvrir les registres paroissiaux.

## 2.

<i>Songe</i>	<i>Livre des divinacions</i>
<p>1) <b>Droicture</b> « Se ceste science estoit loisible entre les catholiques par contrayre le proverbe d'Ysaie viendroit en place qui dit a telx astrologiens: Dictes nous les choses a advenir et nous dirons que vous estes Dieu » (chap. 140, II)</p>	<p>De quoy dit Ysaie le prophete « Anonciés nous », dit il, « les choses avenir et nous sairons que vous estes dieux » (chap. X)</p> <p>« <i>dicente propheta : Annunciate que venture sunt et sciemus qui dii estis vos</i> » (<i>Contra astronomos VI</i>)<sup>1</sup></p>
<p>2) « dont Saint Augustin par manière de sentence dit ainsi : Quiconques Crestien ensuit la science dessusdicte et les œuvres des payens, il doit avoir paour que le nom de Crestien ne soit perdu en luy » (chap. 140)</p>	<p><b>Référence plus générale</b> : « Et saint Augustin, saint Ambroise, Origenes et brièvement tous les sains et docteurs de sainte Eglise les reprouvent et tiennent que telles choses sont contraires au salu de l'ame et a la foy catholique » (chap. IX)</p> <p><b>Référence plus ponctuelle</b> : « Item, saint Augustin, ou livre De la Cyté de Dieu, raconte que telx divins ont tousjours estés reprovués et condempnés, aussi bien entre les paiens, et extirpés de toutes bonnes policie » (chap. IX)</p>
<p>3) <b>Description de la robe de Supersticieuse</b> : « Ceste vieille estoit paree d'un habit tout estrange de tous autres habiz, car il estoit entaille par figures, triangles, et quadrangles, qui ne sont pas legieres a descripre. Et si estoit taillie et cousu par <i>election</i> d'astrologie » (chap. 142)</p>	<p><b>Des « ars par quoy l'on equiert des choses occultes »</b> : « le sexte est des <i>elections</i> pour eslire heure de commencer un voiage ou un besongne ; et soubz cheste partie est contenue celle qui enseigne a faire ymages, caraos, aniaulx et tellez choses » (chap. I)</p>
<p>4) « et suis celle qui le saint patriarche Abraham adroissa quant il, avecques sa femme, s'en ala en Egypte et si lui feiz rendre sa femme que le roy avoit pris pour sa beaute »</p> <p>« Je suis celle qui Moyse delivra du fleuve du Nil, et le feiz, petit enfant, nourrir a la suer du roy d'Egypte, et en</p>	<p>[manque]</p>

<sup>1</sup> Pour le *Contra astronomos* nous faisons référence à l'édition de G.W. Coopland qui est indiquée dans les notes de Rapisarda, *Contro la divinazione*, p. 245.

la fin par ma science je le feiz  
chevetaine du peuple d'Israel par le  
moyen des horribles signes d'Egypte  
que je lui demostray et adnoncay »  
Référence biblique (Genèse, 12, 11-20) utilisée  
pour souligner l'action subie par les patriarches.  
Elle est fonctionnelle à introduire les arguments  
suivants qui suivent de près les arguments du  
Livre d'Oresme, en ce qui concerne les deux  
patriarches.

- |   |   |
|---|---|
| 5) Julien l'Apostata<br>« Le vaillant Charlemaine tous ont este<br>mes subgiez et aprentis et devenuz<br>grans maistres » (chap. 142)   | [manque]  |
| 6) « et que les grans princes de ce monde<br>par grant honneur diligemment<br>estudioient en ma science d'astronomie,<br>sicomme les roys d'Egypte et<br>Ptholomeus mon maistre, qui estoit roy<br>des Egyptiens et souverain de l'art<br>d'astronomie, comme il fut dit dessus,<br>sicomme le recordent les docteurs de<br>ceste jeune chambriere, Hue de Saint<br>Victor et Ysodores en ses<br>Ethymologies. » (chap. 145).<br>Il ajoute le nom de « Ptholemeé », ajoute le titre<br>de l'œuvre d'Isidore et le met en dernier, autant<br>que le texte latin, qui pourtant est là condensé et<br>évidemment simplifié, tandis que le <i>Livre des<br/>divinacions</i> se détache plus du texte latin. | « item, il appert par exemple des<br>nobles roys de Alixandre et de<br>Egypte qui mistrent leur entente en<br>telles sciences, si comme racontent<br>Ysidore et Hue de Saint Victor, en<br>tant que il en composerent, livres<br>par les quels a duré si ques a<br>orendroit et durera encore leur<br>glorieuse loenge et leur beneuré<br>memore » (chap. V)<br><br>« <i>Opinatur quidam quod reges et<br/>principes occupati debeant<br/>methaphysice studio in astrologia<br/>scilicet et huiusmodi pro eo quod<br/>huiusmodi artes dicuntur<br/>liberales, quibus olim vacabant<br/>positi in apice regiminis, testibus<br/>Hugone in suo Didascalicon et<br/>Ysidoro III Ehimologiarum, qui<br/>reges Egipti et Alexandrie ut<br/>Ptholomeum et reliquos asserunt<br/>his artibus</i> » ( <i>Contra astronomos</i> ,<br>I). |
| 7) « Et quant au peuple d'Israel, Josephus<br>en son Livre des Antiquitez recorde que<br>cellui grant prince et partiarche<br>Abraham premierement enseigna<br>l'astronomie aux Egyptiens » ; (chap.<br>145) correspondance avec le texte latin.  | « Item, il appert par induction et<br>consideration du temps passé, de<br>quoy nous lison que Abraham, cil<br>noble prince et patriarche, bailla<br>aux Egyptiens et enseigna<br>astrologie, si comme dit Jospehus<br>ou livre des Antiquités » (chap. V)<br><br>« <i>Hinc etiam Josehus asseverat<br/>ipsum sanctum patriarcham et</i>   |

		<i>principem magnum Abraham primum instruxisse Egiptios astronomiam » (Contra astronomos, I, p. 124)</i>
8)	« et dit plus, que les grant duc des Ebrez, Moyse, en ma science fu tresexcellant comme il appert. Car ou livre des Ystoires Scolastiques est recite que ledit Moyse par la constellacion du ciel et par l'art d'astronomie fait deux anneaux a deux pierres, esquelles il entailla deux ymages par la vertu des estoilles, qui avoient telle vertuz que l'un donnot a celui qui le portoit souveraine memorie, et l'autre souverain oubliance. Lequel anneau d'oubliance Moyse donna a sa femme » (chap. 145) Correspondance majeure avec le texte latin. Le verbe « dit plus » au début, se rattache à la référence finale du texte vulgaire « Joseph aussi » (et du <i>Songe</i> même) faisant comprendre la suite de la citation, ou au « referunt » du texte latin. L'auteur Justin est en revanche omis.	« Item, l'en treuve en l'Istoire scolastique, que Moyse estoit grant astrologien et que par ceste science il fist II aniaux desquielx li uns estoit cause d'oubliance et li austre de souvenance. Et de cesti Moyse dit Justin que il savoit parfaitement les ars magiques et Josphe aussi » (chap. V)  « <i>Moysem quoque ducem Hebreorum referunt in his scientiis excellentem fuisse de qui Hystoria Scholastica narrat qui tanquam vir, peritus astrorum duas ymages sculpsit in gemmis, huic efficacie ut una memoriam, altera oblivionem conferret, cumque paribus annulis eas inseruisset, alterum scilicet oblivionis uxori tribuit, alterum sibi retinuit</i> » ( <i>Contra astronomos, I, p. 124</i> )
9)	« Encores, dist la vieille, un de voz docteurs, dame chambriere, Aymo appelle, recite que es anciennes ystoires jadis furent trouvez les livres de ma science intitulez d'Adam, d'Enoch et des filz de Noe » (chap. 145)	[manque] maisa dans le <i>Contra astronomos</i> , Oresme refuse en tant qu'apocryphes les textes magiques que la tradition attribuait à Enoch ou Salomon ( <i>Contra astronomos, VII, p. 139</i> )
10)	« Que se dira', dist la vieille, 'du tressaige roy Salomon, qui confesse publiquement avoir plaine science de la disposition du monde, de la terre, des vertuz des elemens, des commutations des temps, du cours de l'an, et des dispositions des estoilles, comme il appert en son livre de Sapience ou vii chapitre » (chap. 145) Correspondance avec le texte latin.	« Item, le roy Salomon dit de soy meismes que il savoit la disposition et le cours des estoilles et les ymages du ciel, si comme il escript ou livre de Sapience » (chap. V)  « <i>Sed et rex ille pacificus atque magnificus Salamon, precellens omnes qui ante eum fuerunt in Jherusalem, confitetur se scire dispositionem orbis terrarum et virtutes elementorum, commutationes temporum, anni cursus stellarum et dispositiones,</i>

- 
- et reliqua que in dictis ipsius recitantur, Sapiencie 7 » (*Contra astronomos, I, p. 124*)
- 
- 11) « Et pour ce disoit ledit Josephus en son livre que pour les grans vertuz et glorieuses utilitez au monde que les saiges anciennement estudians trouvoient en la science d’astronomie et de geometrie, pour ce Dieu donnot la grace de vivre si longuement, comme de Vc ans, de VIIIc ou de IXc » (chap. 145)  
Correspondance avec le texte latin : « trouver » est la traduction de *scrutor*, tandis que « anciennement estudians » vient de l’adverbe *iugiter* (continument, de manière constante, renfermée dans l’idée d’étudier avec méthode et continuation). Supersticieuse omet l’adversative qu’Oresme situe après cet argument.
- « et de ce dit Josephus que ‘Dieu donna a aucuns d’iceulx gregneur espace de vivre pour les vertus et pour les glorieuses utilités que ils investigoient, c’est assavoir astrologie et geometrie, mes... » (chap. XIV)  
« *Propter quod Josephus, libro primo Antiquitatum, loquens de longissimis annorum spaciis Noe et aliorum, sic dicebat : Deinde propter virtutes et gloriosas utilitates quas iugiter scrutabantur, id est astronomiam et geometriam, Deus eis ampliora vivendi spacia condonavit* » (*Contra astronomos, I, p. 124*)
- 
- 12) « Que se dira de Pampelion regnant a Romme, qui selon le dit de Tulles, souverain philosophe de Romma, fu enseigne de Ptagoras et fu souverain en ma science d’astronomie comme il appert ? Car il ordonna premier aux Rommains le calendrier, et divisa l’an en xii moys, sicomme le reconte Ovid. Et Cypion Affricain le tresvaillant, quant il ot mis a sa subjection la cite et royaume de Cartage, descripst parfaitement la nature et le cours des estoilles, sicomme Tulles le recorde » (chap. 145)  
Reprise évidente du texte latin avec des modifications syntaxiques  
Crevit < cerno (“distinguer, examiner”). Les verbes à la première personne de la phrase latine sont omis (« aumento, inquam », qui régissent la phrase).  
Tulles pour Titus Livius (jamais cité dans le *Songe*) avec l’épithète « souverain philosophe », tandis que pour Scipio les titres sont réduits.
- « Item, roys et princes romains les plus excellens et vaillans furent grans astrologiens si comme Numa Pompilius, et ce dit Titus Livius. Item, Scipio qui fu tant vertueus et si renommé, descript le cours et la nature du ciel et des estoilles, si comme dient Tulles et Macrobes » (chap. V).  
« *De Romanis quoque ibidem dicitur, Numa Pompilius que regnante imperium Rome secundum Titum Livium incredibili crevit aumento, iste, inquam, in astrologia plenissime fuit doctus a Pytagore Samo, fecitque Romanis Kalendarium et in 12 menses annum divisit, teste Ovidio in Fastorum libro* » (*Contra astronomos, I, p. 124*) “*Sic etiam Scipio Africanus Romanorum optimus atque reipublice potissimus deffensor et auctor, Cartagine subacta, naturas et cursus syderum perfecte descripsit, prout narrat Tullius, de*
-



		<i>Repubblica, libro VI</i> ” (I, pp. 124-125) Oresme ensuite réfute l’affirmation sur Numa Pompilius, ce qui n’apparaît pas dans le texte de Philippe, de la part de Supersticieuse.
13)	« D’Albumasar et des autres je me tais a present » (chap. 145)	[manque]
14)	« Car selon ce que Salemon disoit les laz de fortune, prudence si deslie. Et le grant docteur des Crestiens, Gregoire, dit ainsi, que les coups qui sont pourvez ne fierent pas si fort » (chap. 145). Solon est échangé pour Salamon. Seulement une petite sentence du texte latin est reprise. Par ailleurs, pour Grégoire, il semble que l’auteur ait repris directement la source de l’exégèse évangélique.	« Solon qui fu un des vii sages, disoit que l’aspreice de l’adversité avenir est mendre quant l’en la scet devant’ pource que ‘l’on peut par prudence mettre cautele contre la fortune a venir’. Car si comme dit saint Gregoire en une omelie ‘les glavelos ou les sayetes que l’en voit venir font moins de mal et les perilz avenir font moins de perturbacion quant on les scet avant » (chap. VII)  « <i>Unde in Architrenio scribitur : ‘Minor est precognita fait/ Asperitas, adversa minus prevista flagellant ;/ Et quia fortune laqueum prudencia solvit, Cautela eventus premuniat. Et secundum beatum Gregorium, eo minus perturbant veniencia pericula, quo fuerunt prefata minus enim jacula feriunt que providentur, et nos tolerabilius mundi mala suscipimus s contra hec cum sciencie clipeo munimur</i> » (Contra astronomos, I, p. 125) cfr. Homiliarum in Evangelia libri II, Homilia XXXV, On. Luc. XXI, vv. 9-19, in PL, vol. LXXVI, col. 1259 « minus enim jacula feriunt quae praevidentur ».
15)	<b>Bonne Foi</b> : sainte Katherine et l’empereur Maxence (chap. 142)	[manque]
16)	« ma maïstresse l’Universite de Paris saïgement a considere que selon le dit d’Ysidore, de Jehan Bouche d’Or, et des docteurs de l’eglise, nature humaine est forte encline a ydolatrie et a supersticions, et par espicial nature humaine en jeune age » (chap. 143)	Oresme utilise souvent la collation (qu’il appelle aussi considération pour indiquer le regard d’ensemble sur plusieurs autorités) de différentes sources religieuses pour souligner des affirmations générales.

<p>17) Distinction de deux types d'« astronomie » : « des mouvemens, et la seconde des jugemens ». (chap. 147) Elle résume le premier chapitre du Livre.</p>	<p>Chap. I : « des ars par quoy l'en enquiert des choses occultes ».</p>
<p>18) « Exemples evidens et veritables » : « Maistre Jehan de Deons, de la cite de Pade, appelle Maistre Jehan des Orologes ». Source : « cestui escripvain ». (chap. 148)</p>	<p>[manque]</p>
<p>19) « exemple de Cromacius et du noble chevetaine Sebastien, qui mena avecques lui le saint prestre Policarpus » (chap. 149)</p>	<p>[manque]</p>
<p>20) « et ainsi, viengne ou n'aviengne la chose qu'ilz auront prononcie, par leurs proposicions equivoques ilz diront tousjours verite ». Elle résume un argument que dans le Livre est repris de S. Augustin.</p>	<p>« Item, quant telx divineurs assignent a cas d'aventure a dire verité, il est si noté, que c'est merveille, et manifesté et publié partout, mais quant il dient faulz, il est tantost oublié ». Et ceci dit saint Augustin ou livre De lxxxiii questions » (chap. XII).</p>
<p>21) « groz exemple aux seculiers » : « Albumasar, souverain astrologien, confesse qu'il n'a ou ciel que mil et xxii estoilles et sept planetes, dont les astronomiens puissent avoir la cognoissance, disant et bourdant que toutes les autres se rapportent a icelle » (chap. 151)</p>	<p>[manque]</p>
<p>22) « Car comme dit Saint Augustin du livre De la Nativite des Demons, et est recite ou Decret, depuis l'apparaicion de la dicte estoille il ne fu licite de jugier ne determiner de la nativite des hommes ne des autres fortunes a advenir par les cours des estoilles » (chap. 152) La référence est sensiblement différente. Bonne Foi simplifie et sélectionne les arguments qui sont les plus adaptés pour sa ligne argumentative, sans entrer trop dans la stratification des <i>auctoritates</i></p>	<p>« A ce propos nous ensaigne Saint Augustin si comme la Sainte Escripture, pour nostre salut, secourt a cest erreur, et dit que « l'Escripture ne nous espovante pas d'ensuir ceste fornicacion de l'ame tant seulement pour ce que telx divineurs dient aucune fois faux, mais deffent l'Escripture, posé que il avenist si comme ilz ont dit, que l'en ne le croie pas ». Et ceste auctorité est fondee ou xviii chapitre Deuteronomi et est en Decret recitee » (chap. 12).</p>
<p>23) « Tholomee, souverain astrologien, dit que sapiens dominabitur astris, c'est-à-</p>	<p>« Et a ce propos dit Phtholomee que 'un homme sage a segnourie sur</p>

<p>dire que les saige aura dominacion sur les estoilles doncques n'y sera il ja subgiez. Et par consequant les jugemens tant de foiz repetez ne font riens pour l'omme ne contre l'omme, mais disposicion divine et bon conseil moral » (chap. 152) Bonne foi s'attarde plus sur la citation latine et l'explique et insiste sur l'accord entre franc arbitre et « disposicion divine ». Elle la développe plus longuement.</p>	<p>les estoilles', c'est-à-dire que par sa prudence et par sa franche volonté il peut resister au mal qui est signifié par les estoilles » (chap. VIII). Il s'agit de l'un des aphorismes les plus répandus de la littérature astrologique, attribué à Thélème.</p>
<p>24) « Et quant au saint patriarche Abraham, duquel la vieille a faicte une grande mencion, il est vray, dist la chambriere, que le saint patriarche aux Egypciens bailla la science d'astronomie, voir celle de la premiere partie, sicomme le recite Josephus ou livre des Antiquitez, car se les jugemens d'astrologies fussent vrays, Abraham eust trop bien cognu par le cours des estoilles que Sarra sa femme par le roy d'Egypte lui devoit estre tollue, comme il fut fait, et je n'y fust entre (...) », (chap. 152). Bonne Foi réfute l'argument précédent de Supersiticuese, en reprenant l'autorité à partir de laquelle il était cité.</p>	<p>[manque]</p>
<p>25) « Comment saint Ambroise parle de ceste presente matiere touchant a Moyse » (chap. 153) Bonne Foi fait la confutation de l'argument Moise astrologien par le moyen d'une <i>auctoritas</i> prise <i>ex novo</i>.</p>	<p>[manque]</p>
<p>26) « Encores contre les astronomiens qui jugent par les nativitez saint Augustin et saint Gregoire leur metent avant la nativite de Jacob et d'Esau, qui furent freres jumeaux, et toutesfoiz Jacob fu esleu et bienheure et Esau malfortune et repreuve » (chap. 154). Bonne Foi expose de manière ample et par le moyen d'auctorités d'Augustin et Grégoire la non validité des « jugemens d'astrologie » sur les naissances. Elle reprend directement les textes exégétiques des Ecritures (Genèse, 25-25).</p>	<p>« et voit l'en souvent par experience que ii personnes sont nees en si petite difference de temps que l'en ne la peut apercevoir et toutesvois seront leurs fortunes toutes contraires ; pour quoy je dy que ceste partie ne peut estre sceue ne les regles sur ce escriptes ne sont pas vrayes » (chap. II).</p>
<p>27) « Car selon le dit de saint Augustin et des grans philosophes, les hommes et seigneurs, par appetit de corrupcion enclins a savoir les choses a advenir,</p>	<p>« Item, quant telx divineurs assignent a cas d'aventure a dire verité, il est si noté que c'est merveille, et manifesté et publié</p>

<p>retiennent trop mieulx et par grant auctoritate aucune petite chose se elle sera advenue qui aura este prenostiquee par les astrologiens, qu'ilz ne feront dix ou vingt bourdes manifestes par lesquelles ilz auront failly a jugier » (chap. 155).</p> <p>Bonne Foi développe cet argument à son gré, sans reprendre trop précisément le passage d'Oresme ou celui de <i>Contra astronomos</i> : plutôt elle le commente. La source est toujours anticipée ici, différemment de l'œuvre d'Oresme.</p>	<p>partout, mais quant il dient faultz, il est tantost oublié. Et ceci dit saint Augustin ou livre De lxxxiii questions » (chap. XII)</p> <p>« <i>et tamen quidam ignari eorum mendacia nunquam notant sed favore fatuo ut eos magnificent crebro vera pensant. Quod Beatus Augustinus non latuit in libro 83 Questionum, post eorum maxime astrologorum alias improbaciones sic dicentem: 'Cum autem multa vera eos predixisse dicatur, ideo fit, intenti, nisi in illa que secundum eorum responsa provenerint, ea que non provenerint, obliviscuntur; et ea commemorant que non arte illa, que nulla est, sed quadam obscura rerum sorte contingunt'</i> » (<i>Contra astronomos, VI, p. 137</i>)</p>
<p>28) « O quantes fois Thomas de Bouloigne a cestui petit jugement failly et fu deceu » (chap. 156)</p>	<p>[manque]</p>
<p>29) « et quant aux jugemens qu'ilz font par les elections, par lesquelles ilz tiennent les seigneurs trop mieulx que par le petit doy, et en grant servitude, il est assavoir que Aristote, selon le dit d'Averrois sus le xii livre de Methaphisique, en grant partie repreve les livres des jugemens d'astronomie, comme les docteurs aussi de l'eglise » (chap. 156)</p> <p>Le discours de Bonne Foi reprend la même autorité mais il la decontextualise et simplifie.</p>	<p>« la quinte de interrogacions et la sixte de eleccions n'ont point de fondement raisonnable et n'y a point de verité. Et de la partie qui est des ymages, dit Averrois sur le xii livre de Methaphisique, que elle vint ou out naissanche de corrupcion de philosophie et des fables des paiens » (chap. 2)</p>
<p>30) « Pierre d'Espagne », source « cestui escriptvain » (chap. 157)</p>	<p>[manque]</p>
<p>31) « la loy divine en plusieurs lieux deffend expressement que on ne doye pas estre enclin a telx astrologiens dont la vieille Supersticieuse a faicte la propsicion. Et ne doyt on pas demander conseil a telx divineurs, sicomme il appert ou xix chappitre de Levitique et ou xviiiide Deutronomien » (chap. 158)</p> <p>Bonne Foi cite en plus la référence biblique précise et concentre la sentence des Ecritures.</p>	<p>« Item, toutes teles divinacions sont devoiees en la Sainte Escripiture en plusieurs lieux, et est commandé que ceulz qui s'entremectent soient ocis ». (chap. IX).</p> <p>« Premièrement Moise, ou xviii chapitre Deutronomie, ensaigne et commande au peuple de Israel</p>

<p>32) « Et qui voudra regarder le Decret en la xxvi cause, il trouvera bien que telz divineurs ne sont que bourdeurs et que on n’y doit pas donner bonne foy » (chap. 158) Ici également Bonne Foi concentre dans une brève sentence la référence et le contenu que l’on peut y trouver.</p>	<p>que il se gardent bien (...) » (chap. IX).</p> <p>« Et Saint Augustin, saint Ambroise, Origenes et briefment tous les sains et docteurs de sainte Eglise les reprouvent et tiennent que telles choses sont contraires au salu de l’ame et a la foy catholique. Mes je ne pourroie pas toutes leur auctorités et toutes leurs raisons raconter ; et en a aucunes en Decret en la xxvi cause » (chap. IX).</p> <p><i>« Eorum vero auctoritates inducere nimis esset prolixum, et multas potestis videre recitatas in Decretis XXVI, q. II, nec immerito ab eis reprobatur quum propositiones que in libri iudicialibus sunt posite, ut plurimum sunt ficte et voluntarie divinate absque ulla ratione, ut patet cuilibet non affectato intuitu illos libros » (Contra astronomos, IV, p. 129).</i></p>
<p>33) « Encores le saige docteur Ysodore dit que non tant seulement les docteurs de la foy crestienne, mais aussi les nobles philisophes anciens, les poetes, et les orateurs, et les saiges en la loy de nature, sicomme Platon, Aristote, Senecque, Virgile, Stacius, Lucain, Plinius, Tullius, Orosius, et mainte autre, furent d’accord que ceste science des jugemens d’astronomie est faulce, grande erreur, et une tresgrante folie, sicomme il appert clerement par les livres qu’ilz escripent » (chap. 158). Bonne Foi explique « atque alii » et elle ajoute les noms des auteurs qui sont cités tout au long du livre. En particulier Virgile se rattache aussi au problème de la traduction (chap. XIII) Stace (chap. XIII).</p>	<p>« Item, d’astrologie qui semble estre la plus raisonnable entre telx divinemens, dit Ysidore quant a la partie des fortunez, que ‘non pas tant seulement les docteurs de la religion christian mais les paiens Platon, et Aristote et les autres l’ont dampnee par sentence concorde » (chap. IX)</p> <p>« de qua mihi bene valde sentencisse Ysidorus videtur, dicens : Nonnulli syderum pulcritudine et claritate perlecti in lapsum syderum cecatis mentibus corrueverunt, ita ut per supputationes noxias, que mathesis dicitur, eventus prescribere posse cogereverunt, quos non solum Christianae religionis doctores sed etiam gentilium, Plato, Aristoteles atque alii concordia sententia damnaverunt dicentes</p>

	confusionem rerum potius de tali persuasione generari » ( <i>Contra astronomos</i> , V, p. 134)
34) «Premierement nous avons exemple du roy Zorastes qui premier trouva les ars magiques, sicomme dit Orosius; lequel fu grant astrologien, mais il fu occis par le roy Nynius, qui lui osta ensemble et la vie et son royaume, sicomme le raconte Trogus Pompeyus, qui fu son abreviateur » (chap. 159)	« Et met tout au commencement Zoroastes, roy des Braccaniens, qui fus y grant astronomien et qui premier trouva les ars magiques ; lequel roy Ninus occist et ly osta sa vie ensemble et son royaume. Ce raconte Justin. » (chap. VIII)  « <i>Primus omnium artium magicarum inventor et astrologie maximus auctor, Zoroastes, Rex Bactraniorum, quem quidem fingunt fuisse Cham filium Noe, a Nygno interfectus et misere victus, pariter cum vita, perdidit regnum, ita ut nullus sibi in regno succedert preter hostem ; hoc testatur Trogus Pompeius, hystoriarum libro primo</i> » (II, p. 126)
35) « Que se dira, dist la chambriere, du roy Athlas qui fu honteusement boute hors de son royaume (...) semon ce que Aristote recite » (chap. 159) Bonne Foi cite Aristote tandis que dans le Livre d'Oresme nous ne trouvons pas de références et dans le <i>Contra astronomos</i> Tullus	« Item, Atthlas jadis roy d'Espagne, qui fu si grant astronomien que pour ce faingnent les poetes que il porte et tourne le ciel (...) » (chap. VIII) Dans le <i>Contra astronomos</i> , l'auteur cite en tant que sources Plinius et Tullius.
36) « Que se dira encores du roy Mitridates, roy de xxii royaumes et savoit autant de langages, qui fu si curieulx de ceste haulte folie, lequel fu desconfit par Pompee, sicomme Plinius le recorde » (chap. 159) Bonne foi, d'après le texte latin, reprend le détail du nombre des royaumes et des langues parlées.	« Item, Plinius raconte de Metridates, le plus tres grant roy qui fust en son temps et qui estoit tres curieux d'estudier en philosophie et en mathematiques, que il fu vaincu et out confusion contre Pompeius. Et fist Pompeius translater ses livres en latin que il li osta » (chap. VIII)  « <i>Postea, teste Plinio, fuit Metridates maximus sua etate regum xxii regnorum rex totidem linguas noverat. In omnibus scienciis maxime curiosus precipue un methaphysicis et medicina hunc autem devicit Pompeius, potitusque omni regia</i>

		<i>preda, libros quo sille fecerat in latinum transferri iussit » Contra astronomos, II, p. 127</i>
37)	« Que advint il au roy Neptabanus, roy d’Egypte, souverain es ars magiques et en astronomie, maistre de ladicte vieille, lequel fu chassie hors de son royaume et vint comme ung pauvre en Macedonie et par ses enchantements decuet la royne Olimpias en laquelle il engendra le roy Alixandre (...) » (chap. 159)	« Item, apres lonc temps fu Neptabanus, roy de Egypte, qui en tous ses grans fais avoit recours aux ars mathematiques et a divinemens. Mais xiiii nacions et aussi comme tout Orient s’esmurent d’une meisme volenté contre luy ; si s’enfouy en Macedone en habit de philosophe et laissa son royaulme et le perdi honteusement. Et apres avint que comme il voulsist introduire le roy Alixandre en astrologie, qui estoit son filx si comme l’en dist » (chap. VIII)
		<i>« Deinde post multa tempora alter princeps, Neptanebus, Rex Egipti, istis scienciis deditus in totum ita quod sicut habetur in Hystoria Alexandri, in omnibus bellis et arduis factis ad artes methaphysicas recurrebat tandem a regno turpiter expulsus Macedoniam exul venit, indutusque veste linea profitebatur se astrologum et per incantationes Olympiadem reginam decepit, et, ut dicitur, ex ea Alexandrum genuit » (chap. II, 126).</i>
38)	« Qui vouldroit reciter, dist la chambriere, la fin du filz Pompeyus, de Amphiorans, de Noyron empereur de Romme, et de Xerces roy de Perse, du roy Cresus, et du roy Pirrus, et des freres roys de Thebes, il verroit clerment comment ilz finerent mal » (chap. 159) Pour l’ <i>enumeratio</i> des souverains elle est plus proche du texte vulgaire.	« Item, il a ainsi esté comme de tous les princes qui enquoient par telx ars des choses avenir. En appert en Lucaïn du filz Pompeius et en l’Ystoire de Thebes de Amphioraus, et Plinius le recite de Neron l’empereur et de Xerses roy de Perse (...) si comme le roy Cresus, le roy Pirrus, Agathocles, les ii freres, rois de Thebes, Polinices et Ethioclez » (chap. VIII)
39)	Charlemaigne et Alcuin	[manque]
40)	« Or laissons, dist la chambriere, les ystoires anciennes et racontons ce qui	« Item, nous avons veu en nos temps de Jaques, roy de

---

advint du temps du Vieil Pelerin lui estant a Avignon. Jacques le roy de Maillorgues, qui fort se delictoit en ceste haulte folie, a grant conseil et longue determinacion des astrologiens en Avignon, print son election pour recouvrer son royaume que le roy Pierre d'Arragon tenoit (...) il y entra et assez tost apres le roy Pierre d'Arragon il perdy et la teste et son royaume» (chap. 159).

Plus proche du texte latin.

Maillorgues, que il estoit trop enclin a telx divinemens et eslut par astrologie heure de partir d'Avignon, quant il ala la ou il perdi la vie et le royaume »

« *Istis denique temporibus rex Maiorcarum Jacobus multum erat astrologie inclinatus qui cum semel horam recedendi de Avinione per hanc scienciam elegisset inde profectus nunquam reversurus satis cito post per Petrum regem Arragonum perdidit caput simul et regimen* » (chap. II, p. 127)

---

41) « la conclusion de Senecque le saige philosophe qui dit : Ce qui est advenir, dit il, je ne scay ; ce qui peut avenir, je le scay, et sur ce je ne me deespereray, mais tout attenday, et a bon conseil tout remectray, ne telle folie je ne tiendray » (chap. 159)

« conseil de Seneque qui a ce propos parle ainsi : 'Je ne scay, dit il, qu'il est avenir mes je scay bien que pourroit estre fait ; de ce je ne me desespere en rien ; j'atent tout et useray de bon conseil » (chap. X)

« *Melius est ergo imitari Seneca ad illud propositum de seipso dicente : Ego quid futurum sit nescio ; quid fieri possit scio. Ex hoc nihil desperabo, totum expecto, si quid remittitur bon consulo* » (Contra astronomos, VI, p. 139)

---



3.

BnF fr. 22542, f. 31r (1)

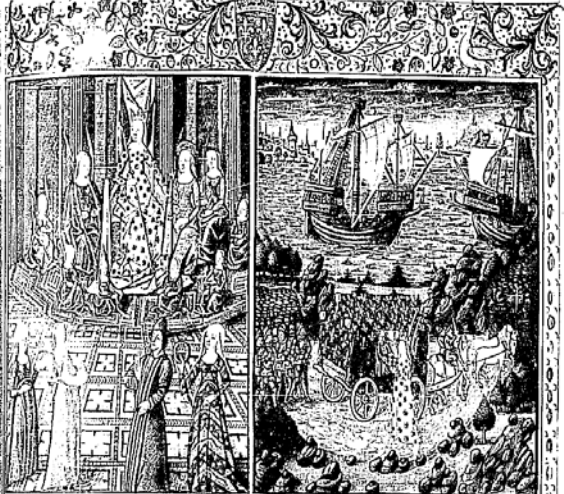


BnF fr. 22542 (2)

maistre de chivalie. Et ails estoit  
assez contes d'un seigneur sur  
cuis au quel se obeitent maistres  
sa seigneurie fist remede. et non  
pas si laent ne s'it or au l'ourdun  
font les seigneurs de la asfide  
Et a roys et les dames en fides  
l'assierent leurs seigneurs : pas  
sevent en seigneur ardent de la mo  
frant la boye. Le quel pas de ben  
naist auoir pas un nouveau no  
qui de seus vers ne fu kumar  
trouit. C'est assien le pas de ben  
naist estoit apelle neutre assaf  
des lieutenans et brames genodis  
du pas de la roys. Mises de comu  
vauot au vers en chiu de chiu.  
Les dames furent leur offre s'it fo  
guer au vers leur s'it besis. La  
roys et les trois dames l'assierent  
leurs seigneurs et vindret a en  
biar la ou elles furent assis die  
caulives selon la fanste de la d'ite  
ate. Et de la entrent en p'ndie  
bien bature et bien chaste. h'ne  
pas au l'ourdun du floie. Les die  
p'ntent p'ndre : p'ndre p'ndre  
doye : p'ndre : p'ndre : p'ndre  
se trouent pres de la l'ee bille de p'ndre.  
Après la fin du p'ndre l'unt  
C' p'ndre le second l'unt. Du  
font de la l'ee p'ndre adossant  
au blanc fuit au l'ee : p'ndre : p'ndre.  
Et vindret p'ndre le p'ndre  
D'unt p'ndre p'ndre a fuit ar  
d'it de a ila boye et les dames n'it  
enores trouit place convenable  
pour seigneur leurs s'it besis.



**A**dant de sa : sa  
suer l'ee esha  
supplieent ala  
roys de p'ndre  
l'unt p'ndre au  
l'unt. la quelle  
leur fut tantost otvire. d'it d'  
p'ndre la p'ndre et d'it d'  
Mes  
tr'haunce d'unt se ne p'ndre ou  
gher ma tr'haunce d'unt p'ndre  
à le boy sur tout a marchandise et  
faillie et il le besant de mes seurs  
achous dont il coment vende  
comps au grant maistre de la  
m'ndre ne l'unt p'ndre unust p'ndre  
ant. Et toute fois mes tr'ha  
nocece d'unt ma suer l'ee esha



toisours ma tranfort et ple  
moren de l'ee amec av'ndre.  
le bon temps adienter toisours  
elle ma p'ndre. Et puis d'it aucc  
le p'ndre p'ndre de messas en  
d'unt. Quant b'ndre le d'it  
l'ee aux b'ndre mon messas et  
mon expectation parlat mecat  
ment n'est autre chose d'it ad'it  
d'it seigneur le p'ndre seigneur  
for et par p'ndre d'unt ma moe  
ma dame la roys d'it p'ndre  
foes d'unt. et les besans resha  
d'unt d'unt sans cont'ndre  
atour toisours en est'ndre de mi  
suer et par eshaal en est'ndre  
de misours et par eshaal en la er

seurs. Et ails les h'ndre besans  
ourans de mes tr'haunce d'unt  
Quant il me soumont d'it ar  
d'it a la roys et aux trois dames  
no pas sans la roys : p'ndre a ma  
roys et de ma suer l'ee esha  
die regnale image et la main  
faut et d'unt d'unt de mes tr'  
d'unt en f'ndre av'ndre p'ndre  
b'ndre toisours les parties du m'ndre  
orient entent m'ndre seigneur  
et singulièrement toute la er  
ent. off'ndre et d'unt d'unt d'unt  
av'ndre par tout d'it suer l'ee  
et le d'unt fruit de l'ee : p'ndre  
Et l'unt en n'unt trouit place  
convenable pour suer l'ee esha





## 4.

Transcription d'une partie du prologue au *Compendium historial* d'Henri Romain, contenu dans le manuscrit BnF Nouv. Acq. Fr. 25164, fol. 1r.

Ceulx qui desirent hastivement et sans grande estude savoir les gestes et fais des anciens et mesmement des rommans et de leur empire par tant de notables et eureuses batailles acquis en partie bien et diffusement et au long recitees es trois decades de titus livius m'ont donne cause de cest œuvre plus laborieux que subtil rediger par escript. Et por ce monseigneur saint augustin en son livre de la cite de dieu pour prouver son entencion contre les mescreans romains qui improrperioient a la sainte loy de jhesuscrist, a la religion crestienne, la destruction de leur cite faicte par alaric roy des gothes apauravant nommez hongroes ammainne a son propos assez obscurément plusieurs ystoires rommaines et d'autres empires. Et que maistre raoul de presles qui a la requeste de tres excellent et tres crestien prince Charles le quint de bonne mémoire translata de latine en francois ledit livre de la cite de Dieu pour declaration de la dicte translation recitee plus au long les dictes histoires et pluseurss autres ditz et auctorites de plusieurs historiographes poetes et philosophes qui ont parle des dictes hystoires rommaines et autres empires plus avant qu'il n'est traicte par le dit titus livius. Et aussi que desia en ung autre livre par moy compose je ay en bref selon l'ordre du dit titus livius redige et mis par escript la substance novele et effect des dis trois decades avec aussi de la premiere bataille punique et la cause d'icelle que on peut nommer iiiic decade. Combien que entre les trois decades dudit titus livius elle deus estre mise a la derreniere pource qu'elle fut faicte et demenee entre la fin du temps de la premiere decade et le commencement de la seconde. De present en ce petit livre ay propose reciter en bref et mettre par escript l'effect et substance des ystoires rommaines empires et autres royaumes tant du vieil et nouvel testament recitees tant par monseigneur saint augustin en son livre de la cite de Dieu que par le dit maistre raoul de presles translateur d'icellui livre avec ce que plusieurs acteurs poetes et ystoriographes en ont dit et senti en ceste matiere et selon l'ordre de dit livre de la cite de Dieu peut estre par autre manière et a autrui intencion que n'a fait le dit maistre raoul de presles. Et afin que toute personne qui prendra plaisir a lire en ce livre puisse plus aisement trouver ce dont il aura mestier et les matieres et ystoires dont il voudra parler avec les rubriques principales de ce present livre qui est divise en deux livres principaulx ay fait autres rubriques qui sont escriptes en la fin de ce livre lesquelles procedent selon l'ordre del a. b. c. sur pluz motz tant de pays que de personnes et autres choses par lesquelles on pourra veoir en quelz chappitres est faicte mencion des matieres. Et est assavoir que apres que aprez que ie euz fait cest œuvre ou compilation veant que je avoie laisse plusieurs belles declarations qui eussent este tres convenables et propres aux matieres principalement traictees dedens mon œuvre ay fait plusieurs addicions pour amplier et plus declairer ma premiere matiere

lesquelles ie ay tousjours quotees a fin que ceulx qui voudront veoir les matieres plus au long soient enseignees par mes quotations des livres des chapitres et lieux ou ilz trouveront lesdictes matieres traictees plus au long soient enseignees. Et avec ce ay tousjours mis en lettre rouge ce mot quant ce sont les declarations ampliatiions ou postilles que ie ay adiouste a mon premier œuvre pour la cause dessus dicte, si prie humblement les lisans que se en cest œuvre ilz treuvent aucune faulte ou chose mal dicte ou mal ordonnee ilz ne le veuillent imputer que a mon ignorance et avoir regard que ie ay fait cest œuvre pour ceulx ou qui n'ont pas les livres originaulx ou se ilz les ont-ils n'ont pas le temps ou ilz ne veulent pas prendre la peine de les veoir au long.

## ANNEXES

BIBLIOGRAPHIE

La bibliographie est classée en deux sections:

- Bibliographie propre à Philippe de Mézières
- Bibliographie générale

Philippe de Mézières

1. Oeuvres

GUILLEMAIN, A., « Le *Testament* de Philippe de Mézières (1392) », *Mélanges de littérature du Moyen Âge au XX<sup>e</sup> siècle offerts à Mademoiselle Jeanne Lods*, Paris, École normale supérieure des jeunes filles (Collection de l'École normale supérieure des jeunes filles, 10), 1978, pp. 297-322.

HAMDY, A. H., « Philippe de Mézières and the new Order of the Passion », *Bulletin of the Faculty of Arts*, Alexandria University, 18, 1964, pp. 1-105.

JORGA, N., « Une collection de lettres de Philippe de Maizières. (Notice sur le ms. 499 de la bibl. de l'Arsenal.) », *Revue historique*, 49, 1892, pp. 39–57 et 306-322.

PHILIPPE DE MÉZIÈRES, *Vita sancti Petri Thomae*, édition par Joachim Smet, Roma, Institutum Carmelitanum, 1954

PHILIPPE DE MÉZIÈRES, *Le Songe du Vieil Pèlerin*, édition critique par G.W. Coopland, Cambridge, University Press, 1969, 2 voll.

PHILIPPE DE MÉZIÈRES, *Sometime Chancellor of Cyprus, Letter to King Richard II: A Plea Made in 1395 for Peace between England and France. Original Text and English Version of Epistre au Roi Richart*, édition, introduction et traduction par G. W. Coopland, Liverpool, Liverpool University Press, 1975.

PHILIPPE DE MÉZIÈRES, *Campaign for the Feast of Mary's Presentation*, édition du manuscrit Bibliothèque Nationale Latin 17330 et 14454 par W. E. Coleman, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Toronto Medieval Latin Texts), 1981.

PHILIPPE DE MÉZIÈRES, *Le livre de la vertu du sacrement de mariage*, édition du manuscrit Paris, Bibliothèque nationale, fr. 1175, par J. B. Williamson, 1993, The Catholic University of America Press (Washington, D.C).

## BIBLIOGRAPHIE

PHILIPPE DE MÉZIÈRES, *Epistre lamentable et consolatoire : adressé en 1397 à Philippe le Hardi, duc de Bourgogne sur la défaite de Nicopolis (1396)*, édition de Ph. Contamine et J. Paviot, avec la collaboration de C. Van Hoorebeeck, Paris, Droz, 2008.

PHILIPPE DE MÉZIÈRES, *Songe du vieux pèlerin*. Traduction de J. Blanchard, Paris, Pocket (Agora, 297), 2008.

## II. Études

BELL, D.M., *Etude sur le Songe du Vieil Pèlerin de Philippe de Mézières (1327-1405) d'après le manuscrit français Bibl. nat. 22542. Document historique et moral du règne de Charles VI*, Genève, Droz, 1955.

BERNARD, P., « Le drame liturgique pour la *Présentation de la Sainte Vierge au temple* de Philippe de Mézières en 1372 : entre hapax théâtral et centon liturgique », dans *Actes du 115<sup>e</sup> congrès national des sociétés savantes*, Paris, Editions du CTHS, 1991, pp. 95-115.

BLANCHARD, J., « Discours de la réformation et utopie à la fin du Moyen Âge : le *Songe du Vieil Pèlerin* », *Studi francesi*, t. 96, 1988, pp. 397-483.

BLUMENFELD-KOSINSKI, R. AND PETKOV, K. (éd.), *Philippe de Mézières and his Age, Piety and Politics in the Fourteenth Century*, Leiden-Boston, Brill, 2012.

CAUDRON, O., « Philippe de Mézières étudiant à l'Université de Paris », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1981, 139, pp. 245-246.

CAUDRON, O., « La spiritualité d'un chrétien au XIV<sup>ème</sup> siècle : Philippe de Mézières », *Positions de l'École Nationale des Chartes*, Paris, École des Chartes, 1983, pp. 35-45.

CAUDRON, O., « Philippe de Mézières », dans *Dictionnaire de la spiritualité*, t. 12 (1), Paris (1984), col. 1309-1316, col. 1311.

COHEN, G., « La présentation de Marie au temple dans la mise en scène au XIV<sup>e</sup> siècle », *Revue d'histoire du théâtre*, 1957, 9, I-II, pp. 155-167.

CONTAMINE, PH., « La crise de la royauté française au XIV<sup>e</sup> siècle : réformation et innovation dans le *Songe du Vieil Pèlerin* de Philippe de Mézières », dans *Tradition, innovation et invention : Fortschrittsverweigerung und Fortschrittsbewusstsein im Mittelalter*, éd. H.J. Schmidt, Berlin et New York, De Gruyter, 2005, pp. 361-379.



## BIBLIOGRAPHIE

- CONTAMINE, PH., « Un préambule explicatif inédit dans un manuscrit du *Songe du Vieil Pèlerin* (1389) de Philippe de Mézières : le texte et l'image », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 151, 4, 2007, pp. 1901-1923.
- DE WOLF, A., « Pratique de la personnification chez Guillaume de Deguilleville et Philippe de Mézières », dans *Écriture et modes de pensée au Moyen Âge (VIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, études rassemblées par D. Boutet et L. Harf-Lancner, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1993, pp. 125-147.
- DI STEFANO, G., « Nota sul *Songe du Vieil Pèlerin* », *Le Moyen Français*, 11, 1982, pp. 129-132.
- FERRIER, J.M., « The old pilgrim's catch-words: notes on 'parlant moralment' and 'quel merveille' in *Le songe du vieil pelerin* », *History and Structure of French: Essays in the Honour of Professor T. B. W. Reid*, éd. F. J. Barnett, A. D. Crow, C. A. Robson, W. Rothwell et S. Ullmann, Oxford, Blackwell, 1972, pp. 99-116.
- FERRIER, J.M., « Philippe de Mézières as poet ? Vestigial rhymes in le *Songe du Vieil Pelerin* », *French Studies*, 1983, XXXVII, pp. 385-390.
- FUMAGALLI, M., *Le quattro sorelle, il re e il servo. Studio sull'allegoria medievale del ps. 84, 11*, Milano, Cisalpino-Goliardica, 1991.
- GOLENISTCHEFF-KOUTOZOFF, E., *Etude sur le Livre de la vertu du sacrement du mariage et reconfort de dames de Philippe de Mézières*, Belgrade, Impr. Svetlost, 1937.
- GOSMAN, M., « La réception de la matière 'classique' chez Philippe de Mézières : la référence persuasive dans le *Songe du Vieil Pèlerin* », dans *Actes du 5<sup>e</sup> colloque sur le Moyen Français*, Milano, Vita e pensiero, 1986, vol. 3, pp. 27-38.
- GUILLEMAIN, A., « Étude et édition du *Songe du Vieil Pèlerin* », *Positions de l'École Nationale des Chartes*, 1954, pp. 73-77.
- JORGA, N., « Une collection de lettres de Philippe de Maizières. (Notice sur le ms. 499 de la bibl. de l'Arsenal.) », *Revue historique*, 49, 1892, p. 39-57 et 306-322.
- JORGA, N., *Philippe de Mézières et la croisade au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Bouillon (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences philologiques et historiques, 110), 1896.
- KRYNEN J., « Un exemple de critique médiévale des juristes professionnels : Philippe de Mézières et les gens du Parlement de Paris », dans *Histoire du droit social, hommage à Jean Imbert*, Paris, Puf, 1984, pp. 169-190.

## BIBLIOGRAPHIE

- LIEBERMAN, M., « Chronologie Gersonienne, IX. Jean Gerson et Philippe de Mézières », *Romania*, 81, 1960, pp. 338-379.
- LOBA, A., « Exemple au service de la spiritualité conjugale : les couples royaux dans le *Livre de la vertu du sacrement de mariage* de Philippe de Mézières », *Studia romanica posnaniensia*, XXXV, 2008, pp. 83-92.
- MARCHELLO-NIZIA, C., « Entre l'histoire et la poétique : le songe politique », *Revue des sciences humaines*, 183 : 3, 1981, pp. 39-53.
- MARCHIORI, A., « Le *Songe du Vieil Pèlerin* de Philippe de Mézières et son projet de rénovation face au lecteur médiéval et moderne », dans *Original et originalité. Aspects historiques, philologiques et littéraires*, édité par O. Delsaux et H. Haug, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2011 pp. 119-128.
- MOLINIER, A., « Description de deux manuscrits contenant la *Règle de la Militia passionis Jhesu Christi* de Philippe de Mézières », *Archives de l'Orient latin*, t. 1, 1881, pp. 335-364.
- MOUSSU, A., « Le roi, le tyran et le sage : Charles VI, Evilmerodag et Moïse dans le *Songe du Vieil Pèlerin* », dans *Figures royales à l'ombre du mythe*, *Questes*, 13, 2008, pp. 67-81.
- PICHERIT, J.L., « Formes et fonctions de la matière proverbiale dans le *Songe du Vieil Pèlerin* », *Le Moyen Français*, 14-15, 1984, pp. 384-399.
- POMIAN-TURQUET, J., « Philippe de Mézières : carnaval romain ou révolte de Cola di Rienzo », *Médiévales*, 4, 1983, pp. 123-131.
- QUILLET, J., « Herméneutique du discours allégorique dans le *Songe du Vieil Pèlerin* de Philippe de Mézières », *Miscellanea Mediaevalia*, 13/2, Sprache und Erkenntnis im Mittelalter, 1981, pp. 1084-1093.
- QUILLET, J., « Figures allégoriques du *Songe du Vieil Pèlerin* », dans A. Cazenave et J.F. Lyotard (éd.), *L'art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, Paris, 1982, pp. 479-492.
- STRUBEL, A., « Le *Songe du Vieil Pèlerin* et les transformations de l'allégorie au quatorzième siècle », *Perspectives médiévales*, 6, 1980, pp. 54-73.
- WILLIAMSON J.B., « La première traduction française de *l'Histoire de Griseldis* de Pétrarque » dans *Amour, mariage et transgressions au Moyen Âge*. Actes du colloque d'Amiens (mars 1983), éd. D. Buschinger et A. Crépin, Göppingen, Kümmerle (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, 420), 1984, pp. 325-333.

## BIBLIOGRAPHIE

- WILLIAMSON J.B., « Philippe de Mézières' Book of married ladies : a book from the entourage of the court of Charles VI » dans *The Spirit of the Court: Selected Proceedings of the Fourth Congress of the International Courtly Literature Society*, éd. G. S. Burgess, R. A. Taylor, Cambridge : D. S. Brewer, c1985, pp. 393-408.
- WILLIAMSON, J. B., « Les songes et le processus onirique dans l'œuvre de Philippe de Mézières: *Le Songe du Vieil Pèlerin* », *Revue des langues romanes*, 96, 1992, pp. 417-426.
- WILLIAMSON., J.B., « The image of the book in the works of Philippe de Mézières », *Romance Languages Annual*, 4, 1992, pp. 175-183.
- WILLIAMSON, J.B., « Philippe de Mézières as creative translateur » dans *The medieval translator*, 5, éd. R. Ellis et R.Tixier, Turnhout, Brepols, 1996, pp. 362-75.

### Bibliographie générale

#### 1. Textes

- ARISTOTE, *Rhétorique*, trad. M. Dufour et A. Wartelle, Paris, Les Belles Lettres, Coll. des Universités de France, 1967-1991, 3 vol.
- SAINT AUGUSTIN, *Les confessions*, texte de l'édition de M. Skutella ; introduction et notes par A. Solignac ; traduction de E. Tréhorel et G. Bouissou, Paris : Institut d'Etudes Augustiniennes, 1996 – 1998.
- SAINT BERNARD DE CLAIRVAUX, *Eloge de la nouvelle chevalerie*, introduction, traductions, notes et index par P.Y. Emery, Paris, Les éditions du Cerf, 1990.
- BOËCE, *La Consolation de Philosophie*, édition par C. Moreschini, E. Vanpeteghem, J. Y. Tilliette, Paris, Lettres gothiques, 2008.
- BRUNET LATIN, *Tesoretto*, dans *Poeti del Duecento*, éd. G. Contini, Milan-Naples, Ricciardi, 1960, vol. II, pp. 169-277.
- BRUNET LATIN, *Le livre dou Trésor*, édition critique par F. Carmody, Genève, Slaktine Reprints, 1975.
- CHRISTINE DE PIZAN, *Le livre des fais et bonnes mœurs du sage roy Charles V*, publié par S. Solente, Paris, Champion, 1936-1941, 2 voll.
- CHRISTINE DE PIZAN, *Livre de la mutacion de fortune*, éd. S. Solente, Paris, Picard, 1959-1966, 4 vol.

## BIBLOGRAPHIE

- CHRISTINE DE PIZAN, *Le chemin de longue étude*, éd. A. Tarnowski, Paris, Lettres Gothiques, 2000.
- CHRISTINE DE PIZAN, *Le livre de l'advison Christine*, éd. C. Reno et L. Dulac, Paris, Champion, 2001.
- DANTE ALIGHIERI, *Commedia, Inferno*, a cura di U. Bosco e G. Reggio, Firenze, Le Monnier, 1988.
- DANTE ALIGHIERI, *Vita Nova*, a cura di G. Gorni, Torino, Einaudi, 1996.
- DANTE ALIGHIERI, *Purgatorio*, a cura di N. Sapegno, Firenze, La Nuova Italia, 1997.
- DANTE ALIGHIERI, *Paradiso*, a cura di N. Sapegno, Firenze, La Nuova Italia, 1997.
- DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, a cura di G. Inglese, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 2002.
- DENIS FOULECHAT, *Tyrans, princes et prêtres: Jean de Salisbury, Policratique IV et VIII*, édition par C. Brucker, *Le Moyen Français*, 21, 1987.
- DENIS FOULECHAT, *Le Policratique de Jean de Salisbury, 1372, livres I-III*. Édition critique avec introduction, notes et glossaire par C. Brucker, Genève, Droz (Publications romanes et françaises, 209), 1994.
- DENIS FOULECHAT, *Le Policratique de Jean de Salisbury (1372), livre V*. Édition critique et commentée des textes français et latin avec traduction par C. Brucker, Genève, Droz (Publications romanes et françaises, 242), 2006.
- Ecloga Theoduli: il canto della verità e della menzogna*, a cura di F. Mosetti Casaretto, Firenze, Sismel, 1997.
- EUSTACHE DESCHAMPS, *Œuvres complètes d'Eustache Deschamps*, publiée par G. Raynaud, Paris, Firmin Didot, 1966.
- ÉVRART DE CONTY, *Le livre des eschez amoureux moralises*, édition critique par F. Guichard-Tesson, B. Roy, Montréal, Ceres, 1993.
- EVARD DE TREMAUGON, *Songe du Vergier*, édité par M. Schnerb-Lievre, Paris, Éditions du Cnrs, 1982, 2 voll.
- FRANCESCO PETRARCA, *Senili*, a cura di S. Rizzo, Firenze, Le lettere, 2006.
- FRANCESCO PETRARCA, *Seniles*, a cura di U. Dotti, Torino, Nino Aragno Editore, 2010.
- FRÈRE LAURENT (LAURENT D'ORLÉANS), *Somme le roi*, publiée par E. Brayer et A. F. Leurquin-Labie, Paris, Société des anciens textes français, 2008.

## BIBLIOGRAPHIE

- GUILLAUME DE DEGUILLEVILLE, *Pèlerinage de vie humaine*, édition par J.J. Sturzinger, Londres, Nichols for The Roxburghe Club, 1893.
- GUILLAUME DE DEGUILLEVILLE, *Le pèlerinage de Jésus Christ*, édition par J.J. Stürzinger, Londres, Nichols and sons, 1897.
- GUILLAUME DE LORRIS ET JEAN DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, édition par A. Strubel, Paris, Le livre de poche, 1992 (Lettres gothiques 4533).
- GUILLAUME LE CLERC DE NORMANDIE, *Le besant de Dieu*, édition par P. Ruelle, Bruxelles, Éditions de l'Université, 1973.
- HENRI DE FERRIÈRES, *Le Livre des deduis du roy Modus, suivi de Le songe de pestilence*, éd. G. Tilander, Paris, Société des anciens textes français, 1932.
- JACOBI A VORAGINE, *Legenda aurea*, recensuit Th. Graesse, ed. tertiae 1890, Osnabruck, Otto Zeller Verlag, 1969.
- IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea*, édition par A. e L. Vitale Brovarone, Torino, Einaudi, 1995.
- JACQUES LEGRAND, *Archilogie Sophie ; Livre de bonnes meurs*, édition critique par E. Beltrand, Genève, Paris, Slaktine, 1986.
- JEAN CORBECHON, *Le livre des propriétés des choses: une encyclopédie au XIV<sup>e</sup> siècle*. Introduction, mise en français moderne et notes par B. Ribémont, Paris, Stock (Stock Moyen Âge), 1999.
- JEAN D'ANTIOCHE ET JEAN DE VIGNY, *Les traductions françaises des Otia imperialia de Gervais de Tilbury par Jean d'Antioche et Jean de Vigni*, édition par C. Pignatelli et D. Garner, Genève, Droz, 2006.
- JEAN DUPIN, *Le livre de Mélencolie, Roman de Mandevie*, édition de L. Lindrgren, Turku, Turun Yliepesto, 1965.
- Le livre de l'échelle de Mahomet*, traduction de G. Besson et M. Brossard-Dandré, Paris, Le livre de poche, 1991.
- NICOLE ORESME, *Contro la divinazione : consigli antiastrologici al re di Francia (1356)*, a cura di S. Rapisarda, Roma, Carocci, 2009.
- NIVARDUS OF GHENT, *Ysengrimus*, édition et traduction par J. Mann, Leiden, New York, Copenhague, Brill, 1987.
- RAYMOND LULLE, *Livre de l'ordre de la chevalerie*, édition par V. Minervini, Bari, Adriatica editrice, 1972.

## BIBLIOGRAPHIE

*Rhétorique à Herennius*, texte établi et traduit par G. Achard, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

ROBERT GROSSETESTE, *Le Château d'Amour*, édition par J. Murray, Paris, Champion, 1918.

### 2. Études

ABBONDANZA, R., "Astesano", dans *Dizionario biografico degli italiani* IV (1962), pp. 463-465.

ALONZO, G., « Numismatica dantesca : la *Commedia* tra maledizione e santificazione della moneta », dans *Stella forte*, Studi danteschi a cura di F. Spera, Napoli, D'Auria editore, 2010, pp. 81-105.

AMAT, J., *Songes et vision : l'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris, Etudes augustinienes, 1985.

AMOSSY, R., *L'argumentation dans le discours, discours politique, littérature d'idées, fictions*, Paris, Nathan, 2000.

ATTWOOD, C., *Fortune la contrefaite : l'envers de l'écriture médiévale*, Paris, Champion, 2007.

AUERBACH, E., *Studi su Dante*, prefazione di D. Dalla Terza, traduzione di M.L. De Pieri Bonino e D. Dalla Terza, Milano, Feltrinelli, 1992.

AUTRAND, F., « Culture et mentalité : les librairies des gens du Parlement au temps de Charles », VI, *Annales ESC, Droit, Histoire, Sciences sociales*, 1973, 28, pp. 1219-1244.

AUTRAND, F., *Charles VI, la folie au pouvoir*, Paris, Fayard, 1986.

BABBINI, L., « Tre "Summae casuum" composte de tre francescani piemontesi della Provincia di Genova », *Studi Francescani*, 78, 1981, pp. 159-162.

BACHTIN, M., *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, traduit du russe par A. Robel, Paris, Gallimard, 1970.

BACHTIN, M., *Esthétique et théorie du roman*, traduit du russe par D. Olivier, préface de M. Aucouturier, Paris, Éditions Gallimard, 1978.

BADEL, P.-Y., « Rhétorique et polémique dans les prologues des romans du Moyen Âge », *Littérature*, 20, 1975, pp. 81-94.

## BIBLIOGRAPHIE

- BADEL, P.-Y., *Le Roman de la rose au XIV<sup>e</sup> siècle. Étude de la réception de l'œuvre*, Genève, Droz, 1980.
- BADEL, P.-Y., « Alchemical Readings of the *Romance of the Rose* » dans *Rethinking Roman de la Rose. Text, Image, Reception*, edited by K. Brownlee and S. Huot, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992, pp. 263-283.
- BADEL, P.-Y., Compte rendu à « F. Pomel, *Les voyages de l'au-delà et l'essor de l'allégorie au XIV<sup>e</sup> siècle* », *Romania*, 121, 2003, pp. 557-565.
- BARTHES, R., *L'aventure sémiologique*, Paris, Seuil, 1985.
- BARTOLA, A., « Filosofia, teologia, poesia nel *De planctu Naturae* e nell'*Anticlaudianus* di Alan de Lille », *Aevum*, 62, 1988, pp. 228-258.
- BASCHET, J., « Les conceptions de l'Enfer en France au XIV<sup>ème</sup> siècle : imaginaire et pouvoir », *Annales ESC, Droit, Histoire, Sciences sociales*, 40, 1985, pp. 185-207.
- BATANY, J., « Paradigmes lexicaux et structures littéraires au Moyen Âge », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1970, pp. 819-835.
- BATANY, J., « Quelques avatars de l'or dans l'exégèse et la parénèse », dans *L'or au Moyen Âge (monnaie, métal, objets, symbole)*, Aix en Provence, CUERMA, 1983, (*Senefiance* 12), pp. 41-54.
- BECQUET, A., *Gallicae Coelestinorum congregationis ordinis S. Benedicti monasteriorum foundationes. Virorumque vita aut scriptis illustrium*, Paris, apud Florentinum Delaulne, 1719, p. 101.
- BÉRIOU, N., *L'avènement des maîtres de la Parole : la prédication à Paris au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Institut d'études Augustiniennes, 1998.
- BERTRAND, O., « Le vocabulaire politique aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles : constitution d'un lexique ou émergence d'une science? », *Langages et sociétés*, 113, 2005, pp. 11-32.
- BIANCHINI, S., « *Interpretatio nominis e pronominatione* nel *Cligès* di Chrétien de Troyes », *Vox romanica*, 61, 2002, pp. 181-22.
- BLOCH, H., *Etymologie et généalogie, une anthropologie littéraire du Moyen Âge français*, Paris, Seuil, 1991
- BLUMENFELD-KOSINSKY, R., *Poets, Saints and Visionaries of the Great Schism 1378-1417*, Pennsylvania University Press, 2006.
- BOHLER, D. (éd.), *Le goût du lecteur à la fin du Moyen Âge*, Paris, Le Léopard d'or, 2006.

## BIBLIOGRAPHIE

- BONAFIN, M., *Contesti della parodia, semiotica, antropologia, cultura medievale*, Torino, Utet Libreria, 2001.
- BOOK, L.C., « L'homme et la bête : leçons de morale dans un livre de chasse », dans *Le bestiaire, le lapidaire, et la flore*, édition par G. Di Stefano et M. Bidler, *Le Moyen Français*, 55-56, 2004-2005, pp. 57-97.
- BOTTIN, F., *La scienza degli occamisti : la scienza tardomedievale dalle origini del paradigma nominalista alla rivoluzione scientifica*, Roma, Maggioli, 1982.
- BOUCHER, C., « De la subtilité en français » : vulgarisation et savoir dans les traductions d'*auctoritates* des XIII-XIV<sup>e</sup> siècles », dans *The medieval translator, traduire au Moyen Age*, 8, éd. par R. Voaden, R. Tixier, Turnhout, Brepols, pp. 89-99.
- BOUCHET, F., *Le discours sur la lecture en France aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles: pratiques, poétique, imaginaire*, Paris, Champion, 2008.
- BOUDET, J.-P., « Franc vouloir, l'astrologie et la divination chez Eustache Deschamps », dans *Autour Eustache Deschamps*, Actes du colloque d'Amiens (5-8 novembre 1998), D. Buschinger (dir.), Amiens, Presses du Centre d'études médiévales 1999, pp. 27-35.
- BOULNOIS, O., *Au-delà des images. Une archéologie du visuel au Moyen Age V<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éd. du Seuil, DL 2008.
- BOUTET D. ET STRUBEL A., *Littérature politique et société dans la France au Moyen Âge*, préface de J. Le Goff, Paris : Presses universitaires de France, 1979.
- BRUCKER C., « Pour une typologie des traductions en France au XIV<sup>e</sup> siècle », dans *Traduction et adaptation en France à la fin du Moyen Âge et à la Renaissance*, éd. C. Brucker, Paris, Champion, 1997, pp. 63-79.
- BUREAU, P., « De l'habit paradisiaque au vêtement eschatologique », dans *Fin de temps et temps de la fin dans l'univers médiéval*, Aix en Provence, CUERMA, (*Senefiance* 33), 1993, pp. 93-124.
- BURIDANT, C., « Translatio medievalis : théorie et pratique de la traduction médiévale », *Travaux de linguistique et de littérature*, XXI, 1, 1983, Strasbourg, pp. 81-136.
- BUSCHINGER, D. ET CRÉPIN, A., *Amour, mariage et transgressions au Moyen Âge*, Goppingen, Kummerle, 1984.
- BUSCHINGER, D. (éd.), *La description au Moyen Âge*, Actes du colloque de janvier 2002 à Amiens, éd. par D. Buschinger, Amiens, *Médiévales*, 24, 2002.



## BIBLIOGRAPHIE

- CAFFI, C., « Modulation, mitigazione, litote », dans *Dimensioni della linguistica*, sous la direction de M. E. Conte, A. Giacalone-Ramat, P. Ramat, Milano, Franco Angeli, 1990, pp. 169-188.
- CARRUTHERS, M., *Machina memorialis. Méditation, rhétorique et fabrication des images*, traduction par F. Durand-Bogaert, Paris, NRF Gallimard, 2002 (première édition 1998).
- CAROZZI, C., *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Rome, Diffusion de Boccard, 1994.
- CASAGRANDE C., VECCHIO S., *I peccati della lingua, disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1987.
- CASAGRANDE, C., « Predicare la penitenza. La *Summa de poenitentia* di Servasanto da Faenza » dans *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti*. Atti del XXIII Convegno internazionale, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1996, pp. 59-101.
- CAVAGNA, M., « La maladie dans les récits visionnaires médiévaux », dans *La maladie et la mort*, publié par D. Buschinger, *Médiévales* 30, 2004, pp. 36-45.
- CIGGAAR, K.N., *Western travellers to Constantinople, the West and Byzantium*, New York, Leiden, Brill, 1996.
- CERQUIGLINI-TOULET, J., « Syntaxe et syncope: langage du corps et écriture chez Guillaume de Machaut », *Langue française*, 40, 1978, pp. 60-74.
- CERQUIGLINI-TOULET, J., « 'Le Clerc et le Louche' : Sociology of an Esthetic », *Poetics Today*, Vol. 5, No. 3, 1984, pp. 479-491.
- CERQUIGLINI-TOULET, J., « Le dit », dans *Grundriss des Romanischen Literaturen des Mittelalters*, t. VIII/1 : La littérature française aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, Heidelberg, H. U. Gumbrecht (éd.), 1988, pp. 45-58.
- CERQUIGLINI-TOULET, J., « Fama et les preux : nom et renommée à la fin du Moyen Âge », *Médiévales*, 1993, 24, pp. 35-44.
- CERQUIGLINI-TOULET, J., « L'imaginaire du livre à la fin du Moyen Âge : pratiques de lecture, théorie de l'écriture », *Modern Language Notes*, 4, 1993, pp. 680-695.
- CERQUIGLINI-TOULET, J., *La couleur de la mélancolie : la fréquentation des livres au XIV<sup>e</sup> siècle (1300-1415)*, Paris, Hatier, 1993.
- CERQUIGLINI-TOULET, J., « L'amour des livres au XIV<sup>e</sup> siècle » dans *Mélanges de philologie et de littératures médiévales offertes à Michel Burger*, réunis par J. Cerquiglini-Toulet et O. Collet, Genève, Droz, 2004, pp. 333-340.

## BIBLOGRAPHIE

- CERQUIGLINI-TOULET, J., « L'imaginaire de la langue grecque au Moyen Âge » dans *La Grèce antique sous le regard du Moyen Age occidental*, actes sous la direction de J. Leclant et M. Zink, Paris, diffusion de Boccard, 2005, pp. 261-271.
- CERQUIGLINI-TOULET, J., « L'étrangeté de la langue au Moyen Âge », dans C. Guillot, S. Heiden et S. Prévost (dir.), *A la quête du sens, Mélanges Christiane Marchello-Nizia*, Paris, École Normale Supérieure Éditions, 2006, pp. 261-271.
- CHAUVIN, D. (éd.), *Question de mythocritique*, A. Signes et P. Walter, Paris, Imago, 2005.
- CHENU, M.D., *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Montréal, Institut d'études médiévales, Paris, Vrin, 1969.
- CHIABO M. ET DOGLIO F. (éd.), *Letteratura e drammaturgia nei pellegrinaggi*, Convegno internazionale : Anagni, 10-11-12 settembre 1999, Roma, torre dell'Orfeo, 2000.
- CHENU, M., D., *Studi di lessicografia filosofica medievale*, a cura e con un saggio introduttivo di G. Spinosa, Firenze, Olschki, 2001 (lessico intellettuale europeo 86).
- CINGOLANI G., ET RICCINI, M. (éd.), *Sogno e racconto. Archetipi e funzioni*, Firenze, Le Monnier, 2003.
- CONOCCHIE-BOURGNE C., « Miroir ou image... Le choix d'un titre pour un texte didactique » dans *Miroir et jeux des miroirs dans la littérature médiévale*, sous la direction de F. Pomel, Rennes, PUR, coll. « Interférences », 2003, pp. 29-38.
- CONTAMINE, PH., « L'idée de la guerre à la fin du Moyen Âge : aspects juridiques et éthiques », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1979, 123, pp. 70-86.
- CONTAMINE, PH., « Guerre et paix à la fin du Moyen Age : l'action et la pensée de Philippe de Mézières (1327-1405) », dans *In krieg im Mittelalter*, éd. H. Kenning Kortum, Berlin, Akademie Verlag, 2007, pp. 181-196.
- CONTINI, G., *Un'idea di Dante*, Torino, Einaudi, 2001.
- COOPLAND, G.W., *Nicole Oresme and the Astrologers. A study of his Livre de Divinacions*, Liverpool, University Press, Liverpool 1952.
- COPELAND, R., « Sophistique, hérésie et discours médiéval du savoir », dans F. Cornilliat et R. Lockwood (dir.), *Ethos et Pathos – Le statut du sujet rhétorique*, Actes du Colloque International de Saint Denis, Paris, Honoré Champion, « Colloques, congrès et conférences sur la Renaissance », 2000, pp. 93-105.

## BIBLIOGRAPHIE

- CORNILLIAT, F. ET LOCKWOOD, R. (éd.), *ETHOS AND PATHOS: la statut du sujet rhétorique*, Actes du colloque de Saint Denis, Paris, Champion, 2000.
- CORTI, M., *Principi della comunicazione letteraria*, Milano, Bompiani, 1997.
- CROIZY-NAQUET, C., « Le portrait d'Hector dans le *Roman de Troie* de Benoît de Saint-Maure », *Bien dire et bien apprendre*, 14, 1996, pp. 63-78.
- CRISCIANI C. ET PEROVIANO BAGLIA A., *Alchimia e medicina nel Medioevo*, Sismel, ed. del Galluzzo, 2003
- CURTIUS, E., *Littérature européenne et Moyen Âge latin*, traduit de l'allemand par J. Bréjoux, préface d'A. Michel, Paris, Presses universitaires de France, 1956, II voll.
- DAHAN, G., *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval*, Paris, Les éditions du Cerf, 1999.
- D'ARCO AVALLE, S., *Modelli semiologici della Commedia di Dante*, Milano, Bompiani, 1975.
- DELISLE, L., *Recherches sur la librairie de Charles V, roi de France, 1337-1380*, Amsterdam, G. Th. van Heusden, 1967, 1907.
- DELUMEAU, J., *L'aveu, antiquité et Moyen Âge*, Rome, École française de Rome, 1986.
- DELUMEAU, J., *L'aveu et le pardon: difficultés de la confession XIII-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Les livres de poche, 1992.
- DEMATS, P., *Fabula. Trois études de mythographie antique et médiévale*, Genève, Droz, 1973.
- DIERKENS A. ET BEYEN DE RYKE, B. (éd.), *Mystique, la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2005.
- DI RAIMO, U., « Sant'Agostino e l'Occidente cristiano. Il *De doctrina christiana* e la letteratura sapienziale », dans *Mappe delle letterature europea e mediterranea*, a cura di G. M. Anselmi, Milano, Bruno Mondadori, 2007, vol. I, "Dalle origini a Don Chisciotte".
- DI STEFANO G., *Dictionnaire des locutions en moyen français*, Montréal, CERES, c1991.
- DI STEFANO G., *Essai sur le moyen français*, Livia editrice Padova, 1977.
- DI STEFANO, G., « Nicolas de Gonesse et la culture italienne », *Cahiers de l'Association Internationale d'Études Françaises*, 1971, 23, pp. 27-44.
- DI STEFANO, G., « Alain Chartier, ambassadeur à Venise » dans *Culture et politique en France à l'époque de l'Humanisme et de la Renaissance*, études réunies et

## BIBLIOGRAPHIE

- présentées par Franco Simone, Torino : Accademia delle scienze, 1974, pp. 155-166.
- DI STEFANO, G., « La langue des traducteurs : langue ou metalangue ? », *The medieval translator*, 11, Turnhout, Brepols, 2007, pp. 369-379.
- DOTTI, U. (éd.), *Lettere a Petrarca*, traduction et notes à cura di U. Dotti, Torino, Nino Aragno Editore, 2012.
- DOUDET, E., « La chair du texte : l'imaginaire de la parole, les métaphores de l'éloge et du blâme chez George Chastelain », *Le Moyen Français, Le langage figuré*, 60-61, pp. 191-203.
- DUVAL, F., *Lectures françaises à la fin du Moyen Âge : petite anthologie commentée des succès littéraires*, Genève, Librairie Droz, 2007.
- DUVAL, F. ET POMEL F., *Guillaume de Deguilleville : les pèlerinages allégoriques*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008.
- ERRECADE, O., « L'Autre armure ou le vêtement de foi dans la *Queste du Saint Graal* », dans *Le nu et le vêtu au Moyen Âge*, Aix en Provence, CUERMA (*Senefiance* 47) 2000, pp. 115-126.
- FARAL, E., *Les arts poétiques du XII<sup>ème</sup> et XIII<sup>ème</sup> siècles : recherches et documents sur la technique littéraire du Moyen Âge*, Paris, Champion (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences historiques et philologiques, 238), 1924.
- FARINELLI, A., *Dante e la Francia: dall'età media al secolo di Voltaire*, Genève, Slaktine Reprints, 1971 (première édition, Milan, U. Hoepli, 1908).
- FERRUCCI, F., *Il poema del desiderio: poetica e passione in Dante*, Milano, Leonardo, 1990.
- FLUTRE, L.F., *Table des noms propres avec toutes leurs variantes figurant dans les romans du moyen âge*, Poitiers, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, 1962.
- FONTANIER, P., *Les Figures du discours*, Paris, Flammarion, 1977.
- FROMILHAGUE, C., *Les figures de style*, Paris, Nathan, 1995.
- FRYE, N., *Anatomy of Criticism, Four Essays*, Princeton, Princeton University Press, 1973.
- GALAND-HALLYN P. ET HALLYN F. (éd.), *Poétiques de la Renaissance : le modèle italien, le monde franco-bourguignon et leur héritage en France au XVI<sup>ème</sup> siècle*, Genève, Droz, 2001.

## BIBLIOGRAPHIE

- GALDERISI, C. (éd.), *Translations médiévales, cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup>)*. Étude et répertoire, sous la direction de C. Galderisi, avec la collaboration de V. Agrigoroaei, Turnhout, Brepols, 2011, 2 voll.
- GALLAIS, P., « Recherches sur la mentalité des romanciers français du Moyen Âge », *Cahiers de civilisation médiévales*, t. 7, 1964, pp. 479-403.
- GAUVARD, C., « Rituels et voix vive des avocats au Parlement de Paris dans les causes criminelles à la fin du Moyen Age » dans *Symbolische Kommunikation vor Gericht in der Frühen Neuzeit*, Münster, 15-18 Jh 2005, R. Schulze éd., Berlin, Duncker & Humblot, 2006, p. 73-93.
- GENETTE, G., *Discours du récit*, Paris, Seuil, 2007.
- GENTILE, S., « Le postille del Petrarca al *Timeo* latino » dans *Il Petrarca latino e le origini dell'umanesimo*, Quaderni petrarcheschi IX, Firenze, Casa editrice Le Lettere, 1992-93, pp. 129-139.
- GILSON, E., *Linguistique et philosophie*, Paris, Vrin, 1969.
- GODEFROY F., *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du XI<sup>a</sup> au XV<sup>a</sup> siècle*, 10 voll., Paris, Librairie des Sciences et des Arts, Paris 1881-1902, rist. Genève, Slatkine, 1982 .
- GREGORY, T. (éd.), *I sogni nel Medioevo*, seminario internazionale, Roma 2-4 ottobre 1983, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985.
- GREIMAS, A.J., *Sémantique structurale : recherche de méthode*, Paris, Larousse, 1966.
- GREIMAS, A.J., *Du sens, essais sémiotiques*, Paris, Editions du Seuil, 1970.
- GREIMAS A. J., FONTANILLE J., *Sémiotique de passions, des états des choses aux états d'âme*, Paris, Seuil, 1991.
- Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, in Zusammenarbeit mit Jean Frappier ; herausgegeben von Hans Robert Jauss und Erich Köhler, Heidelberg : C. Winter, Universitätsverlag, ed. H. U. Gumbrecht, ,1988 (en particulier t. VIII/1).
- GUÉNÉE, B., *Entre l'Église et l'État. Quatre vies de prélats français à la fin du Moyen Âge (XIII-XV<sup>ème</sup> siècle)*, Paris, Gallimard, 1987.
- GUICHARD-TESSON, F., « Le pion Souvenir et les miroirs déformants dans l'allégorie d'amour », *Jeux de mémoire: aspects de la mnémotechnie médiévale*, éd. B. Roy et P. Zumthor, Montréal, Presses de l'Université de Montréal; Paris, Vrin, 1985, pp. 99-108.

## BIBLIOGRAPHIE

- GUICHARD-TESSON, F., « "Parler par figure et fabuleusement" dans les *Eschez amoureux* », *Le Moyen Français*, 60-61, 2007, pp. 257-290.
- GUMBRECHT, H.U., « Complexification des structures du savoir : l'essor d'une société nouvelle à la fin du Moyen Âge » dans *La littérature française aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles* [t. I (partie historique) vol. 8 du *Grundriss des romanischen Literaturen des Mittelalters*], Heidelberg, Carl Winter, 1988, pp. 20-28.
- HAMON, PH., *L'ironie littéraire : les formes de l'écriture oblique*, Paris, Hachette Littérature, 1996.
- HASENOHR, G., « Aperçu sur la diffusion et la réception de la littérature de spiritualité en langue française au dernier siècle du Moyen Age », dans N. Richard Wolf (ed.) *Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter*, Wiesbaden, L. Reichert, 1987, pp. 57-90.
- HASENOHR, G., « "*Lacrimae pondere vocis habent*": typologie des larmes dans la littérature de spiritualité française des XIII-XIV<sup>ème</sup> siècles », *Le Moyen Français*, 37, 1997, pp. 45-65.
- HASENOHR, G. ET ZINK, M., *Dictionnaire des lettres françaises, Le Moyen Âge*, édition revue et mise à jour, Paris, Fayard, 1992.
- HASENOHR, G., « 'Dire la vérité', 'oïr la vérité' : quelle vérité? À propos de quelques occurrences de vérité relevées dans les sermons de Gerson » dans *La transmission des savoirs au Moyen Âge et à la Renaissance*, sous la direction de Pierre Nobel, Presses universitaires de France-Comté, 2005, vol. 1, pp. 13-28.
- HUIZINGA, J., *L'automne du Moyen Âge*, avec un entretien de J. Le Goff, Paris, Payot, 1995 (1932).
- HUTCHEON, L., « Ironie, satire et parodie », *Poétique*, 46, Paris, Ed. du Seuil, 1981, pp. 140-155.
- JAMES-RAOUL, D. *La parole empêchée dans la littérature arthurienne*, Paris, Champion, 1997.
- JAMES-RAOUL, D., « La rhétorique entre vérité et mensonge: les leçons des arts poétiques des XII et XIII<sup>e</sup> siècles », *Bien dire et bien apprendre*, 23, 2005, pp. 263-275.
- JAUSS, H. R., « Allégorie, 'remythisation', et nouveau mythe. Réflexions sur la captivité chrétienne de la mythologie au Moyen Âge », *Mélanges offerts à Charles Rostaing*, Liège, 1974, t. 1, pp. 469-499.

## BIBLIOGRAPHIE

- JUDIC, B., « Pénitence publique, pénitence privée et aveu chez Grégoire le Grand (590-604) », dans *Pratiques de la confession. Dès pères du désert à Vatican II : quinze études d'histoire*, Paris, Editions du Cerf, 1983, pp. 41-51.
- JUNG, M. R., *Études sur le poème allégorique en France au Moyen Âge*, Berne, Francke, 1971.
- KLEIBER G. ET TYVAERT J.E. (éd.), *L'anaphore et ses domaines*, Paris, Klincksieck, 1990.
- KRYNEN, K., *Idéal du prince et pouvoir royal en France à la fin du Moyen Âge (1380-1440) : étude de la littérature politique du temps*, Paris, Picard, 1981.
- LACROIX, J., « L'aventure vestimentaire dans les écrits de saint François d'Assise et de ses disciples et épigones (XIII<sup>e</sup> siècle) », dans *Le nu et le vêtu au Moyen Âge (XII-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Aix en Provence, CUERMA, (*Senefiance* 47), 2001, pp. 217-230.
- La littérature et les arts figurés de l'Antiquité à nos jours*. Actes du XIV<sup>e</sup> congrès de l'Association Guillaume Budé, Limoges, 25-28 août 1998, Paris, Belles Lettres, 2001.
- LANGLOIS, E., *La vie en France au Moyen Âge, de la fin du XII<sup>ème</sup> siècle au milieu du XIV<sup>ème</sup> siècle*, Genève, Slaktine Reprints, 1970.
- LAUSBERG, H., *Elementi di retorica*, trad. L. Ritter Santini, Bologna, Il Mulino, 1969 (1<sup>ère</sup> édition 1960).
- LECLERQ, A., « Deux chroniques de la première croisade face à la prise de Jérusalem, temps historique et temps sacré », dans *Dire et penser le temps au Moyen Age : frontières de l'histoire et du roman*, E. Baumgartner et L. Harf-Lancner (éd.), Paris, Presse Sorbonne Nouvelle, 2005, pp. 77-100.
- LEFÈVRE, S., « Une rude manière de parler : l'enjeu rhétorique du prologue du *Livre de divinacions* de Nicole Oresme » dans *Autour de Nicole Oresme*, édité par J. Quillet, Paris, Vrin, 1990, pp. 177-194.
- LEGARÉ A.M. ET F. POMEL, « Les miroirs du *Pèlerinage de la vie humaine* : le texte et l'image », *Miroirs et jeux de miroirs dans la littérature médiévale*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003, pp. 124-140.
- « Le geste et les gestes au Moyen Âge », *Senefiance*, Cuerma, 41, 1998.
- LE GOFF, J., *Pour un autre Moyen Âge : temps, travail et culture en Occident*, Paris, Gallimard, 1977.

## BIBLIOGRAPHIE

- LE GOFF, J., « Franciscanisme et modèles culturels », dans *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*, Atti dell'VIII convegno della Società Internazionale di Studi Francescani d'Assisi, Assisi, Università degli studi di Perugia, 1981, pp. 83-128.
- LE GOFF, J., *Le Moyen Âge et l'argent. Essai d'anthropologie historique*, Paris, Perrin, 2010.
- LÉVY C. ET PERNOT, L. (éd.), *Dire l'évidence, philosophie et rhétorique antique*, Cahiers de philosophie de l'Université de ParisXII, l'Harmattan, 1997.
- LINDEN, O., « Le chevalier prédicateur : rhétorique de l'idéologie chevaleresque dans le *Roman de Tristan en prose* », dans *Contez me tout, Mélanges de langue et littérature médiévales offerts à Herman Braet*, réunis par. C. Bel, P. Dumont et F. Willaert, Louvain, Peeters, 2003, pp. 265-280.
- LORIAN, A., « Pléonasme et périsologie: le récit redondant au XV<sup>e</sup> siècle » dans *Rhétorique et mise en prose au XV<sup>e</sup> siècle*, Actes du VI colloque sur le moyen français, sous la direction de S. Cigada et A. Slerca, Milano, Vita e pensiero, 1991, pp. 7-25.
- LOTMAN, J.M., « Il viaggio di Ulisse nella *Divina Commedia* », dans *Testo e contesto, semiotica dell'arte e della cultura*, Bari, Laterza, 1982.
- LUSIGNAN, S., « La topique de la *translatio studii* et les traductions françaises de textes savants au XIV<sup>e</sup> siècle » dans *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*, actes du colloque international du Cnrs, réunis par G. Contamine, Paris, Ed. CNRS, 1991, pp. 303-315.
- MÂLE, E., *L'art religieux de la fin du Moyen Âge en France. Étude sur l'iconographie*, Paris, A. Colin, 1969.
- MARCHELLO-NIZIA C., *Histoire de la langue française au XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, Paris, Bordas, 1979.
- MARCHIORI, A., « *Maladie generale* : quando dire la malattia equivale al primo passo per la salvezza », dans *Malattia e separazione : itinerari di scrittura della patologia nella letteratura*, éd. A.M. Babbi et A. Marchiori, Verona, Cierre, 2013, pp. 95-119.
- MEHL J.M., « Le roi de l'échiquier. Approches du mythe royal à la fin du Moyen Âge », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1978, pp. 145-161
- MESSELAAR, P. A., *Le vocabulaire des idées chez Brunet Latin*, Assen, Van Gorcum, 1963.



## BIBLIOGRAPHIE

- MICHAUD-QUANTIN, P., *Summes de casuistique et manuels de confession au Moyen Âge, (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*. Analecta mediaevalia Namurcensia, 13. Louvain, Lille, and Montreal: Nauwelaerts, 1962.
- MICHEL, A., *Théologiens et mystiques au Moyen Âge, la poésie de Dieu au V-XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 1997.
- MILLER, A.-H., « Du lieu de plaisance à Paris : l'aventure politique du poète dans le *Songe du Vergier* de 1378 », *Le Moyen Français*, 59, 2006, pp. 221-234.
- MINET-MAHY, V., « Le songe : de la mort de l'auteur à la naissance du lecteur », dans *Le rêve médiéval*, études littéraires réunies par A. Corbellari et J.Y. Tilliette, Droz, Genève, pp. 193-220.
- MINET-MAHY, V., « L'image du jardin mystique chez Deschamps : du paradis au prince idéal », *Le Moyen Français*, 55-56, 2005, pp. 259-280.
- MOLINIÉ, G. *Dictionnaire de rhétorique*, Paris, Le Livre de Poche, 1992.
- MOMBELLO, G., « Per la fortuna francese di Dante e Petrarca. La testimonianza del Ms BnF fr. 25558 » dans D. Cecchetti, L. Sozzi, *L'Aube de la Renaissance*, pour le dixième anniversaire de la disparition de Franco Simone, Genève, Skaktine, 1991, pp. 27-45.
- MORTON, J., « Des loups en peau humaine : Faux Semblant et les appétits animaux dans le *Roman de la Rose* de Jean de Meun », *Questes*, L'Habit fait-il le moine ?, 25, 2013, pp. 99-119.
- MÜHLETHALER, J.C., *Poétiques du XV<sup>e</sup> siècles*, situation de François Villon et Michault Taillevent, Paris : Nizet, 1983.
- MUZZARELLI, S., *Penitenti nel Medioevo. Uomini e modelli a confronto*, Bologna, Pàtron, 1994.
- O'GORMAN, R., « The Gospel of Nicodemus in the Vernacular Literature of Medieval France », dans *The Medieval Gospel of Nicodemus: Texts. Intertexts and Contexts in Western Europe*, éd. Z. Izydorczyk, Tempe, Arizona State University, 1997, pp. 103-131.
- PAYEN, J., « Songe et utopie dans la littérature allégorique au Moyen Âge », *Revue de Métaphysique*, 18, 1973, pp. 466-79.
- PAYEN, J.C., *Le motif du repentir dans la littérature française médiévale*, Genève, Droz, 1968.
- PELLEGRIN, E., *Les manuscrits de Pétrarque dans les bibliothèques en France*, Padova, Antenore, 1966.

## BIBLIOGRAPHIE

- PERELMAN, C. ET OLBRECHT TYTECA, L., *Traité de l'argumentation La nouvelle rhétorique*, Paris, Puf, 1958.
- PERELMAN, C., *L'Empire rhétorique –Rhétorique et argumentation*, Paris, J. Vrin, 2002 (1<sup>ère</sup> éd. 1977).
- POMEL, F., « Le bestiaire dans la problématique du salut », *Revue des Langues Romanes*, 98, 1994, pp. 369-386.
- POMEL, F., « *Je est un autre* : représentation et connaissance de soi dans le *Pèlerinage de la vie humaine* », dans *Littérature et connaissance de soi*, Actes du colloque du Ceroc, 2000, *La France latine*, 132, 2001, pp. 109-128.
- POMEL, F., *Les voies de l'au-delà et l'essor de l'allégorie au Moyen Age*, Paris, Champion, 2001.
- POMEL, F., *Mémoire, mnémotechnie et récit de voyage allégorique. L'exemple du Pèlerinage de vie humaine de Guillaume de Digulleville*, dans *Medieval Memory, Image and texte*, éd. par F. Willaert, H. Braet, T. Mertens, T. Wenckelee, Fédération Internationale des Instituts d'Etudes Médiévales, Textes et études du Moyen Âge, 27, Brepols, 2004, pp. 77-98
- POMEL, F., « Généalogie d'un "vrai signe" politique ou l'investiture allégorique dans le *Roman de la fleur de lys* de Guillaume de Digulleville », dans *Vérité poétique, vérité politique. Mythes, modèles et idéologies politiques au Moyen Âge*, dir. J.-C. Cassard, E. Gaucher, J. Kerhervé, CRBC, Brest, 2007, pp. 327-341.
- POMEL, F., « Songes d'incubation et incubation de l'œuvre », *Perspectives médiévales*, 2008, 43, pp. 107-125.
- POMEL, F., « La théâtralité des *Pèlerinages* de Guillaume de Digulleville » dans Frédéric Duval et Fabienne Pomel (dir.), *Guillaume de Digulleville : les pèlerinages allégoriques* : actes du colloque international, Cerisy-La-Salle, 2006, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008.
- POMEL, F., « Revêtir la lettre nue: l'allégorie sous le signe du désir et du manque» dans *Le nu et le vêtu au Moyen Âge*, Aix en Provence, CUERMA (*Senefiance* 47), 2001, pp. 299-311.
- PROPP, V., *Comicità e riso. Letteratura e vita quotidiana*, trad. it. G. Gandolfo, Torino, Einaudi, 1988.
- QUILLET, J., *La philosophie politique du Songe de Vergier (1378) : les sources doctrinales*, Paris, Vrin, 1977.

## BIBLIOGRAPHIE

- QUILLET, J., « Le songe », dans *Culture et travail dans l'Occident médiéval*, études publiées par J. Quillet, Paris, Ed. Cnrs, 1981, pp. 81-93.
- QUILLET, J. (éd.), *Autour de Nicole Oresme*, Paris, Vrin, 1990.
- QUILLET, J., *D'une cité à l'autre : problème de philosophie politique médiévale*, Paris, Champion, 2001.
- RAPISARDA, S., « Percorsi della divinazione : i manuali di chiromanzia nel Medioevo occidentale », in *Le letterature romanze nel Medioevo : testi, storia, intersezioni*, V Convegno Nazionale della Sifr, Atti a cura di A. Pioletti, Catanzaro, Rubbettino, 2000, pp. 88-111.
- RASMUSSEN, J., *La prose narrative française du XV siècle : étude esthétique et stylistique*, Copenhague, Munksgaard, 1958.
- REY, A. (éd.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaire Le Robert, 1992, 2 voll.
- RIBÉMONT, B., « Le monde et le nombre: symbolique et rhétorique numérique dans le *Songe de Pestilence* d'Henri de Ferrières » dans *L'hostellerie de la pensée*, études sur l'art littéraire au Moyen Âge offertes à D. Poirion par ses anciens élèves, textes réunies par M. Zink et D. Bohler, publiées par E. Hicks et M. Python, pp. 373-382.
- RIBÉMONT, B., « Un corps humain animé, un corps humain irrigué. L'encylopédisme et la théorie du corps », dans *Le corps et ses énigmes au Moyen Âge*, Orléans, Paradigme, pp. 185-206.
- RIBÉMONT, B., « Le nombre, la Bible et l'encyclopédiste (Barthélemy l'Anglais et la symbolique numérique) » dans *Le Divin, discours encyclopédique*, sous la direction de D. Hüe, Orléans, Paradigme, 1994, pp. 327-342.
- ROOT, J., « *Spece to spake* », *the confessional subject in medieval literature*, New York, Peter Lang, 1997.
- ROSIER-CATACH, I., *La parole efficace : signe, rituel, sacre*, Paris, Seuil, 2002.
- ROUXPETEL, C., « Questionner l'identité d'un chrétien occidental, pèlerin en Terre sainte, face à la diversité des chrétiens d'Orient. L'approche de Burchard de Mont Sion » dans *Questes*, « Identité », 24, 2012, pp. 48-65.
- RUHE, E., « *Inventio* devenue *troevemens* : la recherche de la matière au Moyen Age » dans G.S. Burgess et R.A. Taylor (dir.), *The Spirit of the Court : Selected Proceedings of the Fourth Congress of the International Courtly Literature Society*, Woodbridge, Boydell and Brewer, 1985, pp. 289-297.

## BIBLOGRAPHIE

- RUHE, D., « La *Roe d'Astronomie*. Le livre de Sidrac et les encyclopédies du Moyen Âge », dans *L'enciclopedia medievale*, M. Picone (Eds), Longo Ed., Ravenna, 1994, pp. 293-310.
- RUSCONI, R., « I Francescani e la confessione nel XIII secolo » dans *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel 1200*, Atti dell'VIII convegno internazionale, Assisi, Università di Perugia, 1981, pp. 253-309.
- SAENGER, P., *Manières de lire médiévales*, dans *Histoire de l'Édition française*, édition par Rogier Chartier et Henry Jean Martin, t. 1, *Le livre conquérant*. Du Moyen Âge au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, 1982, pp. 147-161.
- SAENGER, P., *La scrittura e la lettura dei codici nel basso Medioevo* dans *Lo spazio letterario del Medioevo*, edizione di Guglielmo Cavalli, Claudio Leonardi, Enrico Menestò, Roma, Salerno, 1992-1998, tomo 2, *Il medioevo volgare*, edizione di Piero Boitani, Mario Mancini, Alberto Varvaro, vol. II, *La circolazione del testo*, Roma, Salerno, 2002, pp. 307-339.
- SCAFI, A., *Il paradiso in terra : mappe del giardino dell'Eden*, Milano, Bruno Mondadori, 2007.
- SCHEIDEGGER, J., « La peinture à l'or dans le *Roman de la Rose* », dans *L'or au Moyen Âge (monnaie-métal-objet-symbole)*, Aix en Provence, CUERMA (*Senefiance* 12), 1983, pp. 395-414.
- SCHEIDEGGER, J., « Le conflit des langues : écriture et fiction dans l'*Ysengrimus* », *Revue canadienne d'études néerlandaises*, 4, 1983, p. 9-17.
- SCHMITT, J.CL., *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001.
- SCHMITT, J.CL., « Temps liturgique et temps des exempla » dans *Prédication et liturgie au Moyen Âge*, sous le direction de N. Bériou et F. Morenzoni, Turnhout, Brepols, 2008, pp. 223-236.
- Scriptorium* 1973.
- SEGRE, C., *Avviamento dell'analisi del testo letterario*, Torino, Einaudi, 1985.
- SEGRE, C., « Perspectives des voix et perspectives de la vision dans les recherches sur le roman médiéval », dans *Actes du XVIII Congrès International de Linguistique et de Philologie Romanes*, Tubingen, Niemeyer, 1988, pp. 462-467.
- SENEILLART, M., *Les arts de gouverner : du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Éditions du Seuil, 1995.

## BIBLIOGRAPHIE

- SILVI, C., *Science médiévale et vérité : étude linguistique de l'expression du vrai dans le discours scientifique en langue vulgaire*, Paris, Champion, 2003.
- SLERCA, A., « Le livre du chemin de longue estude (1402-1403) : Christine au pays des merveilles » dans B. Ribémont (éd), *Sur le chemin de longue estude*, actes du colloque d'Orléans, 1995, Paris, Champion, 1998, pp. 179-190.
- SLERCA, A., « L'Advision Christine, Guillaume de Machaut et Boccace, et le thème de la retractation », dans *Desireuse de plus avant enquerre. Actes du VI<sup>e</sup> colloque International sur Christine de Pizan, études réunies par L. Dulac, A. Paupert, C. Reno et B. Ribémont*, Paris, Champion, 2008, pp. 315-326.
- STRUBEL, A., *La Rose, Renart et le Graal: la littérature allégorique en France au XIII<sup>ème</sup> siècle*, Paris, Champion, 1989.
- STRUBEL, A., « Saturne, Jupiter et Barat. Allégorie et mythologie », éd. M. Zink, D. Bohler, E. Hicks, M. Python, dans *Hostellerie de Pensée. Etude sur l'art littéraire au Moyen Âge offerte à Daniel Poirion*, Paris, 1995, pp. 404-417.
- STRUBEL, A., *Grant senefiance a : allégorie et littérature au Moyen Age*, Paris, Champion, 2002.
- TRASCHLER, R., *Disjointures-conjointures : étude sur l'interférence des matières narratives dans la littérature française du Moyen Âge*, Tübingen, Basel Francke, 2000.
- TOBLER A.- LOMMSTICH E., *Altfranzösisches Wörterbuch*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1916-1931, Wiesbaden, F. Steiner, 1956 ss, 10 voll.
- TOUBERT, H., « Formes et fonctions de l'enluminures » dans *Histoire de l'édition française*, t. 1, *le livre conquérant*, Paris, Fayard, 1982, pp. 87-129.
- VICTORIN, R., « Le nu et le vêtu dans le *Roman de Silence* : méthapore de l'opposition entre nature et nourreture », dans *Le nu et le vêtu au Moyen Âge*, Aix en Provence, CUERMA (*Senefiance* 47), 2001, pp. 365-382.
- WEIJERS, O., *La disputatio à la Faculté des arts à Paris (1200-1339 environ). Esquisse d'une typologie*, Turnhout, Brepols, 1995.
- WESTRA, H.J., « The Speech of Animals in the *Ysengrimus* and the Subversion of a Christian Hierarchy of Discours », *Reinardus*, 11, 1989, pp. 195-206
- ZAFARANA, Z., « La predicazione francescana », dans *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*, Atti dell'VIII convegno della Società Internazionale di Studi Francescani d'Assisi, Assisi, Università degli studi di Perugia, 1981, pp. 203-250,

## BIBLIOGRAPHIE

- ZAMBONI, F., *Nella luce del creato. S. Francesco e le origini della letteratura italiana*, Torino, Utet, 2012.
- ZIMMERMANN, M. (éd.), *Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, Paris, École des Chartes, 2001.
- ZINK, M., *La subjectivité littéraire autour du siècle de saint Louis*, Paris, Puf, 1985.
- ZINK, M., « Révélation de la mémoire et masques du sens dans la poésie médiévale », dans *Masques et déguisements dans la littérature médiévale. Études recueillies et publiées par M.-L. Ollier*, Presses de l'Université de Montréal – Paris, Vrin, 1988, p. 251-260.
- ZINK, M., « Poète sacré, poète maudit », dans *Modernité au Moyen Âge : le défi du passé*, éd. B. Cazelles et Ch. Méla, Genève, Droz, 1990, p. 233-247.
- ZINK, M., *Les voix de la conscience. Parole du poète et parole de Dieu dans la littérature médiévale*, Caen, Paradigme, 1992, pp. 197-223.
- ZUMTHOR, P., *Langue, texte, énigme*, Paris, Seuil, 1975.
- ZUMTHOR, P., *Essai de poésie médiévale*, avec une préface de M. Zink et un texte inédit de P. Zumthor, Paris, Seuil, 2000.

## Sites

- DMF : *Dictionnaire du Moyen Français*, version 2012 (DMF 2012). ATILF – CNRS & Université de Lorraine. Site internet : <http://www.atilf.fr/dmf>.
- Glossaire du latin philosophique* de l'Institut de Recherche et Histoire des Textes : <http://gestion-fiches.irht.cnrs.fr/index/presentation?corpus=glossaire>
- Patrologia Latina* (version en ligne de la première édition de de J.P. Migne publiée entre 1844-1855) <http://pld.chadwyck.com/>